JOANNIS DUNS SCOTI

DOCTORIS SUBTILIS, ORDINIS MINORUM

OPERA OMNIA

JOANNIS DUNS SCOTI

DOCTORIS SUBTILIS, ORDINIS MINORUM

OPERA OMNIA

EDITIO NOVA

JUXTA EDITIONEM WADDINGI XII TOMOS CONTINENTEM A PATRIBUS FRANCISCANIS DE OBSERVANTIA ACCURATE RECOGNITA

TOMUS DECIMUS

Quæstiones in Primum Librum Sententiarum a distinctione decima quarta usque ad quadragesimam octavam.

PARISIIS

APUD LUDOVICUM VIVÈS, BIBLIOPOLAM EDITOREM

VIA VULGO DICTA DELAMBRE, 13

MDCCCXCIII

R. P. F. JOANNIS

DUNS SCOTI

DOCTORIS SUBTILIS, ORDINIS MINORUM,

QUÆSTIONES

IN LIBRUM PRIMUM SENTENTIARUM

CUM COMMENTARIIS R^MI P. F. FRANCISCI LYCHETI BRIXIENSIS, ORDINIS MINORUM REG. OBS. OLIM MINISTRI GENERALIS,

ET SUPPLEMENTO R. P. F. JOANNIS PONCII HIBERNI, EJUSDEM ORDINIS IN COLLEGIO ROMANO HIBERNORUM THEOLOGIÆ PRIMARII PROFESSORIS.

DISTINCTIO XIV

(Textus Magistri Sententiarum)

De gemina processione Spiritus sancti, temporali et æterna.

A. Præterea diligenter adnotandum est, quod gemina est processio Spiritus sancti, æterna videlicet, quæ ineffabilis est, qua a Patre et Filio æternaliter et sine tempore processit, et temporalis, qua a Patre et Filio ad sanctificandam creaturam procedit. Et sicut ab æterno communiter ac simul procedit a Patre et Filio, ita et in tempore communiter et simul ab utroque procedit ad creaturam, non divisim a Patre in Filium et a Filio ad creaturam. Unde Augustinus 15. *lib. de Trin.* ait : « Spiritus sanctus non de Patre procedit in Filium et de Filio procedit ad sanctificandam creaturam, sed simul de utroque procedit ; quamvis hoc Filio Pater dederit, ut sicut de se, ita etiam de illo procedat. »

c. 27.

De temporali processione Spiritus sancti specialiter agitur.

B. De temporali autem processione, Beda in homilia Dominicæ primæ post Ascensionem ita loquitur : « Cum Spiritus sancti gratia datur hominibus, profecto mittitur Spiritus a Patre, mittitur et a Filio ; procedit a

Beda lib. homiliarum 2. homil. 11.

Patre, procedit et a Filio quia et ejus missio est ipsa processio. » His verbis aperte ostendit, donationem gratiæ Spiritus sancti dici processionem vel missionem ejusdem. Sed cum donatio vel datio non sit nisi temporalis, constat, quia et hæc processio sive missio temporalis est. Hanc quoque temporalem Spiritus
Aug. c. 26. sancti processionem Augustinus 15. *lib. de Trin.* insinuat dicens, Spiritum sanctum processisse a Christo, quando post resurrectionem insuffla-
Joan. 20. vit in discipulos, his verbis : « Cum resurrexisset Christus a mortuis et apparuisset discipulis, insufflavit et ait : *Accipite Spiritum sanctum*, ut eum etiam de se procedere ostenderet. Et ipse est *virtus*, quæ *de illo exibat*, ut legitur in Evangelio, *et sa-*
Lucæ 6. *nabat omnes.*» Et ut ostenderet, hanc processionem Spiritus sancti non esse aliud quam donationem vel dationem ipsius Spiritus sancti, addi-
Joan 20. f Act. 2. a dit : « Post resurrectionem Dominus Jesus bis dedit Spiritum sanctum : semel in terra propter dilectionem proximi, et iterum de cœlo propter dilectionem Dei ; quia per ipsum Donum *diffunditur charitas in cordibus nostris*, qua diligimus Deum et proximum. »

Quod aliqui dicunt ipsum Spiritum sanctum non dari, sed dona ejus.

C.

Quod ipse Spiritus sanctus, qui Deus est, datur et mittitur.

Sunt autem aliqui, qui dicunt, Spiritum sanctum ipsum Deum non dari, sed dona ejus, quæ non sunt ipse Spiritus. Et ut aiunt, Spiritus sanctus dicitur dari, cum ejus gratia, quæ tamen non est ipse, datur hominibus. Et hoc dicunt, Bedam sensisse in superioribus verbis, quibus dicit, Spiritum sanctum procedere, cum ipsius gratia datur hominibus, tanquam non ipsemet detur, sed gratia ejus. Sed quod ipse Spiritus sanctus, qui Deus est et tertia in Trinitate persona, detur, aperte ostendit Augustinus 15. *lib. de Trinitate*, Aug. c. 26. g
ita dicens : « Eumdem Spiritum Mat. 28. d
sanctum datum, cum insufflasset Jesus, de quo mox ait : *Ite, baptizate omnes gentes in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti*, ambigere non debemus. Ipse est igitur, qui etiam de cœlo datus est die Pentecostes. Quomodo ergo Deus non est Act. 2. i
qui dat Spiritum sanctum, imo quantus est Deus qui dat Deum ? » Ecce his verbis aperte dicit, Spiritum sanctum, ipsum scilicet Deum, dari hominibus a Patre et Filio. Et quod ipse Spiritus sanctus, qui Deus est ac tertia in Trinitate persona, nobis detur nostrisque infundatur atque illabatur mentibus, aperte ostendit Ambrosius *in lib.* I *de Spiritu san-* Ambr. to[m.] 2 et c. 4
cto, dicens : « Licet multi dicantur Psal. 10[3.] Act. 9. c
spiritus, quia legitur : *Qui facit Angelos suos spiritus*, unus tamen est Dei Spiritus. Ipsum igitur unum Spiritum et Apostoli et Prophetæ sunt consecuti, sicut etiam vas electionis dicit, quia *unum Spiritum potavimus*, quasi eum, qui non queat scindi, sed infundatur animis et sensibus illabatur, ut sæcularis sitis restringat ardorem ; qui Spiritus sanctus non est de substantia rerum corporalium nec de substantia invisibilium creaturarum. » His verbis aperte dicit, Spiritum sanctum ipsum, qui creatura non est, infundi mentibus nostris. Item in eodem : « Omnis mutabilis est crea-

mbros. de spi- ı c. 5. m 5 a lem. lib. cap. tura, sed non mutabilis Spiritus sanctus. Quid autem dubitem dicere, quia datus est et Spiritus sanctus, cum scriptum sit : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Qui cum sit inaccessibilis natura, receptibilis tamen propter bonitatem suam nobis est, complens virtute omnia, sed qui solis participetur justis, simplex substantia, opulens virtutibus, unicuique præsens, *dividens* de suo *singulis,* et ubique totus. Incircumscriptus ergo et infinitus Spiritus sanctus, qui discipulorum sensus separatorum infundit, quem nihil potest fal-
Cor. 12. lere. Angeli ad paucos mittebantur, Spiritus autem sanctus populis infundebatur. Quis ergo dubitet, quin divinum sit quod infunditur simul pluribus nec videtur? Unus est Spiritus sanctus, qui datus est omnibus licet separatis Apostolis. » Et hic aperte dicit Ambrosius, quod Spiritus sanctus, qui est substantia simplex, cum sit unus, datur pluribus. Alia quoque auctoritate hoc idem adstruitur, scilicet quod Spiritus sanctus, qui est æqualis Filio,
g. serm. in tom. Rom. 5. c hominibus detur. Ait enim Augustinus de verbis Apostoli : *Si charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis,* a quo datur ? Ab illo, qui *dedit dona hominibus.* Quæ dona ? Spiritum sanctum, qui tale dat donum, qualis est ipse. Magna est misericordia ejus : donum dat æquale sibi, quia donum ejus Spiritus sanctus est. » Præmissis his et aliis pluribus auctoritatibus aperte monstratur, quod Spiritus sanctus æqualis Patri et Filio nobis datur ; nec ideo tamen minor est Patre et Filio. Unde
Augustinus 4. *lib. de Trin.* ait : Aug. c. ult. circa finem.
« Non ideo, inquit, minorem Spiritum sanctum, quia et eum Pater misit et Filius, arbitrandum est. »

An viri sancti et Ecclesiæ Prælati dent vel dare possint Spiritum sanctum, quod non dant hic ostendit.

Hic quæritur, utrum et viri san- D.
cti dent vel dare possint aliis Spiritum sanctum. Quem si aliis dant, cum ejus donatio supra sit dicta processio, videtur ab eis procedere Spiritus sanctus vel mitti ; sed Creator a creatura non procedit vel mittitur. Restat ergo ut ipsi non dent Spiritum sanctum nec dare possint.
Unde Augustinus 15. *lib. de Trin.* Aug. c. 26. Act. 8. c.
« Non aliquis discipulorum Christi dedit Spiritum sanctum. *Orabant* quippe, *ut veniret in eos*, quibus manum imponebant, non ipsi eum dabant. Quem morem in suis præpositis etiam nunc servat Ecclesia. Denique et Simon magus, offerens Apostolis pecuniam non ait : *Date et mihi hanc potestatem*, ut dem Spiritum sanctum ; sed, *cuicumque*, inquit, *imposuero manus, accipiat Spiritum sanctum* ; quia nec Scriptura superius dixerat : Videns autem Simon, quia Apostoli darent Spiritum sanctum, sed dixerat : *Videns autem Simon, quia per impositionem manuum Apostolorum daretur Spiritus sanctus.* » Ecce his verbis ostendit Augustinus, nec Apostolos nec alios Ecclesiæ Prælatos dedisse vel dare Spiritum sanctum.

Quod non possunt dare Spiritum sanctum hîc docet.

E.

Aug. c. eod. Joann. 1. et Joelis 3.

Et quod plus est, non posse etiam dare, dicit in eodem libro subdens : « De Christo scriptum est, quod *acceperit a Patre promissionem Spiritus sancti et effuderit*, in quo utraque natura monstrata est, humana scilicet et divina. *Accepit* quippe ut homo, *effudit* ut Deus. Nos autem *accipere* quidem hoc Donum possumus pro modulo nostro, *effundere* vero super alios non utique possumus, sed ut hoc fiat, Deum super eos, a quo id efficitur, invocamus. » His verbis expresse dicit, nos Spiritum sanctum non posse super alios effundere, id est, aliis dare.

Quod videtur contrarium.

F.

Cap. 3. a Determinatio.

Sed huic videtur contrarium quod Apostolus ad Galatas de se loquens ait : *Qui tribuit vobis Spiritum, et operatur virtutes in vobis.* Ecce evidenter dicit, se tribuisse Spiritum. Sed intelligendum est Apostolum dixisse hoc, non quia haberet potestatem et auctoritatem dandi Spiritum sanctum, sed quia ministerium habuerit, in quo dabatur a Deo Spiritus sanctus. Ut enim ait Augustinus super eumdem locum, exponens illud Apostoli verbum : « Ab Apostolo prædicata est eis fides, in qua prædicatione adventum et præsentiam sancti Spiritus senserant, sicut illo tempore in novitate invitationis ad fidem etiam sensibilibus miraculis præsentia Spiritus sancti apparebat, ut in Actibus Apostolorum legitur. » Aperte hîc ostendit, quomodo illis Spiritum sanctum Apostolus tribuerit, non utique ipsum mittendo in eos, sed prædicando eis fidem Christi, quam illis recipientibus, quod Spiritus sanctus in eis esset, aliquibus signis visibilibus monstrabatur. Non ergo homines quantumcumque sancti dare possunt Spiritum sanctum.

Aug. to 4. in expositione ... tii ad G... Act. 2. 9 et 11.

(*Finis textus Magistri.*)

DISTINCTIO XV

(Textus Magistri Sententiarum)

Quod Spiritus sanctus a se ipso datur, et Filius a se ipso mittitur.

A. Hîc considerandum est, cum Spiritus sanctus detur hominibus a Patre et Filio, quod est ipsum temporaliter procedere ab utroque vel mitti, utrum etiam a seipso detur. Si datur a se, et procedit vel mittitur a se. Ad quod dicimus, quia Spiritus sanctus et Deus est et donum sive datum, et ideo dat et datur. Dat quidem inquantum Deus, et datur inquantum donum. Cum autem donatio sive datio Spiritus sancti sit operatio Dei, et communis sit et indivisa operatio trium personarum, donatur itaque Spiritus sanctus non tantum a Patre et Filio, sed etiam a
;. c. 19. se ipso. Unde Augustinus 15. *lib. de Trin.* dicit, quod seipsum dat. « Sicut, inquit, corpus carnis nihil est aliud quam caro, sic donum Spiritus sancti nihil est aliud quam Spiritus sanctus. In tantum ergo donum Dei est, inquantum datur eis quibus datur. Apud se autem Deus est, etsi nemini datur, quia Deus erat Patri et Filio coæternus, antequam cuiquam daretur. Nec quia illi dant et ipse datur, ideo minor est illis. Ita enim datur, sicut Dei donum, ut etiam seipsum det, sicut Deus. Non enim dici potest, non esse suæ potestatis, de quo dictum est :
an. 3. *Spiritus ubi vult spirat.* » Ecce aperte dicit, quod Spiritus sanctus seipsum dat. Si enim Spiritus sanctus seipsum dare non potest, et eum Pater dare potest et Filius, potest itaque Pater dare aliquid et Filius, quod non potest Spiritus sanctus. Item, si Pater et Filius dant Spiritum sanctum, nec ipse dat ; aliquid ergo Pater operatur et Filius, quod non operatur Spiritus sanctus. Dat ergo Spiritus sanctus seipsum. Si autem seipsum dat, tunc et a seipso procedit et mittitur ; quod utique verum est. Nam processio temporalis Spiritus sancti vel missio ipsius est donatio, et ipsa est Dei operatio. Procedit ergo Spiritus sanctus temporaliter a se et mittitur a se, quia datur a se.

Non est mirum si Spiritus sanctus dicatur mitti vel procedere a se, cum etiam Filius dicatur mitti a se.

Ne autem mireris, quod Spiritus B.
sanctus dicitur mitti vel procedere a Aug. c 5
se. Nam et de Filio dicit Augustinus 2. *lib. de Trinitate*, quod non tantum a Patre missus est, sed etiam a seipso et a Spiritu sancto, quærens, quo modo Filius vel Spiritus sanctus sit missus, cum uterque sit ubi-
que tanquam Deus. Nam uterque, Joan. 14. d.
inquit Augustinus, legitur missus.
De Spiritu enim sancto legitur : Joan. 16. b

Quem mittet Pater in nomine meo. Et iterum : *Si abiero, mittam eum ad vos.* Et Filius de se dicit : *Exivi a Patre, et veni in mundum.* Et Apostolus dicit : *Misit Deus Filium suum.* In Propheta autem scriptum est ex persona Dei : *Cœlum et terram ego impleo.* Itaque ubique Deus est, ubique ergo est Filius, ubique etiam est Spiritus sanctus. Illuc ergo missus est Filius et Spiritus sanctus, ubi erant.

Ibid. f — Gal. 4. a — Jer. 23. d

Quomodo intelligenda sit missio utriusque.

C. Quocirca quærendum est, quomodo intelligatur missio Filii vel Spiritus sancti. Pater enim solus, inquit Augustinus in eodem, nusquam legitur missus, » sed Filius et Spiritus sanctus. Et de Filio primo videamus, quomodo missus ? « Apostolus dicit. *Misit Deus Filium suum, factum ex muliere,* ubi satis ostendit, eo ipso missum Filium, quo factum ex muliere. Proinde mitti a Patre sine Spiritu sancto non potuit, quia Pater intelligitur misisse eum, cum fecit ex femina ; quod utique non fecit sine Spiritu sancto. » Ecce hîc dicit, Filium missum a Patre et Spiritu sancto.

Aug. c. 5. — Prius de missione Filii. — Gal. 4. a.

Quod a Spiritu sancto Filius sit missus, auctoritatibus confirmatur.

D. Et quod a Spiritu sancto Filius sit missus, ut ait Augustinus in eodem, auctoritatibus confirmatur. Ipse Christus dicit per Isaiam : *Nunc misit me Dominus et Spiritus ejus.* De hoc Ambrosius *lib. 3. de Spiritu sancto,* ita ait : « Quis est, qui dicit : *Misit me Dominus et Spiritus ejus,* nisi qui venit a Patre, ut salvos faceret peccatores, » id est, Christus ; « ergo et Pater Filium misit et Spiritus. » Idem in eodem : « Datus est a Patre, ut Isaias dicit : *Puer natus est nobis, et Filius datus est nobis.* Datus est, audeo dicere, et a Spiritu, quia et a Spiritu missus est. » Dicit enim Filius Dei : *Spiritus Domini super me, propter quod unxit me : evangelizare pauperibus misit me, prædicare captivis remissionem,* etc. Quod cum de libro Isaiæ legeret, ait in Evangelio : *Hodie completa est hæc scriptura in auribus vestris,* ut de se dictum esse signaret. Bene autem dixit, *super me ;* quia quasi Filius hominis et unctus est et missus ad prædicandum. Nam secundum divinitatem non super Christum est Spiritus, sed in Christo. » Ecce his verbis ostendit Ambrosius, Filium esse missum et datum nobis non tantum a Patre, sed etiam a Spiritu sancto.

Aug. lib. et c. eisdem — Isaiæ. 48. c. — Amb. c. 1. — Cap. 2. Isaiæ 9. — Isaiæ. 61. — Ambros. prolog. lib. 3. Lucæ 4.

Quod Filius etiam sit datus a seipso.

E. Deinde ostendit, esse datum etiam a seipso, ita dicens in eodem libro. « Cum non definitum fuerit per prophetam, a quo datus sit Filius, ostenditur datus gratia Trinitatis, ut etiam ipse Filius se dederit. » Ecce hîc dicit, quod Filius se dedit, quia Trinitas eum dedit. Si autem Filius a se datus est, a se ergo missus est et a se processit. Et hoc utique verum est et concedi oportet, cum ejus missio sit divina operatio.

Ambr. c.

Quod Filius sit missus a se.

F. Quod autem a se mittatur, Augustinus adstruit, *lib.* 2. *de Trin.* dicens : « Forte aliquis rogat, ut dicamus, etiam a se ipso missum esse Filium ; quia Mariæ conceptus et partus operatio Trinitatis est. Sed, inquit aliquis, quomodo Pater eum misit, si ipse se misit ? Cui respondeo quærens, ut dicat, quomodo eum Pater sanctificavit, si ipse se sanctificavit ? Utrumque enim Dominus ait : *Quem Pater*, inquit, *sanctificavit et misit in hunc mundum*. Et alibi : *Ego pro eis sanctifico me ipsum*. Item quæro, quomodo Pater eum tradidit, si ipse se tradidit ? Utrumque enim legitur. Credo, respondebit, si probe sapit, quia una voluntas est Patris et Filii et inseparabilis operatio. Sic ergo intelligat, illam incarnationem et ex Virgine nativitatem, in qua Filius intelligitur missus, una eademque operatione Patris et Filii inseparabiliter esse factam, non inde separato Spiritu sancto. Ergo a Patre et Filio missus est idem Filius, quia a Patre et Verbo ejus factum est, ut mitteretur, id est, incarnatus hominibus appareret. Non enim missus est mutando locum, quia in mundo erat. Quapropter Pater invisibilis una cum Filio secum invisibili, eumdem Filium visibilem faciendo, misisse eum dictus est ; qui si ita visibilis fieret, ut cum Patre invisibilis esse desisteret, id est, si substantia invisibilis Verbi in creaturam visibilem mutata et transiens verteretur, ita missus a Patre intelligeretur Filius, ut tantum missus, non etiam cum Patre mittens inveniretur. Cum vero sic accepta est *forma servi*, ut maneret incommutabilis *forma Dei*, manifestum est, quod a Patre et Filio non apparentibus factum sit, quod appareret in Filio, id est, ab invisibili Patre cum invisibili Filio idem ipse Filius visibilis mitteretur. » Ad Phil. 3.

Summatim colligit quæ ex prædictis adstruuntur.

G. Ex prædictis aperte monstratur, quod Filius est a Patre et a Spiritu sancto et a seipso, et quæ sit ipsa missio, scilicet incarnatio, id est, quod factus est homo, per quod visibilis apparuit, quod est opus commune Patris et Filii et Spiritus sancti.

Quomodo intelligendum sit illud ; a meipso non veni ?

H. Sed ad hoc opponitur : Si Filius a seipso missus est, cur ergo ait : *A meipso non veni* ? Ad hoc Augustinus respondet 2. *lib. de Trinitate* dicens : « Hoc dictum esse secundum formam servi, secundum quam non fecit ut mitteretur, » id est, non est operatus incarnationem, sed secundum formam Dei. Joan. 8. c Solutio. Aug. c. prius citato.

Utrum semel tantum sit missus Filius, an sæpe ?

I. Hîc quæritur, utrum semel tantum missus sit Filius, an sæpe mit-

tatur? Si enim missio Filii ipsius tantum incarnatio est, cum semel tantum incarnatus sit, et semel tantum videtur missus. At si sæpe mittitur, est et alia ejus missio quam incarnatio. Sed quæ est illa? Numquid æterna genitura missio ejus dicenda est, an etiam alia missio quærenda est?

Quod duobus modis dicitur Filius mitti.

K. Ad quod dicimus, quod duobus modis dicitur Filius mitti præter illam æternam genituram, quæ ineffabilis est, secundum quam etiam missus posset dici, ut videtur quibusdam, sed melius ac verius secundum eam dicitur genitus. Præter eam igitur duobus modis dicitur mitti, scilicet vel cum visibiliter mundo apparuit carne indutus vel cum *se in animas pias sic transfert*, (Sap. 7.) ut ab eis percipiatur ac cognoscatur. (Aug. c. 20.) Hos duos missionis modos Augustinus aperte distinguit in 4. *lib. de Trinitate* dicens: « Non eo ipso quod de Patre natus est, missus dicitur Filius, sed vel eo quod apparuit huic mundo Verbum caro factum; (Joan. 16. g) unde dicit: *A Patre exivi et veni in mundum*, vel eo quod ex tempore cujusquam mente percipitur, sicut dictum est de sapientia: *Emitte illam de cœlis sanctis tuis et a sede magnitudinis tuæ, ut mecum sit et mecum laboret*, (Sap. 7. b.) id est, doceat me laborare. Et tunc unicuique mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur, quantum cognosci et percipi potest pro captu vel proficientis in Deum, vel perfectæ in Deo animæ rationalis. »

Quod secundum alterum modum semel sit missus, secundum alterum sæpe, et secundum alterum modum ut sit homo, et secundum alterum ut sit cum homine.

Ecce distincti sunt duo modi missionis Filii, et secundum alterum semel tantum missus est Dei Filius, secundum alterum sæpe missus est et mittitur quotidie. L. Nam secundum alterum missus est, ut sit homo, quod semel tantum factum est; secundum alterum vero mittitur, ut sit cum homine, quomodo quotidie mittitur ad Sanctos et missus est etiam ante incarnationem et ad omnes Sanctos, qui ante fuerunt, et etiam ad Angelos. Unde Augustinus de Filio, (Aug. c. 20) id est, de Sapientia Patris loquens 4. *lib. de Trin.* ait: « Aliter mittitur Sapientia, ut sit cum homine; aliter missa est, ut sit homo. *In animas enim sanctas se transfert et amicos Dei et Prophetas constituit;* (Sap. 7. d.) sicut etiam implet sanctos Angelos. Sed cum venit plenitudo temporis, missa est, non ut impleret Angelos nec ut esset Angelus, nec ut esset cum hominibus vel in hominibus, ut antea in Patribus erat et in Prophetis, sed ut ipsum Verbum fieret caro, id est, homo.»

Quod secundum alterum modum dicitur missus in mundum, secundum alterum non.

M. Præterea notandum est, quod cum his duobus modis mittatur Filius, secundum alterum dicitur missus in

mundum, secundum alterum vero non. Eo enim modo missus, in mundum dicitur, quo visibilis mundo apparuit. Unde Augustinus in eodem libro, ait: « Cum ex tempore cujusquam mente percipitur, mitti quidem dicitur, sed non in hunc mundum. Non enim sensibiliter apparet, id est, corporeis sensibus præsto est. Nam et nos, secundum quod mente aliquid æternum capimus, non in hoc mundo sumus et omnium justorum spiritus etiam in carne viventium, inquantum divina sapiunt, non sunt in hoc mundo. » Ex prædictis liquet, quod præter ineffabilem genituram duobus modis mittitur Filius, scilicet cum visibiliter apparuit, vel invisibiliter percipitur mente.

g. c. 20. ubi sup.

Cur Pater non dicitur missus, cum ab aliquo cognoscitur, ut Filius.

N. Hîc quæritur, cur Pater non dicitur missus, cum ex tempore a quoquam cognoscitur, sicut Filius? Ad quod dicimus, quia in eo est principii auctoritas, qui non habet, de quo sit, a quo Filius est et Spiritus sanctus. « Pater enim est, ut ait Augustinus in eodem libro, principium totius Divinitatis, vel si melius dicitur, Deitatis, » quia principium est Filii et Spiritus sancti. Nam ut ait Augustinus in eodem: « Si voluisset etiam Deus Pater per subjectam creaturam visibiliter apparere, absurdissime tamen aut a Filio, quem genuit, aut a Spiritu sancto, qui de illo procedit, missus diceretur. » Congruenter autem ille *missus* dicitur, qui in carne apparuit, *misisse* autem ille, qui in ea non apparuit. »

ug. lib. et p. citatis.

ap. 21. in ine lib. 4. ug lib. 2. Trin. c. 3.

Putaverunt quidam Filium et Spiritum sanctum minores fuisse Patre, qui missi dicuntur.

Ideoque putaverunt quidam hæretici, cum Pater non sit missus, sed Filius et Spiritus sanctus, Patrem esse majorem ac Filium minorem et Spiritum sanctum; atque Patrem quasi majorem misisse utrumque quasi minorem. Quod Augustinus improbat *in 4. lib. de Trinitate*, illis contradicens: « Non ideo, inquit, arbitrandum est, minorem esse Filium, quod missus est a Patre, nec ideo minorem Spiritum sanctum, quia et Pater eum misit et Filius; sive enim propter visibilem creaturam, sive potius propter principii commendationem, non propter inæqualitatem vel imparilitatem vel dissimilitudinem substantiæ in Scripturis hæc posita intelliguntur. » Non ergo ideo dicitur Pater misisse Filium vel Spiritum sanctum, quod ille esset major et illi minores, sed maxime propter auctoritatem principii commendandam, et quia in visibili creatura non, sicut illi apparuit. Ecce ostensum est, quæ sit missio Filii, et quibus modis mittatur. O.

Aug. c. 21. in fine lib.

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum quælibet persona divina mittat et mittatur?

Alensis 1. *part. quæst.* 73. *memb.* 2. *art.* 1. Divus Thomas 1. *part. quæst.* 43. *art.* 1.4.5. *et* 8. Richardus *hic dist.* 14. *art.* 1. *quæst.* 1. *et* 2. *et dist.* 15. *per totum.* Divus Bonaventura *ibid. art.* 1. *quæst.* 1.2. *et* 3. Gabrielis *quæst.* 1. Vasquez 1. *part. disputat.* 170. Suarez 1. *part. tractat.* 3. *lib.* 12. *cap.* 3. *et per totum librum.* Durandus *distinct.* 16. *quæst.* 1.

1. Circa istam decimam quartam distinctionem, et duas sequentes, scilicet decimam quintam et decimam sextam, ubi Magister agit de missione temporali Spiritus sancti, quæritur unum generaliter quantum ad omnes personas : utrum quælibet persona divina mittat quamlibet personam et mittatur?

Arg. 1. Videtur quod sic, quia quidquid est essentiale in divinis, convenit tribus; missio tam activa quam passiva est quid essentiale, quia dicit respectum ad creaturas ; respectus autem ad creaturam communis est tribus. Quod autem tam *mittere* quam *mitti* dicat respectum ad creaturam, probatur, quia dicitur de Deo ex tempore; nihil autem dicitur de Deo ex tempore nisi quod dicit respectum ad creaturam.

Cap. 11. Arg. 2. Item, in Joanne de Patre dicit Salvator, et de seipso : *ad eum veniemus*, etc. ergo Pater etiam venit temporaliter ad aliquem, hoc *venire* dicit aliquem effectum Trinitatis; ergo videtur quod Pater possit mitti a tribus personis, sicut Filius et Spiritus sanctus.

Arg. 3. Item secundum Augustinum ad Dardanum: *quælibet persona dat, et datur*; ergo pari ratione mittit et mittitur.

Contra, Augustinus 4. de Trin. cap. 20. *sed Pater cum ex tempore a quoquam cognoscitur, non dicitur missus, non enim habet de quo sit, aut ex quo procedat*; ad hoc etiam adducit Magister auctoritatem Augustini in littera. Ratio opp.

SCHOLIUM.

Sententia Magistri est, mitti convenire solis personis productis, sed mittere omnibus, loquendo tam de visibili quam de invisibili missione. Hanc refutat Doctor. Primo, si missio dicat relationem rationis ad mittentem, potest esse in Patre a se, sicut potest dari et dare, si realem scilicet processionem a mittente ; ergo mittere non est essentiale, quia tunc Spiritus sanctus non mitteret Filium. Secundo, *mitti* et *mittere* idem significant, licet diversimode Grammaticaliter ; ergo si *mitti* connotat produci et *mittere* producere, neutrum est essentiale nec commune tribus.

(a) In ista quæstione videtur esse opinio Magistri, quod mitti non conveniat tribus, sed tantum duabus personis procedentibus, quia secundum Augustinum, nulla persona mittitur, nisi quæ habet aliam, de qua sit secundum hoc, *mitti* dicit respectum ad creaturam, tamen connotando respectum processionis æternæ; sed *mittere* est commune tribus secundum Magistrum. Quod probatur per auctoritatem Augustini 2. *de Trin. c.* 6. ubi dicit Augustinus de Filio : *proinde mitti a Patre sine Spiritu sancto non potuit.* Et probat, quia Pater intelligitur misisse eum, secundum quod fecit eum ex femina, quod non fecit Pater sine Spiritu sancto; ergo Spiritus 2.

sanctus misit Filium, et constat quod ipsemet seipsum misit, sicut habetur ab Augustino eodem capitulo; ergo mittere convenit cuicumque personæ. Et hoc probat Magister per rationem, quia alias aliquid efficeret una persona Trinitatis, quod non alia, cum *mittere* sit effectum aliquem creare.

Contra istam opinionem potest argui: Si *mitti* importat aliquo modo duplicem respectum æternum et temporalem, cum non dicat respectum nisi ad eum cui mittitur vel ad mittentem; patet quod primus est communis tribus, quia est respectus rationis ad extra; secundus aut est realis aut rationis. Si rationis, ergo potest esse in Patre respectu sui, sicut Pater potest dari et dare, non enim repugnat Patri mitti propter respectum rationis tantum. Si *mitti* dicat respectum realem tantum ad mittentem, puta processionem a mittente, igitur mittere non est essentiale, quia tunc Spiritus sanctus non mitteret Filium, cum non producat eum. Vel arguitur sic: Si *mitti* includat relationem æternam, aut ergo respectu ejus cui mittitur persona, quod non contingit, quia hoc est temporale, aut ad mittentem, et tunc omnis missus a mittente ab eo procederet, et sic cum Filius dicatur mitti a Spiritu sancto procederet ab eo.

3. Præterea, *mittere* et *mitti* videntur idem significare, licet diversimode quantum ad modos Grammaticales; igitur si unum connotat aliquem respectum ad intra, et reliquum connotabit; si igitur *mitti* connotat produci, igitur *mittere* connotat *producere*, et ita neutrum est mere essentiale; vel si unum non connotat respectum ad intra, nec reliquum, sed tantum respectum ad aliquid extra, et ita utrumque erit commune tribus. Et hoc est, quod sic breviter potest argui: Si *mitti* includit *produci*, ergo *mittere* includit *producere*; ergo Spiritus sanctus non mittit Filium, quia non producit eum.

Præterea, *mittere* et *mitti* videntur dicere relationes oppositas; ergo si *mittere* non includit *producere*, nullo modo correlativum includit correlativum.

Consequentia patet per hoc, quoniam acceptis duabus correlationibus, sicut primum se habet ad tertium, ita secundum ad quartum, et e converso; sed mittere *et* mitti *dicunt correlationem, et* producere *et* produci *similiter; igitur si persona quæ mittitur producitur, mittere est producere.* Additio.

COMMENTARIUS

(a) *In ista quæstione videtur* esse opinio Magistri, quæ stat in uno, scilicet quod mitti sive missione invisibili sive visibili competit tantum personis productis, mittere vero tribus personis. Sed Doctor vult probare hîc quod sicut mitti tantum competit personis productis, ita et mittere tantum competit personis producentibus, et argumenta videntur clara. Et quando dicit in ultimo, *mittere* et *mitti* videntur dicere relationes oppositas, sicut *producere* et *produci*; si ergo *mittere* non includit *producere*, ergo nec correlativum includit correlativum, id est, ergo nec *mitti*, quod est correlativum ad *mittere* Opinio Magistri.

includit *produci* quod est correlativum ad *producere*.

SCHOLIUM.

Ponit Scotus aliam opinionem, scilicet mitti competere solis productis et mittere solis producentibus. Mittere ergo est operari effectum cum persona, auctoritative dando ei actionem; unde Spiritus sanctus non mittit Filium, sed Christum qua homo. Quia tamen Augustinus videtur dicere Spiritum sanctum misisse Verbum incarnandum, ideo ait Scotus posse teneri opinionem Magistri sic explicandam, quod mitti personam significet eam manifestari, connotando eam produci, non tamen connotando respectum ad producentem, et juxta hoc mittere est essentiale, et solvit argumenta, quæ fecit contra Magistrum.

4. Mittere producentibus tantum, et mitti tantum productis competit.

Videtur (a) aliter posse dici ad quæstionem. Manifestum est enim secundum intentionem Augustini 4. *de Trinitate, cap.* 20. quod Pater non dicitur missus; ergo oportet quod *mitti* cum hoc quod dicit respectum ad extra, connotet productionem ad intra, et tunc rationabile videtur consimiliter dicere de *mittere*, quod licet dicat principaliter respectum actionis activæ ad extra, tamen connotat respectum productionis activæ ad intra, et sic neutrum est mere essentiale; sed *mitti* tantum convenit personæ productæ, et *mittere* tantum personæ producenti, et ita sunt duæ personæ mittentes, scilicet Pater et Filius, et duæ tantum missæ, scilicet Filius et Spiritus sanctus; nec aliqua persona seipsam mittit, nec producta producentem. Hujus simile potest haberi in alio, nam Pater dicitur per Verbum creare, et posset concedi Filium creare per Spiritum sanctum, non autem sic e converso. Ubi *creare per Filium* non dicit absolute actionem ad extra, sed actionem cum auctoritate; et in hoc connotat productionem activam in operante respectu illius personæ per quam quasi subauctoritative operatur.

Ita posset dici quod mittere personam, est operari per eam, et ita operari effectum cum illa persona per modum auctoris dantis illi personæ actionem, quod tantum convenit producenti respectu personæ productæ. Et *mitti* diceret idem, quod subauctoritative operari virtute personæ mittentis, quod non est, nisi quando persona operans accipit ab alia virtutem agendi.

Et ad illud quod Magister adducit pro se de Augustino, *quod Spiritus sanctus mittit Filium, et quod Filius mittit se*, posset exponi primo. Primum, de Filio incarnato, non de Filio ut incarnando, quo modo Ambrosius *in* 3. *lib. de Spiritu sancto, cap.* 2. dicit quod *Spiritus Domini misit Filium*, sicut legitur Isaiæ 16. *Spiritus Domini super me*, etc. bene dicit Ambrosius: *Spiritus sanctus Domini misit me ad prædicandum*, quia quasi Filius hominis est missus et unctus, nam secundum Deitatem non super Christum est Spiritus, sed in Christo; ergo illa auctoritas Isaiæ, quæ dicit Christum missum a Spiritu sancto, intelligitur de Christo homine, non autem de missione Verbi æterni incarnandi. Similiter posset exponi illa auctoritas quod Filius misit se.

Ad argumentum etiam Magistri posset dici quod consequentia non valet, quia commutatur *qualiter* vel *quale* in *quid*, vel *res* in *modum*,

non enim sequitur, Filius non operatur per Filium, sicut Pater operatur per Filium; ergo Pater aliquid operatur quod non Filius; sed sequitur, ergo aliquo modo alio operatur Pater, quo modo non operatur Filius, quia auctoritative, et hoc est verum. Ita etiam si Pater mittat Filium et non Filius se, debet inferri quod auctoritas agendi effectum in creatura, est in Patre, et non in Filio, et hoc est verum.

uid mittere, mitti, capitur divinis il- convenit mnibus, c tantum roductis.

5. Licet autem (b) hæc via videatur probabilis, tamen quia auctoritates Augustini videntur sonare non tantum de Christo homine misso, sed de Verbo eo misso, quia incarnando, sicut ipse dicit, intelligitur missio ipsa incarnatio, ideo potest teneri opinio Magistri, hoc modo secundum Augustinum 4. de Trinitate, cap. 20. *Cum ex tempore cujusque profectus mente concipitur, mitti quidem dicitur*. Et planius hoc idem paulo post: *Mitti est de Filio cognosci, quod a Patre sit;* ita Spiritum sanctum mitti est cognosci, quod ab illo procedat. *Mitti* ergo est manifestari personam procedere, nec convenit omnibus personis, quia non omnes procedunt, et *mittere* est manifestare personam procedere; hoc *manifestare* est mere commune, quia tota Trinitas manifestat personam procedentem procedere, sed manifestari personam procedere, connotat personam procedentem.

gnificatio menda ex su auctorum

Et si ista sunt significata istorum vocabulorum, quia significata accipienda sunt ex usu auctorum, sequitur quod *mittere* sit mere essentiale, nec connotat respectum realem æternum in mittente. Sed *mitti* connotat respectum in persona missa, quatenus manifestatur ejus processio æterna. Et posset quidem aliud verbum imponi, quod significaret manifestare personam procedere, et ejus passivum quod significaret manifestari personam procedere; et illud activum esset commune tribus personis, passivum tantum competeret duabus personis quæ producuntur.

Secundum hoc ad argumenta quæ sunt contra opinionem Magistri. Ad primum dico quod *mitti* dicit respectum rationis ad mittentem formaliter, sed connotat respectum æternum, non quidem ad mittentem qua mittens, sed ad aliquem indistincte. Unde hæc propositio est neganda, quod mitti nullum respectum dicit nisi ad eum cui mittitur, vel ad mittentem si intelligatur inquantum mittens, et hoc tam de principali significato quam de connotato. Dicit enim connotando respectum procedentis, et hoc ad producens non inquantum mittens, quia etiam aliqua persona mittens potest esse non producens, licet semper producens sit mittens. 6.

Ad secundum concedo, quod activum et passivum significant idem sub alio et alio modo Grammaticali; sed aliquid idem potest esse connotatum in utroque, quod non diversificatur penes istos modos. *Manifestare* quidem et *manifestari* quæ principaliter importantur, diversificantur penes illos diversos modos, licet non ita hoc, quod est personam procedere. Illud enim est, quod connotatur uniformiter tam per activum quam per passivum. Exemplum hujus in aliis, scio ignem calefacere et scitur ignem calefacere,

licet hic sit variatio Grammaticalis quantum ad *scire* et *sciri*, non tamen quantum ad illud, quod notatur esse terminus ipsius *scire;* illud enim uniformiter se habet utrobique. Et si imponeretur unum activum ad significandum hoc totum, *scire ignem calefacere*, suum passivum non connotaret, *sciri ignem calefieri*; sed tantum ipsum sciri per modum passivi, et illud aliud connotaretur per modum activi.

Et per hoc patet ad illam confirmationem, *mittere* et *mitti* sunt correlativa, quantum scilicet ad formalia significata, et utrumque dicit per se respectum rationis, tamen unum istorum potest includere, ut connotatum aliquod extremum relationis; et reliquum non includere correlativum illius, sicut in exemplo posito apparet quod illud verbum sic impositum includeret *calefacere*, et tamen verbum passivum correspondens sibi non includeret hoc, quod est *calefieri*.

Ad arg. 1. Ad argumenta principalia (c). Ad primum dico, quod non omne dictum de Deo ex tempore est commune tribus, quando importat non tantum respectum ad creaturam, sed cum hoc connotat respectum intrinsecum, sicut est de *mitti*.

Ad 2. Ad secundum (d) concedo, quod Pater venit invisibiliter et inhabitat, sed tamen non dicitur mitti, quia non habet de quo sit. Non enim manifestatur procedere, nisi procedat, tamen manifestari potest absolute, vel manifestari quod producat; sed manifestari sic, non notatur per *mitti*.

Ad 3. Ad tertium concedo, quod quælibet persona dat quamlibet, quia *dare* est liberaliter communicare, quælibet autem seipsam communicat liberaliter voluntate, ut sui est. Nec sequitur ex hoc quod quælibet mittat quamlibet, quod jam patet, quia *dare* non includit talem respectum intrinsecum, qualem includit *mitti*.

COMMENTARIUS.

(a) *Videtur aliter posse dici.* Hæc opinio consistit in isto, quod sicut mitti tantum competit personis productis, ita et mittere competit personis producentibus, et sic solus Pater mittit Filium, Pater vero et Filius Spiritum sanctum. Et ultra dicit, quod mittere personam est operari per eam, et ita operari effectum cum illa persona per modum auctoris dantis illi personæ actionem, id est, quod quando Pater mittit Filium, tunc per ipsum Filium operatur aliquem effectum, puta incarnationem, et cum ipso Filio ipsam operatur, tamen Pater auctoritative et Filius subauctoritative, quia habet a Patre ut efficiat illam incarnationem, et sic de aliis missionibus. 1.

Quid sit mittere personam.

Et si dicatur, nonne Spiritus sanctus misit Filium?

Respondet quod non, sed tantum Christum incarnatum, non autem Verbum incarnandum, id est, non efficit cum Filio incarnationem quasi auctoritative.

Si dicatur, ergo operationes ad extra non sunt communes tribus.

Omne opus ad extra est commune tribus.

Respondet, quod omne opus ad extra est commune tribus, et ita Spiritus sanctus efficit incarnationem Filii, sicut Pater et Filius, sed tamen Spiritus sanctus non misit illum incarnandum, quia mittere personam, est ultra efficere aliquid cum illa persona auctoritatem habere, id est, quod persona

mittens operetur auctoritative cum persona missa, et missa subauctoritative, quia hoc est, quando habet virtutem operandi a persona, et sic licet Spiritus sanctus effecerit incarnationem Filii simul cum Filio, quia tamen non dedit hanc virtutem Filio, ideo non misit illum, et hoc est, quod dicit in responsione argumenti Magistri, et hæc opinio est satis probabilis.

2. Darda-ium. ...ere est ...mmune ...ibus.

(b) *Licet autem hæc via.* Hîc Doctor propter verba Augustini declinat ad opinionem Magistri, scilicet quod mittere sit commune tribus, et mitti tantum competat productis, et hanc positionem declarat et dicit aliqua. Primum, quod mittere aliquam personam alicui, est manifestare illi talem personam procedere vel produci, id est, quando Pater, Filius et Spiritus sanctus mittunt Filium alicui, nihil aliud est nisi quod revelant vel manifestant ipsum Filium produci a Patre vel esse a Patre. Similiter quando tres personæ mittunt Spiritum sanctum alicui, nihil aliud est nisi revelare illi Spiritum sanctum procedere a Patre et Filio, ita quod *mittere* tantum significat ipsam manifestationem activam, et non connotat persona producentem, quia tunc sola personam producens mitteret. Secundum dictum, personam mitti significat ipsam manifestari, et connotat ipsam produci ab alio, ita quod de ratione *mitti* passive duo sunt, etc. Et hoc est, quod dicit Doctor quod *mittere est mere essentiale*, id est, commune tribus, *nec connotat respectum realem æternum in mittente*, id est, quod non connotat in mittente relationem realem producentis ad productum. Sed *mitti* ultra significatum quod est manifestari, connotat respectum supernaturalem in persona missa, scilicet relationem realem producti ad personam producentem. Tertium ibi : *Et posset quidem aliud verbum imponi*, id est, quod posset poni aliquod verbum, quod tantum significaret missionem active, id est, manifestationem, non connotando relationem realem, etc. et missionem passivam, connotando relationem realem ut supra ; sed quia indigemus vocabulis et verbis, ideo oportet uti sicut possumus.

...sit mitti.

...sit mittere.

(c) *Ad argumenta principalia.* Ad primum clara est responsio ex superius dictis, quia *mitti* significat respectum rationis formaliter ad mittentem, quod est manifestari ad manifestantem ; sed connotat respectum æternum, scilicet relationem realem (ut dixi) non ad mittentem quia mittens, id est, quod persona missa non dicit relationem realem, puta producti ad mittentem inquantum mittens, quia tunc, cum tres personæ mittant, diceret relationem realem ad seipsam ut mittentem, quod est falsum, sed connotat relationem realem producti ad aliquam personam producentem inquantum producens, non inquantum mittens. 3.

(d) *Ad secundum concedo.* Hîc Doctor vult, quod *mittere* et *mitti* significet simpliciter idem, quia *mittere* significat missionem activam sive manifestationem ; et *mitti* significat missionem passivam, sive manifestationem. Sed non vult Doctor, quod si passivum ultra principale significatum connotat aliquid, quod activum connotet correlativum connotati a passivo, quia *mittere* tantum significat missionem, non connotando relationem realem producentis ad ipsum productum ; *mitti* vero significat missionem passivam, connotando relationem realem producti ad personam producentem. Mittere et mitti significant simpliciter idem.

DISTINCTIO XVI.

(Textus Magistri Sententiarum)

De missione Spiritus sancti, quæ fit duobus modis, visibiliter et invisibiliter.

A. Nunc de Spiritu sancto videndum est, præter illam ineffabilem et æternam processionem, qua procedit a Patre et Filio, et non a seipso, quæ sit ejus temporalis processio, quæ dicitur missio sive donatio. Ad quod dicimus, quia sicut Filius duobus modis dicitur mitti ; uno, quo visibiliter apparuit, altero, quo invisibiliter castis mentibus percipitur ; ita et Spiritus sanctus a Patre et Filio ac a seipso duobus modis procedere sive mitti sive dari dicitur: uno visibiliter, altero invisibiliter. Datus est enim visibilis creaturæ demonstratione, sicut in die Pentecostes aliisque vicibus, et datur quotidie invisibiliter illabendo mentibus fidelium.

Prius de illo modo missionis, qui fit visibiliter, agit.

B Et primo agamus de illo missionis modo, qui fit visibili specie. De hoc Augustinus 2. *lib. de Trinit.* ait : « In promptu est intelligere de Spiritu sancto, cur missus et ipse dicatur. Facta est enim quædam creaturæ species ex tempore, in qua visibiliter ostenderetur Spiritus sanctus, sive cum in ipsum Dominum corporali specie columbæ descendit, sive cum in die Pentecostes factus est subito de cœlo sonus, quasi ferretur flatus vehemens, et visæ sunt illis linguæ divisæ sicut ignis, qui et insedit super unumquemque eorum. Hæc operatio visibiliter expressa et oculis oblata mortalibus missio Spiritus sancti dicta est, non ut appareret eis ipsa substantia, qua et ipse invisibilis et incommutabilis est, sicut Pater et Filius, sed ut exterioribus visis corda hominum commota a temporali manifestatione venientis ad occultam æternitatem semper præsentis converterentur. » Ecce his verbis aperit Augustinus illum modum missionis, qui visibiliter exhibetur, cum tamen ipse Spiritus in sui natura non videatur, qui nec in illis creaturis magis erat quam in aliis, sed ad aliud. In illis enim erat, ut per eas ad homines veniens ostenderetur esse in illis, ad quos illæ creaturæ veniebant. Non enim Spiritus sanctus temporali motu tunc venit, vel descendit in homines, sed per temporalem motum creaturæ significata est spiritualis et invisibilis Spiritus sancti infusio. Et ut apertius dicam, per illum modum missionis Spiritus sancti corporaliter exhibitum monstrata est spiritualis et interior missio sancti Spiritus sive donatio, de qua agendum est.

Aug. c. 5.

Matth. 3. c. Actuum 2.

Cum Filius sit minor Patre secundum formam creatam in qua apparuit, cur non et Spiritus sanctus similiter?

C. Sed prius quærendum est, cum Filius dicatur minor Patre secundum missionem, qua in forma creata apparuit, cur et Spiritus sanctus non dicatur similiter minor Patre, cum in forma creata apparuit? Nam de Filio, quod minor sit Patre secundum formam, qua missus apparuit, aperte ostendit Augustinus in 4. *lib. de Trinitate*, dicens : « *Misit Deus Filium suum factum ex muliere, factum sub lege*, usque adeo parvum, ut factum; eo itaque missum, quo factum. Fateamur ergo factum minorem, et in tantum minorem, in quantum factum, et in tantum factum, in quantum missum. » Ecce habes, quia Filius, in quantum est missus, id est, factus, minor est Patre. Cur ergo Spiritus sanctus non dicitur minor Patre, cum et ipse creaturam assumpserit in qua apparuit? Quia aliter Spiritus assumpsit creaturam, in qua apparuit, aliter Filius. Nam Filius accepit per unionem, Spiritus vero non. Filius enim accepit hominem ita, ut fieret homo ; Spiritus vero sanctus non ita accepit columbam, ut fieret columba. De hoc Augustinus 2. *lib. de Trin.* ait : « Ideo nusquam scriptum est, quod Deus Pater major sit Spiritu sancto, vel Spiritus sanctus minor Patre, quia non sic est assumpta creatura, in qua appareret Spiritus sanctus, sicut assumptus est Filius hominis, in qua forma ipsius Verbi Dei persona præsentaretur, non ut haberet Verbum Dei, sicut alii sancti Sapientes, sed quod ipsum Verbum erat. Aliud est enim *Verbum in carne*, aliud *Verbum caro*, id est, aliud est Verbum in homine, aliud Verbum homo. *Caro* enim pro *homine* posita est in eo quod ait : *Verbum caro factum est.* Non ergo sic est assumpta creatura, in qua apparuit Spiritus sanctus, sicut assumpta est caro illa et humana forma ex Virgine Maria. Non enim columbam vel illum flatum vel illum ignem beatificavit sibique in unitatem personæ conjunxit in æternum. » Ex prædictis aperte ostensum est, secundum quid Filius dicatur minor Patre, et quare Filius dicatur minor Patre, et non Spiritus sanctus.

Filio. bat. c. 19. — c. 6. — Joan. 1. b.

Quod Filius secundum quod homo non modo Patre, sed Spiritu sancto etiam minor est.

D. Notandum autem, quod Filius, secundum quod homo factus est, non tantum Patre, sed Spiritu sancto et etiam seipso minor dicitur. Et quod etiam seipso minor dicatur secundum forman servi, Augustinus ostendit I. *lib. de Trinit.* dicens : « Erraverunt homines, ea quæ de Christo secundum hominem dicta sunt, ad ejus substantiam, quæ sempiterna est, transferentes, sicut illud quod ipse Dominus ait : *Pater major me est;* quod propter formam servi Veritas dicit, secundum quem modum etiam seipso minor est Filius. Quomodo enim non etiam seipso minor factus est, qui *seipsum exinanivit, formam servi accipiens?*

Aug. c. 7. 8. et 11. — Joan. 14. d. — Phil. 2. a.

Non enim sic accepit formam servi, ut amitteret formam Dei, in qua erat æqualis Patri. In forma ergo Dei, Unigenitus Patris æqualis est Patri. In forma servi etiam seipso minor est. Non ergo immerito Scriptura dicit utrumque, scilicet et æqualem Patri Filium, et Patrem majorem Filio; illud enim propter Dei formam, hoc autem propter formam servi intelligitur. » De hoc eodem 2. *lib. de Trinitate*, Augustinus ait : « Dei Filius est æqualis Patri secundum Dei formam, in qua est, et minor Patre secundum formam servi, quam accepit, in qua non modo Patre, sed etiam Spiritu sancto, nec hoc tantum, sed etiam seipso minor inventus est ». « Propter quam, ut idem in Epistola ad Maximum ait : « Non tantum Patre, sed etiam seipso et Spiritu sancto minor factus est et etiam *minoratus paulo minus ab Angelis* ». « Est ergo Dei Filius, ut ipse ait 1. *libro de Trinitate*, Deo Patri natura æqualis, habitu minor, id est, in forma servi, quam accepit. » His auctoritatibus aperte ostenditur Filius secundum formam servi minor Patre et seipso et Spiritu sancto.

Cap. 1. et similiter de verbis Domini, serm. 58. Tom. 2. epist. 16 ad Maximinum medicum, quæ incipit : Domino eximio. Cap. 7.

Hilarius aliter dicit, scilicet quod Pater sit major, nec Filius tamen minor.

E. Hilarius autem dicere videtur, quod Pater sit major Filio, nec tamen Filius sit minor Patre. Pater enim dicitur major propter auctoritatem, quia in eo est auctoritas generationis, secundum quam dicit: *Pater major me est*; et Apostolus : *Donavit ei nomen quod est super omne nomen*. Cum ergo ait : *Pater major est me*, hoc est ac si diceret, donavit mihi nomen. « Si igitur, inquit Hilarius 9. *lib. de Trinit.* donantis auctoritate Pater major est, nunquid per doni concessionem minor Filius est? Major itaque donans est, sed minor jam non est, cui unum esse donatur; ait enim : *Ego et Pater unum sumus*. Si non hoc donatur Jesu, ut confitendus sit in gloria Dei Patris, minor Patre est. Si autem in eâ gloria donatur ei esse, qua Pater est, habes et in donantis auctoritate, quia major est, et in donati concessione, quia unum sunt. Major itaque Pater Filio est, et plane major, cui tantum donat esse, quantus est ipse; cui innascibilitatis esse imaginem sacramento nativitatis impertit, quem ex se in forma sua generat. » Audisti, lector, quid super hoc dicat Hilarius, cujus verba, ubicumque occurrerint, diligenter nota pieque intellige.

Joan. 14. Philip. 2. 6. Hilar. post libri medium. Joan. 1. f. Hilar. ibid.

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum a conveniat Spiritui sancto visibilis missio?

Alensis 1. *p.* 74. *m.* 1. *et* 2. D. Thom. 1. *p. q.* 43. *art.* 7. *et* 3. *p. q.* 39. *art.* 7. Richard. *hic q.* 1. 2. 3. 4. 5. D. Bonav. *q.* 1. 2. 3. Durand. *q.* 3. Suar. 1. *p. tract.* 3. *lib.* 12. c. 6. Vasq. 1. *p. d.* 170.

1. Videtur quod non. Augustinus 4. *de Trinitat. cap.* 9. et ponitur in littera : *Fateamur Filium minorem factum, et in tantum minorem in quantum factum, et in tantum factum*

Hæc distinctio fere tota est ex Reportatis, sed in aliis dicitur quæstio Cancellarii. Argum. 1

in quantum missum ; igitur Filius est hic, qui est sic missus visibiliter, quia de illo ibi loquitur, quod sic est minor ; igitur si Spiritus sanctus sic mitteretur a Patre et Filio, esset minor Patre et Filio, quod non conceditur.

g. 2. Item, si Spiritus sanctus mitteretur visibiliter, aut concurrit cum ea missione revelatio interior, aut non. Si non, frustra fieret missio exterior in aliquo visibili signo, quia tunc ad nihil esset utilis. Si autem concurrat revelatio interior, tunc frustra fieret missio vel apparitio exterior visibilis, quia tale signum sensibile exterius distraheret a revelatione interiori, cum occupatio circa exteriora distrahat intellectum ab interiori consideratione.

) ad p. Contra est Magister in littera, et allegat Augustinum et Joan. 14. c. *Cum venerit ille paraclitus veritatis ;* et iterum ibidem : *Si enim abiero, mittam vobis eum,* ubi loquitur de missione temporali.

SUPPLEMENTUM R. P. F. JOANNIS PONCII.

(a) *Utrum conveniat Spiritui sancto visibilis missio?* Hæc quæstio non videtur esse ex scripto Oxoniensi, sed addita ex Reportatis; sic enim notatur in margine editionis Antverpianæ recentioris, et in editione Veneta anni 1617. in qua etiam dicitur in nullo scripto Oxoniensi eam reperiri, absque scilicet signo additionis. Et hac de causa Lychetus ac Tartaretus eam non exposuerunt, quia tamen communiter jam in illo scripto Oxoniensi imprimitur, et est sine dubio Scoti, qui aliam non movit supra hanc distinctionem decimam sextam, exponenda videbatur. Itaque propositis duabus rationibus pro parte negativa, et una pro affirmativa, resolvit Doctor quæstionem affirmative, et solvit rationes duas in oppositum propositas.

SCHOLIUM.

Respondetur affirmative, quia hæc missio tantum superaddit missioni invisibili, de qua dist. præced. quod fiat mediante signo visibili, quomodo contigit quando Christus fuit baptizatus, Matth. 3. et in ejus transfiguratione, Matth. 17. et quando insufflavit Apostolis, Joan. 20. et quando descendit in linguis igneis, Act. 2.

Respondeo (a) cum personam mitti, sit eam manifestari procedere, ut patet alibi quæstione præcedente, missio passiva visibilis est cum signo sensibili cognosci personam procedere, quod quidem signum oportet esse conveniens ad manifestandum suam processionem ; ergo cum Spiritus sanctus possit manifestari procedere signo sensibili conveniente suæ processioni, sequitur quod Spiritus sanctus poterit visibiliter mitti. De missione vero sensibili Filii, quæ fuit per incarnationem, dicetur in tertio libro. 2. Mitti quid sit? dist. 1.

Ad primam rationem dicendum (b), quod non est simile, quia Spiritus sanctus non unit sibi naturam signi sensibilis, quo ipsius processio manifestetur, et ideo non oportet quod illa, quæ conveniunt naturæ talis signi, conveniant Spiritui sancto ; sed Filius univit sibi naturam humanam in una persona, et ideo quæ dicuntur de ista natura, vere dicuntur Ad arg. 1.

de divino supposito sustentificante illam naturam. Unde Filius potest dici minor Patre ratione naturæ assumptæ ; non sic autem Spiritus sanctus, quia non habet in tali natura esse speciali modo nisi sicut in signo. Et concedo (c) quod frustra esset revelatio exterior, nisi concurreret illustratio interior et revelatio talis, quia illa apparitio exterior non est, nisi quoddam signum sensibile repræsentans tale significatum ex institutione humana ad placitum, et non ex natura, quæ æque posset quantum est ex se aliud significare, sicut illud, si placeret instituenti, et si non esset revelatio interior, non cognosceretur per talem apparitionem exteriorem. Non enim potest signum sensibile ex institutione cognosci, quod significet ex ratione repræsentantis vel repræsentativi, nisi cognoscatur repræsentatum per tale repræsentativum.

Ad 2. Ad probationem dico, quod licet intellectus distrahatur ab intelligendo, quando occupatur sensus circa sua sensibilia alia a suo intelligibili, quod tunc intelligit, quia sic potentiæ se invicem impediunt, nec mutuo se juvant in actibus, tamen quando sensus occupantur circa singulare sensibile, cujus universale per speciem intelligitur, ut videlicet quando sensus sentit illud objectum quod phantasiatur, et intellectus intelligit, non distrahitur tunc intellectus, sed maxime confortatur. Quia tunc potentiæ circa idem objectum sibi administrant ejus præsentiam, ut a qualibet secundum ejus proportionem apprehendatur. Hoc patet in exemplo, quando volumus colere Christum et passioni ejus compati, facilius eam contemplamur, si imaginem crucifixi frequentius intuemur, et ex tali intuitione talis species in phantasia generatur. Et hoc totum est modo propter ordinem naturalem potentiarum primarum in agendo. Prophetæ vero erant distracti per sensibilia, nec eos sensibilia multum juvabant ad prophetiam, quia non erant eis convenientia. Nam talia parum faciunt ad revelationem, quæ est de his, quæ *nec oculus vidit, nec auris audivit*, etc. quæ hominibus enarrare non licet, secundum Apostolum I. *Corinth.* 2. Sed erat aliquod sensibile eis præsens in imaginatione, quia ut communiter omnes Prophetæ erant multum imaginarii. Patet per Augustinum 12. *super Gen.* Erant ergo multum distracti, quando occupabant se in exterioribus sensibus ; quare, etc.

Quomodo sensibilia distrahunt, vel confortant intellectum.

Isaiæ 64. I. Cor. 2.

COMMENTARIUS.

(a) *Respondeo cum personam*, etc. Quamvis supponere hic cum ipso Doctore possemus ex quæstione præcedenti, quid sit missio, tamen non erit abs re aliqua hic de natura missionis ut sic, convenienti divinis personis adjungere pro majori claritate et hujus, et præcedentis etiam distinctionis et quæstionis. Itaque licet certum sit aliquas saltem personas divinas mittere alias personas, et consequenter aliquas ab aliis mitti, quia id habetur in Scriptura Joan. 8. *Ego, et qui misit me Pater, et* 15. *Cum autem venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre.* Conformiter ad quod etiam Patres frequenter de missione perso-

2. *Supplem. Poncii.*

Missio convenit personis divinis.

narum agunt, et Theologi communiter in materia de Trinitate; nihilominus non adeo convenitur in explicando, in quonam consistat missio hæc, aut quibus competat mittere, quibus mitti. Sed id absque controversia est, missionem, ut dicitur formaliter de divinis personis, quatenus divinæ sunt, non importare posse imperfectiones, quas habet connexas missio, quæ reperitur inter creaturas, et significat egressum alicujus creaturæ ab alia ad aliquem terminum, qui egressus fit semper mediante motu locali rei missæ, et involvit etiam, ut plurimum, alias mutationes, tam missi quam mittentis, distinctionemque naturæ inter utrumque. Unde factum, ut ex eo quod dicatur Filius mitti a Patre in Scriptura, hæretici Ariani intulerint Filium esse minorem et imperfectionem Patre, atque adeo creaturam, in hoc decepti, quod missionem passivam attributam Filio intellexerint de missione admixta imperfectionibus aliquibus, quales semper videbant annexas missionibus creaturarum, cum tamen, ut dixi, sic missio Filii, quatenus Deus est, accipi nec debeat nec possit. Quamvis si consideraretur Filius ut homo per communicationem idiomatum, posset etiam dici missus missione involvente imperfectiones tales, sicut alia prædicata imperfectionem involventia dicuntur de ipso, ut flagellari, crucifigi, mori, quæ aliter quam per communicationem idiomatum de ea dici cum veritate non possent. Quando ergo dicitur Filius divinus, ut secunda persona divina, secundum se formaliter mitti, hoc non debet intelligi de missione involvente tales aut ullas imperfectiones, sed de missione aliqua alia habente aliquam proportionem aut similitudinem cum missionibus illis imperfectis creaturarum, cujus missionis hîc indagamus naturam.

issio interveniens in r creatuis involvit nperfectines.

æretici ex issione Fii arguent minoritem ejus.

3. Prima sententia de divinarum personarum formali et propria missione sententia, quam suppressis auctoribus refert Magister *dist.* 15. et Suarez 12. *de Trinitate, cap.* 1. est, quod missio divinarum personarum consistat in æterna earum processione. Hoc autem supposito, non esset difficultas quibus personis conveniret mittere aut mitti; patet enim quod solus Pater mitteret Filium, et Pater ac Filius mitteret Spiritum sanctum; unde essent duæ personæ mittentes ut Pater ac Filius, duæ missæ ut Filius ac Spiritus sanctus, una mittens et non missa, ut Pater, una missa et non mittens, ut Spiritus sanctus, et una denique missa et mittens, ut Filius. Hæc sententia fundari posset in Cyrillo Alexandrino *lib.* 4. *in Joannem, cap.* 42. ubi loquens de missione Filii: *Non servilis,* inquit, *hæc missio est, quamvis ita dici possit, quia formam servi accepit, sed mittitur etiam ut Verbum ex mente, et splendor ex Sole.* Quibus verbis innuit Filium dici missum, non solum quatenus incarnatus temporaliter, sed quatenus æternaliter procedens, ut Verbum ex mente Patris; ergo æterna Filii processio potest secundum Cyrillum dici missio. Confirmatur auctoritate S. Gregorii *homil.* 26. *in Evang.* quia cum fecisset mentionem de missione temporali, subjungit: *Quamvis mitti etiam juxta naturam divinitatis possit intelligi,* (scilicet Filius) *eo enim ipso Filius a Patre mitti dicitur, quo a Patre generatur.* Item Augustini 4. de Trinit. 20. *Filius mittitur, non quia minor, sed quia emanatio quædam claritatis Dei sincera.* Et

Prima sententia de missionis divinæ natura.

Probatio hujus sententiæ.

Confirmatio ejusdem.

Hilarii 8. de Trinitate dicentis, Spiritum sanctum mitti a Filio, nihil esse aliud quam ab illo accipere *esse*. Deinde sicut arbor dicitur mittere flores, quos in se producit, cur non possit seclusis imperfectionibus, quæ in missione florum ab arbore reperitur, Filius dici missus a Patre, quatenus ab ipso procedit? Itaque mihi videtur hanc primam sententiam, quatenus præcise dicit æternam processionem personarum divinarum esse missionem earum, esse satis convenientem, modo non excludat aliam missionem earum, nec intelligatur de illa missione, qua dicitur Filius mitti in mundum a Patre, *Galat.* 4. aut Spiritum sanctum a Filio, *Joannis* 15. Nec satis impugnatur a Suarez supra objiciente illum locum ad Galat. 4. *Postquam venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum.* Et verba Augustini 4. de Trinitate 20. *Non eo ipso quod de Patre natus missus dicitur Filius, sed vel eo quod apparuit huic mundo Verbum caro factum, vel quod ex tempore cujusque mente percipitur;* ergo missio divinarum personarum addit aliquid supra æternam generationem. Hæc, inquam, non sufficienter impugnant illam sententiam, facile enim respondetur distinguendo consequens; missio aliqua, transeat; missio omnis, negatur. Nec quando negat Augustinus eo missum a Patre Filium, quod ab ipso natus sit, sensus esse debet, quod eo non sit missus, sed quod eo solo non sit missus, sicut expresse loquitur Cyrillus; aut quod non eo missus dicatur ullo modo in locis Scripturæ, quibus dicitur missus in mundum, aut ad homines. Magis faceret contra hanc sententiam quod missio videatur involvere respectum ad locum aut rem, ad quam quid mittitur, qualis respectus non involvitur in processione ad intra præcise. Sed facile respondetur, non omnem missionem, qua missio est, includere hujusmodi respectum; neque enim quando arbor dicitur mittere flores, significatur talis respectus, sed præcise egressum florum ab arbore.

Non est inconveniens quod productio divinarum personarum sit aliqua missio earum.

Impugnatio Suarezii.

Rejicitur.

Alia impugnatio.

Rejicitur.

Secunda sententia quam Suarez ibidem refert nomine Magistri, est, quod missio personarum divinarum consistit in operatione alicujus temporalis effectus; et quamvis non explicet Suarez in quanam, tamen certum est quod non intenderit Magister quod consisteret in quacumque operatione ad extra, alioquin diceretur mitti Filius ex eo quod productus esset mundus, quod est ridiculum. Itaque intellexit sine dubio Magister quod missio personæ consisteret in aliqua determinata operatione ad extra, per quam scilicet communicaretur persona, quæ mitti dicitur; et cum neget Patrem mitti propter auctoritatem Augustini 2. de Trinit. cap. 5. dicentis: *Pater enim solus nusquam legitur missus, sed Filius et Spiritus sanctus,* videtur sufficienter significare quod ut mittatur aliqua persona, non sufficit solum quod fiat aliqua operatio ad extra, per quam persona communicetur, quia alias per charitatem infusam cordibus justorum, non solum Spiritus sanctus et Filius, sed etiam Pater ipsis communicatur, juxta illud Joan. 14. *Ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus,* et consequenter posset dici missus, si id solum sufficeret. Unde vere sentire mihi videtur, quod missio consistat in operatione aliqua, per quam communicatur persona ab alia ad intra procedens, sic ut missio personæ dicat et communicationem externam ejus, 4.

Secunda sententia de natura missionis.

et processionem ad intra personæ, quæ dicitur mitti.

Quia vero ulterius affirmat Magister tres personas mittere quamcumque personam quæ mittitur, et consequenter Spiritum sanctum mittere se et Filium, sicut et Filius mittit se et Spiritum sanctum : Propterea videtur sentire quod *mittere* non connotet, aut dicat productionem activam in mittente, sicut *mitti* connotat aut dicit productionem passivam in persona missa, sed quod dicat præcise ipsammet operationem ad extra, per quam communicatur persona missa, ut illa operatio provenit effective a persona divina; et propterea quia effective provenit a personis omnibus divinis, merito omnes personæ divinæ mittere dicuntur quamcumque, quæ mittitur, personam.

5. ...s sen... ...æmis... ...ententiæ.

Itaque sententia Magistri est, missionem temporalem personæ divinæ consistere in operatione aliqua temporali, per quam temporaliter communicatur, et apparet persona ad intra producta ubi ante non apparebat; sic ut *mitti* nihil aliud sit quam personam productam de novo communicari, *mittere* vero sit, personam productam communicare; unde nulla persona mitti potest, quæ non producitur, persona vero, quæ non producit, potest mittere, quia potest communicare personam productam temporaliter.

...cunda ...entia est ...abilis.

Hæc sententia hoc modo explicata satis est probabilis et commoda, eamque amplecti videtur D. Thomas non solum *dist.* 15. *quæst.* 3. *art.* 1. ut ipse Suarez fatetur, sed etiam 1. *part. quæst.* 43. *art.* 1. quod Suarez negat. Præterea eam sequitur D. Bonaventura 1. *dist.* 15. 1. *part. quæst.* 3. Gabriel et antiquiores, ac præsertim Scotus *quæstione præcedenti*. Probatur autem, quia secundum omnes, Incarnatio est missio temporalis Filii, et apparitio Spiritus sancti in specie linguarum supra Apostolos est missio Spiritus sancti; sed Incarnatio est operatio temporalis per quam communicabatur persona producta, nempe Verbum æternum, et apparuit ubi ante non apparebat; et idem est de apparitione Spiritus sancti in linguis, ergo missio potest bene prædicto modo explicari. Confirmatur, quotiescumque fit talis communicatio fit missio, et nunquam fit missio quin sit talis communicatio; ergo missio potest commode dici talis communicatio.

Probatio. Incarnatio est missio temporalis Filii.

Objectio 1.

Contra hanc sententiam objicit Suarez primo quod sequeretur potius ipsam operationem aut effectum per eam productum mitti quam personam divinam. Sed nescio prorsus unde id sequeretur, si enim mediante aliqua operatione aut effectu a se producto constitueret quis alium in loco quo non fuit ante, cur non diceretur iste alius mitti in illum locum; imo de facto quando mittimus aliquod corpus in locum aliquem, hoc facimus mediante operatione, qua producimus *ubi* intrinsecum istius corporis, quo formaliter constituitur in illo loco quo missum est.

Responsio.

Objectio 2.

Objicies præterea non explicari egressum missi a mittente per illam sententiam, sed ille egressus significatur per missionem, saltem partialiter; ergo. Respondeo distinguendo majorem, egressum missi a mittente quoad suum *esse* proprium et simpliciter, concedo majorem, et nego illum egressum ullo modo importari per missionem, alioquin non posset quis lapidem ab alio productum mittere ad

aliquem locum ; egressum missia mittente quoad illam communicationem novam ipsius, nego majorem ; et ille egressus a mittente est, qui solummodo significatur per missionem. Quamvis enim secundum Magistrum et omnes, qui negant Patrem mitti posse, involvatur in missione personarum productio earum realis ad intra, tamen non involvitur quod illa productio debeat esse a mittente, alias Spiritus sanctus non posset mittere.

6. Sententia 3. Tertia sententia est ipsius Suarez supra, et Vasquez *disp.* 170. *cap.* 2. tenentium missionem divinæ personæ esse processionem ipsius ad intra cum connotatione temporalis effectus. Pro hac citant S. Thomam 1. *part. supra*, Cajetanum et alios Thomistas, qui tamen nullo modo favent; nam quamvis dicant missionem importare et processionem ad intra, et operationem ad extra, non dicunt tamen illam consistere in processione ad intra cum connotatione productionis ad extra. Impugnatur. Nec possunt id dicere congrue de missione temporali, de qua loquimur, quæ potius consistit in operatione ad extra cum connotatione processionis ad intra, ut tenet præcedens sententia; quia missio formaliter potius consistere debet in illo quod fit a mittente, tum tantum quando formaliter mittit, quam in illo quod tum non fit ab ipso, sed operatio ad extra est quæ tum tantum fit, non vero processio ad intra; ergo potius formaliter consistit missio temporalis in operatione ad extra quam in processione ad intra.

Fundamentum 1. Suarez. Rejicitur. Nec fundamenta Suarez sunt ullius momenti. Primo adducit quasdam auctoritates, quibus tamen vel nihil aliud concluditur quam quod processio æterna sit missio, quamvis non temporalis, juxta primam sententiam; vel certe non concluditur, nisi ad missionem temporalem prærequiri processionem ad intra, quod fatetur præcedens sententia, licet non in sensu Suarez, qui requirit ad missionem processionem a mittente, quod Magister non requirit. Secundo adducit rationem, quia scilicet missio dicit egressum a mittente. Sed paulo ante responsum est, si loquatur de egressu simpliciter ipsius rei missæ quoad suum *esse* simpliciter, id esse falsum ; si de egressu quoad apparitionem temporalem aut communicationem, transeat, sed nihil favet Suarez. Quod si etiam requireretur talis egressus quoad *esse* simpliciter personæ missæ, non tamen tanquam ratio formalis missionis, sed tanquam conditio prærequisita. Per quod patet etiam ad fundamenta Vasquez. (2. Fundamentum ejus rejicitur.)

7. Sententia. Quarta sententia est, quod missio temporalis personæ consistat in communicatione temporali personæ procedentis a persona mittente quoad suum *esse* reale. Hæc distinguitur a sententia Magistri, quatenus requirit tanquam conditionem necessariam ad hoc ut persona mittatur, quod procedat a persona mittente, quod Magister non requirit, exigens tantum quod procedat ab aliqua persona. Hanc sententiam probabilem existimat Scotus quæstione præcedenti, *num.* 4 et fortassis in re intenditur a Suarez ac Vasquez; expresse autem eam docet Aversa *quæst.* 43. *sect.* 1. qui pro ea citat aliquos Patres, qui tamen parum omnino favent.

Probatio Aversæ. Probat Aversa ex ipsa vi hujus nominis *missio*, quod denotat exitum quemdam missi a mittente, et auctoritatem quamdam mittentis supra mis-

sum; sed non potest considerari alius exitus unius personæ divinæ ab alia, nisi secundum processionem ab ipsa, nec etiam auctoritatem unius supra alteram, nisi quatenus ipsam producit; ergo missio necessario involvit processionem a mittente.

ıgnatur. Verum hæc ratio satis infirma est: nam omnino falsum est quod missio præ se ferat alium exitum missi a mittente, aut auctoritatem mittentis supra missum ex vi sua, quam communicationem ipsius missi factam a mittente; eo enim ipso quo potest quis communicare lapidem alicui, cui antea non erat communicatus, aut efficere ut sit in loco in quo ante non erat, dici potest et communiter dicitur mittere lapidem, quamvis lapis non procedat ab ipso quoad *esse* reale proprium, et simpliciter lapidis, nec ipse habeat ullam auctoritatem supra illud *esse* proprium lapidis, imo et quamvis lapis produceret illum et haberet auctoritatem supra eum.

8. ·obatio Scoti. Melius ergo Scotus probat hanc sententiam secundum ipsum Magistrum et alios, communiter requiritur ad missionem personæ divinæ quod sit producta, ita ut nulla possit mitti, quæ non sit producta et hinc negatur Pater mitti posse. Sed non est potior ratio, cur, ut mitteretur persona, requiratur conditio productionis passivæ, quam quod in mittente requiratur conditio productionis activæ; ergo missio involvit productionem activam in mittente, non minus quam passivam in persona missa. Sic intelligo discursum Scoti quæstione præcedenti, num. 3. § *Præterea mittere et mitti.*

›batio 2. usdem. Probatur etiam ex Scoto eodem num. § *Contra istam.* Persona missa ut missa, non debet dicere necessario ullum respectum, nisi ad terminum cui mittitur vel ad mittentem; ergo si dicit respectum productionis passivæ, vel terminus illius respectus erit illud ad quod mittitur, vel persona a qua mittitur; sed non est illud ad quod mittitur, ut patet, quia alias persona divina missa ad creaturas produceretur ab ipsis; ergo debet esse persona a qua mittitur, et consequenter persona mittens debet esse producens personam missam.

Confirmatur, quia nulla potest assignari ratio cur respectus productionis passivæ requiratur in persona divina missa, nisi quia requireretur productio activa in mittente; nec consequenter potest dari ratio cur Pater æternus non mitteretur, si mediante operatione communi totius Trinitatis incarnaretur, quemadmodum Filius incarnatus est, ut optime fieri posset; sed est absurdum quod mitteretur in tali casu, quia secundum Augustinum 4. Trinit. cap. 20. *Si voluisset etiam Deus Pater, per subjectam creaturam visibiliter appareret, absurdissime tamen, aut a Filio, quem genuit, aut a Spiritu sancto, qui de illo procedit, missus diceretur; congruenter autem ille missus dicitur, qui in carne apparuit, misisse autem eum, qui in carne non apparuit.*

Confirmatur secundo, quia in missione creata, ubi non requiritur productio activa rei missæ quoad proprium *esse* in mittente, sicut revera non requiritur sæpissime, cum res producta realiter ab alia possit illam alteram rem mittere, ut patet in Filio, qui posset mittere suum Patrem; in hujusmodi, inquam, missione non requiritur productio passiva in re missa ad hoc ut sit missa; unde si lapis aliquis parvus per impossibile esset a nullo

productus et necessario ab æterno existens, adhuc posset ab aliquo mitti ab uno loco in alium, ut patet. Et quamvis requiratur de facto in re missa quod sit producta, hoc tamen non requiritur formaliter ut sit missa sed ut sit existens. Per hæc maxime infirmatur sententia Magistri, et colligitur probabilitas hujus sententiæ quam tradit Scotus *quæstione præcedenti*, *num*. 4. et secundum eam duæ erunt tantum personæ mittentes, nimirum Pater et Filius, duæ missæ Filius et Spiritus sanctus, una mittens non missa, nempe Pater; una missa non mittens, nempe Spiritus sanctus; una mittens et missa, nempe Filius; nulla mittens se aut missa a se, sicut etiam contingit juxta primam sententiam.

9. Objectio 1. contra præmissam sententiam

Sed contra hanc sententiam duæ præcipuæ difficultates occurrunt, una ex auctoritate Patrum, nam S. Augustinus 2. *de Trinit*. 5. attribuit missionem Filii Spiritui sancto: *Misit*, inquit, *Deus Filium suum*, *factum ex muliere*, *ubi satis ostendit eo ipso missum Filium quo factum ex muliere. Proinde mittia Patre sine Spiritu sancto non potuit*, *quia Pater intelligitur misisse eum cum fecit ex fœmina*, *quod utique non fecit sine Spiritu sancto*. Item Ambrosius lib. 2. de Spiritu sancto: *Quis est qui dicit*: *me misit Dominus et Spiritus ejus*, *nisi qui venit a Patre*, *ut salvos faceret peccatores, id est*, *Christus*? *ergo et Pater Filium misit et Spiritus sanctus*. Item idem Ambrosius *ibid*. rursus: *Datus est a Patre ut Isaias dicit*: *Puer natus est nobis*, *et Filius datus est nobis*. *Datus est audeo dicere et a Spiritu Sancto*, *quia et a Spiritu sancto missus est*. *Dicit enim Filius Dei Spiritus Domini super me*, *propter quod unxit me*, *evangelizare pauperibus misit me*. Item, Concilium Toletanum II. in confessione fidei: *Filius missus non solum a Patre*, *sed a Spiritu sancto credendus est in eo*, *quod per Prophetam dicitur*, *et nunc Deus misit me*, *et Spiritus ejus*. Nec hæc restringenda sunt ad Filium quoad humanitatem; tum quia gratis id diceretur; tum quia ex discursu Augustini maxime patet eum loqui de Filio quatenus persona divina, et sic antiquiores ipsum et Ambrosium intellexerunt. Unde et Scotus bene *quæst. præcedenti num*. 5. ait, postquam proposuisset illam expositionem de Filio, ut homo et incarnatus: *Auctoritates Augustini videntur sonare non tantum de Christo homine*, *sed de Verbo*, *eo misso*, *quia incarnando*, *sicut ipse*, scilicet Augustinus, *dicit*.

Dices cum Vasquez et Suarez, si illæ auctoritates intelligerentur de Christo non quoad humanitatem, non posset probari contra Græcos quod Spiritus sanctus procederet a Filio, ex eo quod dicatur missus a Filio, sed hoc est absurdum. Respondeo, negando minorem, nam cum Magister, D. Thomas et alii plures Theologi dicant Filium, quatenus persona divina, missum a Spiritu sancto, quamvis non procedat ab illo; non male sane Græci similiter negarent ex hoc præcise sequi Spiritum sanctum procedere a Filio quod dicatur ab ipso missus, ut bene advertit Aversa supra; nec propterea desunt aliæ auctoritates et rationes, quibus convincantur. Replica. Responsio.

10. Responsio Aversa ad prædictas auctoritates.

Propter has auctoritates concedit Aversa missionem dari duplicem: unam propriam, quæ exigit productionem personæ missæ a mittente; et de hac non loquuntur hæ auctoritates,

cum certum sit Spiritum sanctum non posse mittere Filium tali missione, quandoquidem Filius ab ipso non procedat. Alteram impropriam, quæ hoc non arguit, sed solum quod persona communicetur temporaliter aliis absque speciali modo ; et de hac missione intelligit prædictas auctoritates et Magistrum, eosque qui ejus sententiam tuentur.

pugnatur. Sed contra hoc facit altera difficultas, quod non possit assignari ratio, cur missio proprie dicta requirat productionem activam in persona mittente, aut passivam in persona missa quoad proprium *esse* ejus; quemadmodum enim lapis possit ab aliquo proprie mitti, quamvis nec ab ipso, nec ab alio produceretur quoad *esse* reale ejus, per hoc solum quod produceretur *ubi* ipsius in alio loco de novo, cur non posset similiter una persona mitti ab alia per hoc quod produceret de novo aliquid, mediante quo communicaretur illa persona alicui, cui ante non communicabatur, verbi gratia, cur Pater non posset mitti a Spiritu sancto per hoc quod Spiritus sanctus produceret unionem hypostaticam, qua mediante Pater fieret

entia 5. homo et appareret hominibus? Propter hoc posset esse alia sententia in hac re, quæ negaret requiri ad missionem proprie dictam processionem personæ missæ quoad *esse* reale, quæ sane sententia esset facilis, nec haberet aliam difficultatem quam quod dicat Augustinus non solum non legi Patrem missum, cum tamen communicetur de novo per gratiam justis, et apparuerit olim Patribus, sed etiam. 4. *de Trinit. cap.* 20. asserat quod absurdissime diceretur a Filio missus quamvis incarnaretur. Ad hoc tamen responderi posset, quod loquatur Augustinus non de missione quacumque proprie dicta, sed de missione tali quali Pater ipse de facto misit Filium, et Pater ac Filius Spiritum sanctum, hoc est de missione quasi auctoritativa, involvente non solum auctoritatem super missum, quantum ad communicationem ejus, sed etiam quantum ad *esse* proprium ejus.

Itaque juxta hoc duplex admittenda est missio et utraque propria: una auctoritativa, qua mediante et producitur persona missa quoad *esse* reale et communicatur aliis, et hæc involvit processionem realem admittentem, juxta sententiam quartam. Altera, non ita auctoritativa, qua mediante fit communicatio tantum alii rei missæ, et hoc non involvit processionem personæ missæ, nec a mittente, nec ab alia, potestque per eam quælibet persona divina mitti et mittere juxta hanc ultimam sententiam. 11. Duplex missio propria.

Alia missionis acceptio. Aliam adhuc insinuat Scotus *quæstione præcedenti, num.* 2. acceptionem *missionis* quam supponit in quæstione præsenti ; et est quod *missio* sit manifestatio processionis personæ, ita scilicet ut *mitti* sit manifestari personam procedere, quod non convenit omnibus personis, sed solis productis, nempe Filio et Spiritui sancto ; *mittere* vero sit manifestare personam procedere quod convenire potest omnibus personis. Hanc acceptionem *missionis* colligit Doctor ex Augustino 4. *de Trinit.* 20. dicente : *Mitti est de Filio cognoscere quod a Patre est ;* et hoc modo explicat ac probabilem putat sententiam Magistri, requirentem in persona missa productionem, non tamen ab omni mittente. Hæc explicatio cum fundetur in Augustino, non potest non esse pro-

babilis, non autem videtur mihi intelligenda sic: ut sufficiat ad hoc quod dicatur mitti persona divina quod cognoscatur ab alio procedere, alias quando Deus vellet revelare quod Filius a Patre procederet, diceretur mittere Filium; imo et quando unus homo revelaret alteri homini quod Filius procederet a Patre, et Spiritus sanctus a Filio, dicendus esset mittere Filium et Spiritum sanctum. Non sic ergo explicanda est, sed ita, ut mediante aliqua communicatione ipsius personæ missæ intelligatur ipsam procedere, unde missio erit talis communicatio personæ, ut colligatur per illam communicationem quod illa persona procedat ab alia.

12. His suppositis de natura missionis divinarum personarum, et reliquas, quæ de ea moveri solent, difficultates, et præsertim eam, quæ ex hac præsenti quæstione proponitur difficultas, facile erit expedire, circa quam conclusio Doctoris est affirmativa, nimirum convenire Spiritui sancto missionem visibilem. Probatur ratione Doctoris, missio passiva, juxta ultimum modum dicendi de missione supra propositum, est talis communicatio personæ alicujus, ut ea mediante possit cognosci personam missam procedere; ergo missio passiva visibilis est communicatio personæ mediante aliquo visibili effectu ex quo possit cognosci personam procedere, sed talis communicatio potest fieri respectu Spiritus sancti; ergo, etc. Probatur subsumptum, quia talis communicatio de facto fuit facta respectu Filii in ipsius Incarnatione; ergo potuit similiter fieri respectu Spiritus sancti a paritate rationis.

Spiritus sanctus est visibiliter missibilis.

Et hæc sane ratio probat possibilitatem missionis Spiritus sancti, non solum si accipiatur missio prædicto modo; sed quomodocumque accipitur missio visibilis, si competat Filio, ut manifestum est ex Scriptura competere, et ex Patribus pari modo sequitur manifeste missionem talem visibilem posse competere Spiritui sancto. At non propterea probatur quod de facto Spiritus sanctus missus sit visibiliter, unde hoc aliunde stabiliendum est hîc, relicta probatione missionis visibilis Filii factæ in Incarnatione, pro tertio Sententiarum. Probatur ergo de facto Spiritum sanctum missum fuisse visibiliter Joan. 1. *Vidi Spiritum descendentem quasi columbam de cælo*, et Act. 2. ubi describitur Spiritus sancti adventus ad discipulos in specie linguarum ignearum. Ex quibus locis habetur Spiritum sanctum communicatum fuisse in forma sensibili aliis, nimirum Christo in primo loco, et Apostolis in secundo. Et quandoquidem illa communicatio ipsius facta fuit a Patre et Filio, a quibus ipse ad intra procedit, sequitur illam communicationem ipsius habere rationem missionis secundum quamcumque acceptionem *missionis*; sive scilicet dicatur missio personæ consistere principaliter in processione ad intra cum connotatione alicujus effectus temporalis ad extra, mediante qua persona missa esset aliquo speciali modo ad extra ubi ante non fuit; sive dicatur consistere principaliter in communicatione temporali et connotatione processionis ad intra; sive dicatur processionem ad intra quæ connotatur in missione, debere esse a persona mittente; sive dicatur requiri quidem processionem ad intra, sed eam non debere esse necessario a mittente; sive denique dicatur nullo modo requiri necessario illam

Spiritus sanctus de facto fuit missus visibiliter.

processionem; quidquid, inquam, ex his dicatur, patet communicationem Spiritus sancti prædictam habere veram rationem missionis.

13. Objectio.

Objicies, ut una persona divina temporaliter mittatur missione visibili, oportet eam speciali aliquo modo apparere in loco in quo ad alios missa dicitur, quo modo ipsa ante sic non fuit, cum non dicebatur missa, et quo modo etiam personæ aliæ mittentes, quæ tum missæ non dicuntur, in eo loco illis aliis, nec apparent, nec communicantur. Sed non videtur in die Pentecostes Spiritum sanctum apparuisse aut communicatum fuisse discipulis alio modo quam ante; aut quam apparuit tum, et communicabatur Filius, qui tamen tum non mittebatur; ergo tum non erat missus Spiritus sanctus visibiliter. Et idem argumentum potest fieri de missione ipsius quacumque alia vice, est enim eadem ratio. Probatur minor, quia nulla speciali ratione Spiritus sanctus conjungebatur istis linguis qua non conjungebantur Pater et Filius, omnes enim merito negant, præter unum Tertullianum *lib. de carne Christi, cap.* 3. quod assumpserat Spiritus columbam in qua descendit super Filium, aut linguas, in quibus descendebat super Apostolos, hypostatice, sicut assumpsit Filius naturam humanam in Incarnatione. At non potest cogitari, qua alia speciali ratione conjungeretur istis linguis, qua Pater et Filius non conjungerentur, qui æque concurrebant et ad productionem ipsarum linguarum, et ad productionem cujuscumque effectus tum per eas in Apostolis producti, cum opera Trinitatis ad extra sint indivisa. Et si dicas hoc argumentum æque probare non dari missionem invisibilem Filii aut Spiritus sancti; nec ullam omnino missionem ullius ex illis posse dari, nisi missionem per unionem hypostaticam, quia in nulla alia missione potest magis haberi specialis conjunctio eorum cum operatione temporali, aut effectu ejus visibili aut invisibili, quam habetur conjunctio specialis Spiritus sancti cum linguis. Noster Corduba *quæst.* 41. concedit totum et asserit non fuisse missum Spiritum sanctum proprie et peculiariter, quasi ipse solus tum mitteretur, et non Filius, sed tantum appropriate, eo modo scilicet quo opera sapientiæ tribuuntur Filio, et opera potentiæ Patri, et opera bonitatis Spiritui sancto; et idem similiter docet de missione invisibili personarum quæ fit per gratiam sanctificantem. Imo Suarez, Aversa et alii dicunt, quando Filius aut Spiritus sanctus dicuntur mitti invisibiliter, unum ex ipsis non magis realiter mitti quam alterum, sed solum appropriate Spiritum sanctum dici mitti, quando communicatur aliquis effectus conducens ad amorem; Filium vero quando communicatur effectus aliquis conducens ad cognitionem, aut sapientiam.

Spiritus sanctus non assumpsit hypostatice linguas, aut columbam in quibus est missus.

Sententia Cordubæ non fuisse proprie missum Spiritum sanctum.

14. Responsio ad objectionem.

Respondeo negando minorem, ad cujus probationem dico Spiritum sanctum specialiter, et solum ex divinis personis mediantibus illis signis visibilibus communicatum, quatenus illa signa non ex natura sua intrinseca, sed eo modo, quo nomina ex instituto divino significabant Spiritum sanctum. Quemadmodum enim dicimus Spiritum sanctum esse sæpe in ore et corde alicujus, qui de ipso sæpe cogitat et loquitur, quia in corde et ore tales sæpe sunt cogitationes et verba significantia Spiritum sanctum, cur

similiter non posset dici Spiritus sanctus particulariter esse, ubi esset signum institutum ad ipsum repræsentandum. Itaque Spiritus sanctus non aliter dicitur visibiliter missus ad Apostolos, nisi quatenus mittebatur ad illos signum sensibile ex instituto significans et supponens pro Spiritu sancto, et habens etiam, quod fortassis ulterius requiritur, talem connexionem cum ipsa præsentia reali Spiritus sancti, ut, si ipse alias ratione immensitatis suæ non esset ibi præsens, ubi esset istud signum; et si etiam posset esse præsens, absque eo quod Pater aut Filius essent præsentes, ob institutionem et ordinationem particularem Dei, esset præsens posito illo signo. Qua ratione explicat Suarez præsentiam realem quam habent omnes tres personæ, ratione gratiæ sanctificantis, mediante qua invisibiliter mittitur Filius et Spiritus sanctus ad justum, et donatur ipsi Pater; qui etiam simul cum ipsis mitteretur si ad intra procederet, et non potest mitti propterea quod non sit sic procedens, potest tamen dari et donari.

Quomodo Spiritus sanctus sit missus visibiliter.

15. Quæritur autem hîc, an missio visibilis personæ facta mediante signo sensibili, habeat necessariam connexionem cum missione invisibili facta per gratiam sanctificantem? Et respondendum negative, neque enim est unde colligatur talis connexio; et certe quando missus fuit Spiritus sanctus in specie columbæ ad Christum, non contulit ipsi aliquam gratiam, qui semper a nativitate omni gratia ipsi competente plenus erat. Quod si dicatur missus tum Spiritus ad Joannem Baptistam, aut multitudinem ibi præsentem, nullum est indicium unde colligatur datam fuisse gratiam aliquam novam sanctificantem, aut Joanni, aut multitudini illi.

An missio visibilis habeat necessariam connexionem cum missione invisibili per gratiam. Responsio negativa.

Quæritur ulterius: Quoties missus est visibiliter Spiritus sanctus? Respondeo primo ipsum missum fuisse in specie columbæ, *Joannis* 1. Secundo sub specie nubis lucidæ, quæ apparebat in transfiguratione Domini, ut tenet cum Augustino *epist.* 102. S. Thomas 3. *part. quæst.* 45. Tertio quando post resurrectionem Christus intonuit ad discipulos et in eos insufflavit ac dixit eis: *Accipite Spiritum sanctum*, secundum eumdem Augustinum 4. *de Trinitate cap.* 20. Quarto in die Pentecostes in forma linguarum ignearum. Quinto satis probabiliter, quamvis non tam certo, quando in initio Ecclesiæ ad confirmandos fideles dabatur Spiritus sanctus per impositionem manuum Apostolorum; quod enim illa datio Spiritus sancti fieret mediante signo sensibili, innuunt verba Petri Actor. II. *Cecidit Spiritus sanctus super eos, sicut et in nos in initio.* Hæ sunt missiones visibiles, de quibus in Scriptura fit particularior mentio: an autem aliæ factæ sint, et incertum est, et scitu parum necessarium. 16.

Quoties missus visibiliter Spiritus sanctus.

Quinque missiones visibiles Spiritus sancti.

(b) *Ad primam rationem*, etc. Respondet ad argumenta principalia, quorum primum est, quod Filius, secundum Augustinum, dicatur minor Patre inquantum factus est, et in tantum factus in quantum missus missione visibili Incarnationis, in qua factus est; ergo si Spiritus sanctus missus fuisset visibiliter, esset minor Patre, sed hoc non admittitur; ergo nec admitti debet quod sit missus visibiliter. Respondeo negando consequentiam et assignando disparitatem, quia Filius missione sua visibili factus est homo, assumpta hypostatice natura humana; 17.

Argum. 1. principale.

Responsio.

unde per communicationem idiomatum quæcumque prædicata dicuntur de homine, de ipso etiam dici possunt; quare, cum quatenus homo sit minor Patre, propterea simpliciter minor Patre dici potest propter missionem illam visibilem. Et similiter etiam dici posset de Spiritu sancto quod esset minor Patre, si sic missus esset, ut uniret sibi hypostatice naturam aliquam creatam. At de facto, quia supponunt omnes, præter Tertullianum supra citatum, quod sic sibi non univerit ullam naturam, propterea quamvis missus sit visibiliter mediante signo visibili, non debet dici minor Patre.

18. [...]sponsio [...] 2. Ar[...]m. principale.

(c) *Et concedo quod frustra esset*, etc. Respondet ad secundum argumentum, quod clarissime proponitur in littera, concedendo necessariam esse revelationem præter applicationem signi sensibilis, in quo mitteretur Spiritus sanctus, ut mitti cognosceretur idem Spiritus sanctus; sicut etiam, nisi accideret alia revelatio præter unionem hypostaticam productam in Incarnatione, non cognosceretur missa esse ulla persona divina; et si cognosceretur aliqua esse missa, non cognosceretur particulariter esse missum Verbum potius quam Spiritum sanctum. Ita similiter quamvis missus esset Spiritus sanctus, non tamen cognosceretur esse missus a vidente signum illud sensibile in quo mitteretur, cum ex natura rei nulla possit esse particularis connexio talis signi, verbi gratia, columbæ aut linguæ igneæ, cum Spiritu sancto potius quam cum Patre et Filio, nisi revelaretur specialiter quod Spiritus sanctus esset missus in tali signo. Cum autem dicitur in argumento quod signum sensibile esset impedimentum revelationis percipiendæ, et consequenter quod non esset adhibendum. Respondet Doctor quando sensus externus versatur circa idem objectum, circa quod versatur potentia interna non distrahi, sed potius colligi potentiam internam, quæ nullo modo per hoc avertitur a consideratione istius objecti; sed potius averti posset, si potentia externa consideraret aliud objectum, quia per species istius alterius objecti, quæ ex perceptione ejus externa facile possent excitari in potentia interna, posset illa potentia interna a consideratione quam ante habuit averti; et hinc solent aliqui claudere oculos quando considerant interne aliqua, ne objecta, quæ objicerentur oculis apertis, ab illa consideratione eos abducerent; et si objecta externa adessent quæ ordinata essent ad repræsentanda objecta interne considerata, tum solent aperire oculos et aspicere illa objecta, ut sic majori cum attentione advertant ad illa objecta interne considerata. Itaque quandoquidem signum visibile aut sensibile, in quo mitteretur Spiritus sanctus, haberet esse ex instituto repræsentativum ipsius, ut constaret per revelationem sive externam sive internam, non solum non distraherentur homines a consideratione præsentiæ Spiritus sancti, sed potius eo viso reducerentur ad memoriam præsentiæ ejus, et facilius possent remanere in illa consideratione; unde ex hoc ipso capite colligi potest congruitas missionis visibilis, de qua hæc modo dicta sufficiant.

Quando idstrahitur potentia interna per externam.

DISTINCTIO XVII

(Textus Magistri Sententiarum)

De invisibili Spiritus sancti missione.

A. Jam nunc accedamus ad assignandam missionem Spiritus sancti, qua invisibiliter mittitur in corda fidelium. Nam ipse Spiritus sanctus, qui Deus est ac tertia in Trinitate persona, ut supra ostensum est a Patre et Filio ac seipso temporaliter procedit, id est, mittitur ac donatur fidelibus. Sed quæ sit ista missio sive donatio, vel quomodo fiat, considerandum est.

Distinct. XV. A. B.

Præmittitur quiddam hanc ostensionem necessarium, scilicet quod Spiritus sanctus est charitas, qua diligimus Deum et proximum.

B. Hoc autem ut intelligibilius doceri ac plenius perspici valeat, præmittendum est quiddam ad hoc valde necessarium. Dictum quidem est supra et sacris auctoritatibus ostensum, quod Spiritus sanctus amor est Patris et Filii, quo se invicem amant et nos. His autem addendum est, quod ipse idem Spiritus sanctus est amor sive charitas, qua nos diligimus Deum et proximum. Quæ charitas, cum ita est in nobis, ut nos faciat diligere Deum et proximum, tunc Spiritus sanctus dicitur mitti vel dari nobis; et qui diligit ipsam dilectionem, qua diligit proximum, in eo ipso Deum diligit, quia ipsa *dilectio Deus est*, id est, Spiritus sanctus.

Hic Magister communiter non tenetur ut videre est in erroribus selectis. Distinct. x.

I. Joann. 4. c.

Auctoritatibus ita esse confirmat.

C. Ne autem in re tanta aliquid de nostro influere videamur, sacris auctoritatibus quod dictum est corroboremus. De hoc Augustinus in 8. *lib. de Trin.* ait : « Qui proximum diligit, consequens est, ut ipsam præcipue dilectionem diligat. Deus autem dilectio est ; consequens est, ut præcipue Deum diligat. » Item in eodem : « *Deus dilectio est.* ut ait Joannes Apostolus. Ut quid ergo imus et currimus in sublimia cœlorum et ima terrarum, quærentes eum qui est apud nos, si nos velimus esse apud eum. Nemo dicat, non novi, quid diligam. Diligat fratrem, et diligat eamdem dilectionem. Magis enim novit dilectionem, qua diligit, quam fratrem, quem diligit. Ecce jam potes notiorem Deum habere quam fratrem, plane notiorem, quia præsentiorem, quia interiorem, quia certiorem. Amplectere dilectionem Deum et dilectione amplectere Deum. Ipsa est dilectio, quæ omnes bonos Angelos et omnes Dei servos consociat vinculo sanctitatis. Quanto igitur saniores sumus a tumore superbiæ, tanto sumus di-

Aug. cap. 7. circa medium.

I. Joan. 4. c.

August. lib. prædicto. cap. 7. et 8.

lectione pleniores ; et quo nisi Deo plenus est qui plenus est dilectione. » His verbis satis ostendit Augustinus, quod dilectio ipsa, qua diligimus Deum vel proximum, Deus est. Sed adhuc apertius in eodem libro subdit dicens : « Dilectionem fraternam quantum commendet Joannes Apostolus, attendamus. *Qui diligit*, inquit, *fratrem in lumine manet, et scandalum in eo non est.* Manifestum est, quod justitiæ perfectionem in fratris dilectione posuerit. Nam in quo scandalum non est utique perfectus est. Et tamen videtur, dilectionem Dei tacuisse, quod nunquam faceret, nisi quia in ipsa fraterna dilectione vult intelligi Deum. Apertissime enim in eadem epistola paulo post dicit ita : *Dilectissimi, diligamus invicem, quia dilectio ex Deo est : et omnis qui diligit, ex Deo natus est et cognovit Deum. Qui non diligit non cognovit Deum, quia Deus dilectio est.* Ista contextio satis aperte declarat, eamdem ipsam fraternam dilectionem, (nam fraterna dilectio est qua diligimus invicem) non solum ex Deo, sed etiam Deum esse, tanta auctoritate prædicari, scilicet Joannis. Cum ergo de dilectione diligimus fratrem, de Deo diligimus fratrem ; nec fieri potest, ut eamdem dilectionem non præcipue diligamus, qua fratrem diligimus, quoniam Deus dilectio est. » Item : « Qui non diligit fratrem non est in dilectione ; et qui non est in dilectione non est in Deo, quia Deus dilectio est. » Ecce apertissime dicit, fraternam dilectionem Deum esse.

[left margin: . et c. / sdem. / an 2. b. / n. 4. b. / infe- / n c. 8.]

Quod fraterna dilectio est Deus, nec Pater vel Filius, sed tantum Spiritus sanctus.

Cum autem fraterna dilectio sit Deus, nec Pater est nec Filius, sed tantum Spiritus sanctus, qui proprie in Trinitate dilectio vel charitas dicitur. Unde Augustinus in 15. *lib. de Trinitate* : Si in donis Dei nihil majus est charitate, et nullum est majus donum Dei quam Spiritus sanctus, quid consequentius est, quam ut ipse sit charitas, quæ dicitur et Deus et ex Deo ? Ita enim ait Joannes : *Dilectio ex Deo est* ; et paulo post : *Deus dilectio est.* Ubi manifestat, eam se dixisse dilectionem Deum, quam dixit ex Deo. Deus ergo ex Deo est dilectio. » Item in eodem : « Joannes volens de hac re apertius loqui : *In hoc*, inquit, *cognoscimus, quia in ipso manemus et ipse in nobis, quia de Spiritu suo dedit nobis.* Spiritus itaque sanctus, de quo dedit nobis, facit nos in Deo manere et ipsum in nobis, hoc autem facit dilectio. Ipse est igitur Deus dilectio. Ipse ergo significatur, ubi legitur : *Deus dilectio est.* » Ex his apparet, quod Spiritus sanctus charitas est.

[right margin: D. / Aug. c. 19. circa finem. / August. lib. de Trin. eodem c. 17. / I. Joan. 4. b. / Eodem c.]

Quod non est dictum per causam illud : Deus charitas est, sicut illud : Tu es patientia mea et spes mea.

Sed ne forte aliquis dicat, illud esse dictum per expressionem causæ : *Deus charitas est*, eo scilicet quod charitas sit ex Deo et non sit E.

ipse Deus, sicut dicitur : Deus nostra patientia est et spes, non quod ipse sit ista, sed quia ista ex Deo sunt ; occurrit Augustinus ostendens non hoc esse dictum per causam, sicut illa, in 15. *lib. de Trin.* ita dicens : « Non dicturi sumus, charitatem non propterea esse dictam Deum, quod ipsa charitas sit una substantia, quæ Dei digna sit nomine, sed quod donum sit Dei, sicut dictum est de Deo : *Tu es patientia mea.* Non utique ideo dictum est, quod Dei substantia est nostra patientia, sed quia ab ipso nobis est. Unde alibi : *Ab ipso est patientia mea.* Hunc enim sensum facile refellit Scripturarum ipsa locutio. Tale est enim : *Tu es patientia mea*, quale est, *Domine* spes mea, et *Deus meus misericordia mea*, et multa similia. Non est autem dictum : Domine charitas mea, aut : tu es charitas mea, aut : Deus charitas mea ; sed ita dictum est : *Deus Charitas est*, sicut dictum est : *Deus Spiritus est.* Hoc qui non discernit intellectum a Domino, non expositionem quærat a nobis ; non enim apertius quidquam possumus dicere, Deus ergo charitas est. » Ex prædictis clarescit, quod Spiritus sanctus charitas est, qua diligimus Deum et proximum ; unde facilius est nobis ostendere, quomodo Spiritus sanctus mittatur sive detur nobis.

Aug. c. 17

Psal. 70.

Psal. 61.

Psal. 58. et 90.

1. Joan. 4. 6.

Quomodo Spiritus sanctus mittatur vel detur nobis.

F. Tunc enim mitti vel dari dicitur, cum ita in nobis est, ut faciat nos diligere Deum et proximum, per quod manemus in Deo et Deus in nobis. Unde Augustinus hunc missionis modum insinuans 15. *lib. de Trinitate*, ait : « Deus Spiritus sanctus, qui procedit ex Deo, cum datus fuerit homini, accendit eum ad diligendum Deum et proximum, et ipse dilectio est. Non enim habet homo, unde Deum diligat, nisi ex Deo. » Ecce quomodo datur vel mittitur nobis Spiritus sanctus, secundum quod dicitur datum sive donum. Quod donum Augustinus commendat explanans apertius, quomodo detur, in eodem libro : « *Dilectio*, inquit, *Dei diffusa est in cordibus nostris*, ut ait Apostolus, *per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Nullum est isto Dei dono excellentius. Solum est, quod dividit inter filios regni et filios perditionis. Dantur et alia per Spiritum munera, sed sine charitate nihil prosunt. Nisi ergo tantum impertiatur cuiquam Spiritus sanctus, ut eum Dei et proximi faciat amatorem, ille a sinistra non transfertur ad dexteram. Nec Spiritus sanctus proprie dicitur donum nisi propter dilectionem, quam qui non habuerit, etsi *loquatur omnibus linguis, et habuerit prophetiam et omnem scientiam et omnem fidem, et distribuerit omnem substantiam suam, et tradiderit corpus suum, ita ut ardeat, non ei prodest.* Quantum ergo bonum est, sine quo ad æternam vitam neminem tanta bona perducunt ? Ipsa vero dilectio vel charitas (nam unius rei nomen est utrumque) perducit ad regnum. Dilectio igitur quæ ex Deo est et Deus, proprie Spiritus sanctus est, per quem *diffunditur in cordibus no-*

Aug. c. 7.

Idem ubi supra, c. 17 in fine, et 18. in principio.

Matt. 25.

Quomodo Spiritus sanctus detur, hic notatur.

1. Cor. 13.

stris Deus charitas, per quam nos tota inhabitat Trinitas. Quocirca rectissime Spiritus sanctus, cum sit Deus, vocatur etiam donum Dei. Quod donum proprie quid nisi charitas intelligendum est, quæ perducit ad Deum, et sine qua quodlibet aliud Dei donum non perducit ad Deum. » Ecce hîc aperitur, quod supra dictum erat, scilicet quod charitas sit Spiritus sanctus et donum excellentius, et quomodo hoc donum, id est, Spiritus sanctus detur nobis, scilicet cum ita impertitur alicui, id est, ita habet esse in aliquo, ut eum faciat Dei et proximi amatorem. Quod cum facit, tunc dari dicitur sive mitti alicui, et tunc ille dicitur proprie habere Spiritum sanctum.

Utrum concedendum sit, quod Spiritus sanctus augeatur in homine, vel magis vel minus habeatur, vel detur, et an detur habenti et non habenti.

G. Hîc quæritur, si charitas Spiritus sanctus est, cum ipsa augeatur et minuatur in homine, et magis et minus per diversa tempora habeatur, utrum concedendum sit, quod Spiritus sanctus augeatur vel minuatur in homine, et magis vel minus habeatur. Si enim in homine augetur, et magis vel minus datur et habetur, mutabilis esse videtur; Deus autem omnino immutabilis est. Videtur ergo, quod vel Spiritus sanctus non sit charitas, vel charitas non augeatur vel minuatur in homine. *Item*, charitas et non habenti datur, ut habeat, et habenti, ut plenius habeat. Si ergo Spiritus sanctus charitas est, et non habenti datur, ut habeat, et habenti, ut plenius habeat. Sed quomodo datur non habenti, cum ipse ut Deus sit ubique et in omnibus creaturis totus ? et quomodo plenius datur vel habetur sine sui mutatione ?

[Margin: Spiritus ...us de- ...abenti, ...on ha- ...enti? 19. d.]

Responsio ad primam quæstionem.

His ita respondemus dicentes, quod Spiritus sanctus sive charitas penitus immutabilis est, nec in se augetur vel minuitur, nec in se recipit magis vel minus, sed in homine vel potius homini augetur et minuitur, et magis vel minus datur vel habetur; sicut Deus dicitur magnificari et exaltari in nobis, qui tamen in se nec magnificatur nec exaltatur. Unde Propheta : *Accedet homo ad cor altum, et exaltabitur Deus.* Super quem locum ait auctoritas : « Deus non in se, sed in corde hominis grandescit. » Sic ergo Spiritus sanctus homini datur et datus amplius datur, id est, augetur, et magis ac minus habetur, et tamen immutabilis existit. H.

[Margin: Hic ponit illius dubii solutionem. — Psalm. 63. In antiquo habetur Cassiodori.]

Responsio ad secundam.

Cumque ubique sit et in omni creatura totus, sunt tamen multi qui eum non habent. Non enim omnes Spiritum sanctum habent, in quibus est ; alioquin et irrationabiles creaturæ haberent Spiritum sanctum, quod fidei pietas non admittit. I

Auctoritate confirmat utramque responsionem.

K. Ut autem certius fiat quod diximus, auctoritate confirmamus. Quod Spiritus sanctus magis ac minus percipiatur et homini augeatur, et non habenti detur, et habenti, ut plus habeatur, Augustinus ostendit super Joannem, dicens : « Sine Spiritu sancto constat Christum nos non diligere et ejus mandata servare non posse, et id nos posse atque agere tanto minus, quanto illum percipimus minus, tanto vero amplius, quanto illum percipimus amplius. Ideoque non solum non habenti, verum etiam habenti non incassum promittitur ; non habenti quidem, ut habeatur, habenti autem, ut amplius habeatur. Nam si ab alio minus et ab alio amplius non haberetur, sanctus Elisæus sancto Eliæ non diceret : *Spiritus, qui est in te, duplo sit in me.* [1].

Hic ponit confirmationem prædictæ conclusionis Aug. tom. 9. Tract. 74. super illo : Si diligatis me, et c. 4. Reg. 2. b.

Joan. 3. d. 1. ad Timoth. 2. b.

Christo autem qui est Dei Filius, *non ad mensuram datus est Spiritus.* Neque enim sine gratia Spiritus sancti est *Mediator Dei et hominum homo Christus;* quod enim est unigenitus Filius æqualis Patri, non est gratiæ, sed naturæ ; quod autem in unitatem personæ Unigeniti assumptus est homo, gratiæ est, non naturæ. Cæteris autem ad mensuram datur et datus additur, donec unicuique pro modo suæ perfectionis propria mensura compleatur. » Ecce expressum habes, quod Spiritus sanctus magis et minus datur vel accipitur, et homini datus augetur, et habenti et non habenti datur, quia Spiritus sanctus est charitas, quæ non habenti datur et in habente augetur et proficit. Imo, ut verius et magis proprie loquar, homo in ea proficit et deficit aliquando ; et tunc ipsa dicitur proficere vel deficere, quæ tamen nec proficit nec deficit in se, quia Deus est. Unde Augustinus *in homilia 9. super epistolam Joannis* ait : « Probet se quisque, quantum in illo profecerit charitas, vel potius quantum ipse in charitate profecerit. Nam si charitas Deus est, nec proficit, nec deficit. Sic ergo dicitur proficere in te charitas, quia tu in ea proficis. » Ecce quomodo intelligendum sit, cum dicitur Spiritus sanctus augeri in nobis, quia nos in eo scilicet proficimus ; sic et alia hujusmodi.

Aug. tom. 9. Tract. In princip. ejusdem

Quod aliqui dicunt Spiritum sanctum non esse charitatem, qua diligimus Deum et proximum.

Supra dictum est, quod Spiritus sanctus est charitas Patris et Filii, qua se invicem diligunt et nos, et ipse idem est charitas, quæ diffunditur in cordibus nostris ad diligendum Deum et proximum. Horum alterum omnes Catholici concedunt, scilicet quod Spiritus sanctus sit L.

Hac dist. lit. C.

[1] In libro Regum legitur sic : Elias dixit ad Elisæum : Postula quod vis, et faciam tibi, antequam tollar a te ; dixitque Elisæus : Obsecro ut spiritus tuus fiat duplex in me : Quod ibidem sic exponitur : Elias spiritu Prophetali et operatione miraculorum excellenter pollebat ; geminam ergo gratiam, quam Elisæus in Magistro vigere cognoscebat, sibi tribui rogabat ; unde patet quod non esse discipulus supra magistrum postulavit.

charitas Patris et Filii, quod autem ipse idem sit charitas, qua diligimus Deum et proximum, a plerisque negatur. Dicunt enim : Si Spiritus sanctus charitas est Patris et Filii et nostra; eadem ergo charitas est, qua Deus diligit nos, et qua nos diligimus eum. Hoc autem Sanctorum auctoritates negare videntur. Dicit enim Augustinus *in libro de spiritu et littera :* « Unde est dilectio, nisi unde et ipsa fides, id est, a Spiritu sancto? Non enim esset in nobis, nisi *diffunderetur in cordibus nostris per Spiritum.* Charitas autem Dei dicta est diffundi in cordibus nostris, non qua nos ipse diligit, sed qua nos facit dilectores suos. Sicut *justitia Dei* dicitur, qua nos justi ejus munere efficimur, et *Domini salus*, qua nos salvat, et *fide Christi*, qua nos fideles facit. » His verbis videtur monstrari distinctio inter charitatem, qua Deus nos diligit, et qua nos diligimus. Et sicut justitia nostra dicitur Dei, non quod ipse sit ea justus, sed quia ea nos justos facit, similiter et fides et salus ; sic videtur dicta charitas Dei, quæ est in nobis, non quod ipse ea diligat, sed quia ea nos diligere facit. De hoc etiam idem Augustinus *lib.* 15. *de Trinit.* ait : « Cum Joannes commemorasset Dei dilectionem, non qua nos eum, sed qua *ipse dilexit nos, et misit Filium suum liberatorem pro peccatis nostris.* » Ecce et hîc videtur manifeste dividere dilectionem, qua nos diligimus Deum, ab ea, qua ipse diligit nos. Si ergo, inquiunt, Spiritus sanctus dilectio est, qua Deus diligit, et qua nos diligimus, duplex dilectio est, imo duo diversa est, quod absurdum et a veritate longe est. Non est ergo dilectio, qua diligimus, sed qua Deus tantum diligit nos.

[Margin: ɔm. 5. a. ctoritates æ videntur pro eis facere.]

[Margin: ugust. m. 3. c. in fine cap.]

[Margin: ıg. c. 17. Joan. 4. x verbis uctoritam argumentando rocedit.]

Responsio ad prædicta, determinans auctoritates.

His respondemus prædictarum auctoritatum verba determinantes hoc modo : Charitas Dei dicta est diffundi in cordibus nostris, non qua ipse nos diligit, sed qua nos diligere facit, etc. His verbis non dividitur nec diversa ostenditur charitas, qua Deus nos diligit, ab ea, qua nos diligimus, sed potius, cum sit una et eadem charitas et dicatur ipsa Dei charitas, diversis de causis et rationibus Dei charitas appellari in Scriptura ostenditur. Dicitur enim Dei charitas, vel quia Deus ea diligit nos, vel quia nos ea sui dilectores facit. M.

[Margin: De spiritu, et littera. cap. 32.]

Determinatio primæ auctoritatis.

Cum ergo ab Apostolo dicitur : *Charitas Dei diffundi in cordibus nostris*, non est dicta charitas Dei, qua diligit nos, sed qua facit nos diligere, id est, non ibi appellatur charitas Dei, eo quod Deus ea nos diligit, sed eo quod nos ea sui dilectores facit. Et quod ea ratione possit dici charitas Dei, quia nos ea diligere facit, ex simili genere locutionis ostenditur ; sicut dicitur *justitia Dei* qua nos justificat, et *Domini salus* qua nos salvat, et *fides Christi*, qua nos fideles facit. N.

[Margin: Rom. 5. a.]

[Margin: Psal. 18. Psal. 31. Galat. 2.]

Determinatio secundæ.

O. Similiter et aliam exponimus auctoritatem, ubi ait, dilectionem Dei commemorari, non qua nos eum, sed qua ipse dilexit nos, ac si diceret, commemorat dilectionem Dei, non secundum quod ea nos diligimus Deum, sed secundum quod ipse ea diligit nos.

Ex lib. 16. de Trinit. cap. 17.

Aliud objiciunt.

P. Sed aliud est, inquiunt, quod magis urget. Dixit enim supra Augustinus, quod dilectio est a Spiritu sancto, a quo et fides. Sicut ergo fides non est Spiritus sanctus, a quo est, ita nec charitas. Quomodo enim charitas Spiritus sanctus est, si ab ipso est? Nam si ab ipso est et ipse est, ergo Spiritus sanctus a seipso est. Ad quod dicimus : Spiritus sanctus quidem a seipso non est, sed tamen a seipso datur nobis, ut supra dictum est. Dat enim seipsum nobis Spiritus sanctus. Et ex hoc sensu dictum est, quod charitas ab ipso est in nobis, et tamen ipsa Spiritus sanctus est. Fides autem est a Spiritu sancto, et non est Spiritus sanctus, quia donum vel datum solummodo est, non Deus dans.

August. lib. de spiritu, et littera. cap. 32. in tom. 3.

Responsio. Dist. xv.

Quod alias inducunt rationes et auctoritates ad idem probandum.

Q. Alias quoque inducunt rationes ad idem ostendendum, scilicet quod charitas non sit Spiritus sanctus, quia charitas affectio mentis est et motus animi; Spiritus sanctus vero non est affectio animi vel motus mentis, quia Spiritus sanctus immutabilis est et increatus; non est ergo charitas.

Quod charitas est motus vel affectio animi.

R. Quod autem charitas sit affectio animi et motus mentis, auctoritatibus confirmant. Dicit enim Augustinus 3. *lib. de doctrina Christiana*: « Charitatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum, et se ac proximo propter Deum. » Idem in *lib. de moribus Ecclesiæ Catholicæ*, tractans illud verbum Apostoli : *Nec mors nec vita poterit nos separare a charitate Dei:* « Charitas Dei, inquit, hîc dicta est virtus, quæ animi nostri rectissima affectio est, quæ conjungit nos Deo, qua eum diligimus. » Ecce his verbis exprimitur, quod charitas est affectio et motus animi, ac per hoc non videtur esse Spiritus sanctus.

August. cap. 10. Cap. 11. Rom. 8.

Responsio determinans auctoritates.

S. Ad quod dicimus, hoc ita dictum esse, sicut dicitur : *Deus est spes nostra, et patientia nostra*, quia facit nos sperare et pati; ita charitas dicitur esse motus sive affectio animi, quia per eam movetur et afficitur animus ad diligendum Deum. Non autem mireris, si charitas, cum sit Spiritus sanctus, dicatur motus mentis, cum etiam in libro Sapientiæ dicatur de Spiritu sapientiæ, Sap. 8.

quæ attingit a fine usque ad finem, quod est actus *mobilis, certus, incoinquinatus*. Quod non ideo dicitur, quod Sapientia sit mobile aliquid vel actus aliquis, sed quia sui immobilitate omnia attingit non locali motu, sed ut ubique semper sit et nusquam inclusa teneatur. Sic ergo charitas dicitur motus animi, non quod ipsa sit motus vel affectio vel virtus animi, sed quia per eam, quasi esset virtus, afficitur mens et movetur. Sed si charitas Spiritus sanctus est, *qui operatur in singulis, prout vult*, cum per eum mens hominis afficiatur et moveatur ad credendum vel sperandum et hujusmodi, sicut ad diligendum ; quare non sic dicitur charitas motus vel affectio mentis ad credendum vel sperandum, sicut ad diligendum? Ad quod sane dici potest, quia alios actus atque motus virtutum operatur charitas, id est, Spiritus sanctus, mediantibus virtutibus, quarum actus sunt, utpote actum fidei, id est, credere fide media, et actum spei, id est, sperare media spe. Per fidem enim et spem prædictos operatur actus. Diligendi vero actum per se tantum sine alicujus virtutis medio operatur, id est, diligere. Aliter ergo hunc actum operatur quam alios virtutum actus. Ideoque differenter de hoc et de aliis loquitur Scriptura, quæ istum specialiter charitati tribuit. Est ergo charitas vere Spiritus sanctus. Unde Augustinus præmissum verbum Apostoli tractans, in eodem libro, charitatem dicit esse bonum, quo nil melius est, et per hoc ipsam esse Deum significat dicens : « Si nulla res ab ejus charitate nos separat, quid esse non solum melius, sed etiam certius hoc bono potest. » Ecce dicit, quia charitate nihil melius est. Charitas ergo Spiritus sanctus est, qui Deus est et donum Dei sive datum, qui dividit singulis fidelibus dona nec ipse dividitur, sed indivisus singulis datur. Unde Augustinus ubi Joannes dicit, *non ad mensuram Christo dari Spiritum*, ait: « Cæteris vero dividitur, non quidem ipse Spiritus, sed dona ejus. »

Cor. 12. b.

Magister hic non tenetur.

August. de moribus Ecclesiæ cap. 11. Rom. 8. 1. Cor. 12. Tom. 9. tractat. 14. circa expositionem illius : Non enim ad mensuram dat Deus Spiritum.

(*Finis textus Magistri*).

QUÆSTIO I.

Utrum necesse sit ponere charitatem creatam formaliter inhærentem naturæ beatificabili?

Alensis 4. *p. q.* 101. *m.* 3. *art.* 3. § 2. D. Thom. 2. 2. *q.* 23. *art.* 2. Richard. *hîc. art.* 1. *q.* 1. D. Bonavent. *art.* 1. *q.* 1. Magister *hîc.* Durand. *q.* 4. Bellarm. *lib.* 1. *de gratia, et lib. arb. cap.* 3. *et* 4. Vega 7. *in Trid. cap.* 21. Vasq. 1. 2. *disp.* 202. *cap.* 2. Alm. *in Moral. tract.* 3. *cap.* 2. Malderus 2. 2. *quæst.* 23. *art.* 2. *sect.* 2. *Vide* Scot. *de primo princ. cap.* 3. Mayron. *dist.* 17. *quæst.* 1.

Circa istam distinctionem decimam septimam in qua Magister agit 1.
de missione invisibili Spiritus sancti, quæruntur sex. Primo quæro, utrum necesse sit ponere charitatem creatam formaliter inhærentem naturæ beatificabili?

Quod non. Arg. 1.

(a) Augustinus 8. de Trinit. cap. 7. *Qui diligit proximum, consequens est, ut ipsam præcipue dilectionem diligat;* dilectio autem est Deus, consequens igitur est ut diligat Deum.

Quæro quomodo accipit dilectionem in minore? si formaliter, habeo propositum ; si effective, tunc

erunt quatuor termini, quia major non est vera, nisi de dilectione formali, qua diligitur proximus. Si etiam dicas, quod præter istam dilectionem, quæ est Spiritus sanctus, est alia dilectio formaliter ; ergo fallacia consequentis est in argumento, arguendo sic : diligit dilectionem formaliter ; ergo hanc, quia antecedens potest verificari pro alia ; si ergo argumentum debeat tenere, oportet quod Deus sit formaliter dilectio, quæ est formaliter in diligente respectu proximi.

Arg. 2. Item de Trinit. (b) 15. cap. 18. *Nullum est isto Dei dono excellentius*, supple quod est charitas; sed nullum donum Dei est excellentius Spiritu sancto, ergo Spiritus sanctus est charitas. Istud argumentum similiter non valeret, nisi esset de charitate formali, et quod Spiritus sanctus præcise erit illa.

2. Si dicatur ad istas auctoritates, quod Spiritus sanctus dicatur charitas causaliter. Obviat in hac littera Magister adducens Augustinum, quod ipse intelligat formaliter, dicit enim in 15. *de Trin. cap.* 17: *Neque enim dicturi sumus, non propterea Deum dictum esse charitatem, quod ipsa charitas sit ulla substantia, quæ Dei digna sit nomine, sed quod donum sit Dei, sicut dictum est Deo: Quoniam tu es patientia mea. Non utique propterea dictum est, quia Dei substantia est nostra patientia, sed quod ab ipso nobis est, sicut alibi legitur: quoniam ab ipso est patientia mea. Hunc quippe sensum facile refellit Scripturarum ipsa locutio, tale enim est: Tu es patientia mea, quale est: Domine spes mea, et Deus meus, misericordia mea, et multa similia. Non est autem dictum: Domine charitas mea, aut: tu es charitas mea, sed ita dictum est: Deus charitas est, sicut dictum est: Deus Spiritus est.*

Præterea, per rationem (c) omnis creatura potest intelligi non bona, quia est bona per participationem, charitas non potest intelligi non bona; videtur enim bona per essentiam ; ergo, etc. Arg. 3.

COMMENTARIUS.

(a) In hoc primo argumento ut aliquid concludat, intelligitur de dilectione meritoria. Et cum dicit quod 1.
cum dicitur dilectio est Deus, si intelligatur dilectio effective, id est, quod efficit illam dilectionem, argumentum est in quatuor terminis, et major non est vera, nisi de dilectione formaliter. Ut videatur ista fallacia, formetur sic argumentum : Omne diligens dilectionem suam diligit Deum, sed diligens proximum diligit dilectionem suam ; ergo diligens proximum diligit Deum. Si major accipiatur pro dilectione, quæ formaliter est Deus, vera est. Si minor pro dilectione effecta a Deo, variatur medium et major non est vera, nisi de dilectione, quæ formaliter est Deus, quia non sequitur : Diligens dilectionem aliam a Deo; ergo diligit Deum. Si etiam in ista majori accipiatur dilectio ut est alia a Deo vel a dilectione, quæ formaliter est Deus, erit fallacia consequentis. Non enim sequitur: Diligit dilectionem; ergo diligit Deum vel dilectionem, quæ Deus est, quia arguitur a positione consequentis ad positionem antecedentis.

2. (b) *Item, de Trinit.* Ratio consistit in hoc: Charitas est principaliter donum excellentissimum, sed Spiritus sanctus est charitas; ergo Spiritus sanctus est principaliter donum excellentissimum. Si in minori accipiatur charitas effective, id est, quod Spiritus sanctus efficit charitatem, argumentum est in quatuor terminis, quia variatur medium, quia charitas in majori accipitur ut est formaliter donum excellentissimum, quod competit solum Spiritui sancto formaliter.

(c) Tertium argumentum stat in hoc: Quando aliquid est tale per essentiam, puta bonum per essentiam non potest intelligi non bonum; et e contra, illud quod non potest intelligi non bonum, videtur bonum per essentiam, sed charitas non potest intelligi nisi bona; ergo charitas erit bona per essentiam, ergo Deus; omnis autem creatura potest intelligi non bona, ergo charitas creata non debet poni.

SCHOLIUM.

Positis tribus rationibus pro parte falsa, adducit rationem ad oppositum ex Augustino, et remittit examinationem quæstionis ad sequentem, ubi eam tractat per tres articulos num. 37.

Ratio ad opposit. Contra Augustinus de Moribus Ecclesiæ c. 4. pertractans illud ad Rom. 8. *Quis nos separabit a charitate Christi, etc. Charitas*, inquit, *Dei hîc dicta est virtus, quæ animi nostri rectisima est affectio.*

QUÆSTIO II.

Utrum habitus sit principium activum respectu actus?

Alensis 4. *p. q.* 19. *m.* 1. *art.* 2. D. Thom. 1. 2. *q.* 49. *art.* 3 et *q.* 51. *art.* 2. Capreol. *prol. q.* 3. Herveus *quodl.* 1. *q.* 13. Occham *quodl.* 3. *q.* 20. Conimbricen. *in* 6. *Eth. d.* 7. *q.* 3. *art.* 2. Suar. *in Met. disp.* 44. s. 6. *affirmant.* Durand. 3. *dist.* 23. *q.* 2. 3. Palud. *ibi. q.* 2. Rubion. *q.* 1. *art.* 3. *concl.* 4. Aureol. *hîc q.* 1. *art.* 2 Joannes Andreas *q.* 2. *negant. Vide* Scot. 9. *Metaph. q.* 4. Mayron. *dist.* 17. *q.* 1.

Secundo juxta istam quæstionem 1.
aliam in generali propono de habitu: utrum sit necesse in habitu ponere rationem principii activi respectu actus.

Quod sic: Habitus est, quod habens utitur cum voluerit, secundum Commentatorem 3. *de Anima*, super illud: *Oportet ut in ea sit intellectus: Hæc*, inquit, *est definitio habitus, ut habitu intelligat illud quod est proprium sibi secundum se, et quando voluerit absque hoc, quod indigeat in eo aliquo extrinseco.* Sed uti competit agenti, nam patiens principio passivo non utitur. Arg. 1. Com. 18.

Præterea, quatuor conditiones attribuimus habenti habitum. Primo, quod operatur delectabiliter, faciliter, expedite et prompte, ex qualibet potest argui propositum. Ex prima, quia actus, qui fuit prius disconveniens agenti, non fit sibi conveniens, nisi ipsum inquantum agens aliter se habeat; igitur per istum habitum, per quem convenit sibi sic operari, fit conveniens sibi, et ita delectabile ipsum aliter se habet habitu agens inquantum agens. Arg. 2. 2. Ethic. c. 3. et inde. Quatuor conditiones habentis habitum ex singulis arguitur ejus activitas.

Ex secunda via arguitur, quidquid est ex se summe dispositum

ad patiendum, non indiget facilitari, ut patiatur; sed potentia habituabilis sicut voluntas et intellectus, est ex se summe disposita ad recipiendum actus, quia non habet contrarium, et propter hoc non indiget motu ad hoc ut agat; ergo habitus, per quem facilitatur, disponit ipsam ad agendum, non ad patiendum.

Ex tertia conditione arguitur, quia cui competit impediri, ei competit expeditio, sed impediri convenit agenti, quando virtus ejus activa deficit et ab alia superatur; igitur habitus, per quem convenit alicui expedite operari, est ipsius ut activum est.

2. Ex quarta via arguitur, quia cujus est tarde et non prompte operari, ejus est etiam promptitudo; sed non prompte operari convenit agenti inquantum activum, non passivum, ergo et promptitudo, quam tribuit habitus, pertinet ad agens inquantum agens.

Habitus inclinat potentiam ad actum. Præterea ad principale, habitus inclinat potentiam ad actum. Duplex autem est inclinatio, scilicet potentiæ passivæ ad formam, et potentiæ activæ ad *agere*: habitus non inclinatur primo modo, nam actus recipitur in potentia immediate, alioquin actus perfectus et imperfectus, non haberent idem susceptivum; ergo inclinat secundo modo, ut principium activum ad *agere*, quod est propositum.

Text. 32. Text. 55. Præterea, secundum Philosophum 8. Physic. 2. de Anima: *Anima ante scientiam, est in potentia essentiali, habens autem scientiam est in potentia accidentali;* quod autem reducit de potentia essentiali ad accidentalem respectu operationis, videtur esse principium activum respectu ejus, quia est quo habens operatur. Unde Philosophus vult 2. *de Anima*, quod *sicut scientia est qua scimus, ita anima est qua vivimus et sentimus et intelligimus*, et per consequens sicut anima est, qua agimus actus vitales, ita scientia est, qua active speculamur. Text. 5. et 24.

Præterea, aliquis habitus est practicus, et talis est activus ut prudentia, aliquis factivus ut ars; ratio practici in communi, et specialiter factivi videtur concludere in tali habitu rationem principii activi.

Contra, relatio non est principium activum, nec aliquid essentialiter includens relationem; habitus autem est ad aliquid secundum Philosophum 7. *Physicorum*; ergo, etc. Confirmatur, quia non minus requiritur entitas realis absoluta in principio motus quam in termino motus; si ergo habitus caret entitate absoluta, quæ sufficiat ad terminandum motum secundum Philosophum, ibi multo magis caret ea, quæ requiritur in principio activo. 3. Ratio ad opposit. Text. 17. et 5. Metaph. Text. 20.

Præterea, unius actionis videtur esse una potentia activa, 5. *Phys.* secundum Commentatorem *commento* 37. et 38. sed non solum habitus est potentia activa respectu operationis, quia tunc ipse habitus esset potentia, quia potentia est qua simpliciter possumus, et habitus non esset illud, quo simpliciter perficitur potentia; ergo solum illud quod perficitur per habitum, est principium activum actionis. Ratio 2.

Confirmatur ista ratio, quia una actio requirit principium formale, quo eliciatur per se unum; aggre- Confirm.

gatum autem ex potentia et habitu est unum per accidens non per se; igitur totum non potest esse *quo*, respectu operationis per se unius.

Ratio 3. Præterea, accidens non est principium agendi in subjectum proprium, sed operatio, ad quam ponitur habitus, recipitur frequenter in potentia, cujus est ille habitus; ergo respectu istius non est habitus principium activum.

Ratio 4. Cap. 38. Præterea, aliqui habitus sunt in potentiis sensitivis appetitivis, et ille appetitus non est activus, quia secundum Damascenum *sensus non ducit se, sed ducitur;* ergo nec forma, id est, habitus ejus, potest esse principium activum, quia si esset, oporteret quod concurreret cum potentiis in agendo.

SCHOLIUM.

Positis argumentis pro utraque parte quæstionis, incipit disputare hanc secundam quæstionem, et affert primam sententiam, quæ est Henrici dicentis, habitum acquisitum dare expeditionem, non tamen concurrere ad substantiam actus; habitum vero infusum elicere totum actum, potentia passive se habente. Hanc quoad secundam partem refutat Doctor 5. rationibus. Prima, sequeretur quod habitus esset potentia. Secunda, non magis voluntas esset bona operando per charitatem quam lignum calefaciendo per calorem. Tertia, velle non esset liberum, quia ab habitu naturali agente. Quarta, habens charitatem nunquam peccaret. Quinta, operatio talis, habitus non esset hominis.

4. Henr. quodl. 4. q. 10. Ad istam secundam (a) quæstionem dicitur, quod aliter est de habitu acquisito, et aliter de habitu infuso, nam ab alio est actus hominis naturalis, et expeditio actus propter indeterminationem, quam habet natura respectu istius actus. Et ideo virtus acquisita est perfectio naturæ præsuppositæ in ratione principii actus; sed si virtus supernaturalis esset perfectio naturæ præsuppositæ in isto *esse*, cui correspondet talis actio, tunc ipsa tantum facilitaret naturam sicut virtus acquisita, sed hoc est falsum, imo ab eodem est esse gratuitum, et simpliciter elicitur actio gratuita secundum illum gradum, ita quod virtus acquisita est virtus secundum illam rationem virtutis, quæ ponitur 2. Ethicorum: *Virtus est, quæ habentem perficit et opus ejus bonum reddit;* sed virtus Theologica non sic, sed secundum illam rationem virtutis, quæ ponitur *primo de Cœlo,* quod scilicet *virtus est ultimum in potentia.* Cap. 5. Text. 116.

Contra istam (b) opinionem: Si sic intelligat, quod habitus supernaturalis est simpliciter principium respectu actus, arguo sic: Quo quis potest simpliciter operari, illud est potentia, sed habitus supernaturalis, per te, est hujusmodi; igitur habitus supernaturalis erit potentia. Antecedens patet, quia potentia est, qua simpliciter et primo possumus.

Præterea (c), ex hoc sequitur ulterius, quod non plus erit voluntas bona, si operetur per habitum charitatis, quam lignum perficitur in agendo, si agit per calorem sibi accidentaliter inhærentem. Nam sicut ex hoc nulla convenit actio ligno per formam ligni, sed tantum illi accidenti, quod recipitur in ipso, ita etiam videtur, quod actio illa, quæ competeret charitati, ut principali principio, nullo modo competeret voluntati, ut voluntas. Ex hoc

sequitur ulterius, quod sicut calor, si esset separatus, æque calefaceret, ita charitas si esset separata, æque ageret. Nam omnis forma, quæ est principium totale agendi, ut est in subjecto, si per se est, potest per se operari, et ita sequitur evidenter propositum, quod habitus est potentia.

5. Præterea, operatio non elicitur libere, cujus principium activum est mere naturale et agens per modum naturæ, sed habitus cum non sit formaliter voluntas, nec per consequens formaliter liber, si est principium activum, erit mere naturale ; ergo operatio ejus non erit libera, et ita nullum velle erit liberum, si eliciatur ab habitu, ut a totali principio activo.

Præterea, tunc homo habens semel charitatem nunquam posset peccare mortaliter, quod est inconveniens. Probatio consequentiæ, quia habens formam aliquam activam sibi prædominantem, nunquam potest moveri contra inclinationem illius formæ prædominantis, sicut nunquam corpus mixtum grave potest ascendere contra inclinationem terræ prædominantis ; sed charitas, si est principium activum totale, prædominatur ipsi voluntati, quæ non potest in actum illum; ergo voluntas semper sequetur inclinationem charitatis in agendo, et ita nunquam peccabit.

Præterea, actus non est meus qui non est in potestate mea, sed actio ipsius habitus non est in potestate mea, quia ipse est activus, non erit liber, sed principium naturale ; ergo illud diligere non erit meum, nec potero dici agere ista operatione, et ita actiones meritoriæ non sunt voluntatis nec suppositi volentis, quod est inconveniens.

COMMENTARIUS.

(a) *Ad istam secundam quæstionem.* Hîc ponitur opinio Henrici, quæ stat in duobus dictis. Primum, quod habitus naturalis, id est, naturaliter acquisitus ex frequentatis actibus, sic se habet ad potentiam cujus est, quod ipsa potentia est principium effectivum actus sequentis habitum, sed habitus est causa expeditionis illius actus. Exemplum, voluntas quæ de se est indeterminata ad actus temperantiæ, justitiæ et hujusmodi, causat immediate actum temperantiæ vel justitiæ, ita quod talis actus tantum est a voluntate, ut a causa totali ; sed quod expedite et faciliter eliciatur a voluntate, hoc habet ab habitu, et hoc forte non est improbabile. Ideo Doctor contra hoc non arguit, et secundum hoc debet intelligi virtus, quæ habentem perficit formaliter, et ejus opus bonum reddit, id est, promptum et expeditum. 1.

Secundum dictum est de habitu supernaturali, puta de charitate. Vult enim Henricus quod voluntas nullo modo se habeat effective ad actum meritorium, puta ad dilectionem Dei vel proximi meritoriam, sed sola charitas sit principium effectivum actus meritorii. Et sic de habitu supernaturali intelligitur illa definitio virtutis Cœli, *text. com.* 116. ubi sic ait : *Dicamus ergo quod definitio potentiæ est ultimum potentiæ rei.* Et ibi Commentator : *Manifestum est autem quod potentia non est definienda, nisi per* 2.

ultimum actionis, et cum ita sit, manifestum est quod potentiæ rerum non terminantur nisi per suos fines, et per eos distinguitur quælibet potentia rerum habentium potentias diversas. Verbi gratia, ut cum voluerimus definire potentiam illius quod potest movere per centum leucas, non dicemus quod habeat potentiam movendi per minus quam per centum. Potentia igitur non definitur, nisi per finem sui actus, non per illud quod est ante finem. Hæc Commentator. Et sic communiter allegatur quod virtus est ultimum de potentia, et sic charitas dicitur talis virtus, id est, quod est virtus supernaturalis agens secundum ultimum potentiæ.

3. (b) *Contra istam opinionem.* Hîc Doctor arguit contra secundum dictum. Et primo sic, quia tunc sequeretur, quod charitas esset simpliciter potentia; patet, quia illud est potentia, quo quis potest simpliciter operari; ergo si charitas est totale principium actus meritorii, erit quo voluntas potest simpliciter mereri, et sic charitas dicetur potentia merendi, et non voluntas, quod est falsum; sicut dicimus, quod calor in igne est simpliciter potentia calefaciendi, quia est id quo ignis simpliciter calefacit.

(c) Secundo arguit ibi: *Præterea ex hoc sequitur ulterius, quod non plus erit voluntas bona*, etc. Imo plus sequitur, quod sicut calor si esset separatus, æque calefaceret, ita et charitas, si esset separata, æque meritorie ageret. Propter istas tamen rationes Doctoris est notandum quod actus meritorius potest dupliciter accipi. Primo pro substantia actus. Secundo pro acceptatione passiva, quæ est quædam relatio rationis, ut infra patebit. Exemplum, dilectio Dei super omnia potest accipi ut tantum includit illam entitatem absolutam, quæ est dilectio, vel ut ultra includit acceptationem passivam, qua a voluntate divina acceptatur, ut condigna vita æterna. Si Henricus intelligit, quod sola charitas est principium actus meritorii, tam quoad substantiam actus quam quoad acceptationem illam, argumenta Doctoris concludunt contra ipsum. Si vero intelligit, quod sola charitas est principium illius acceptationis passivæ, principium dic totale, et si hoc sit falsum, ut infra patebit, tamen hæc argumenta non concludunt contra Henricum, quia talis acceptatio passiva est tantum a voluntate divina, quæ determinavit actum procedentem a charitate acceptare ad vitam æternam. Sed quia Henricus intendit de meritorio, etiam quantum ad substantiam, quod sit a sola charitate, ideo argumenta Doctoris concludunt contra ipsum. Et quod sic intelligat, patet per tertiam rationem, quam Doctor facit contra Henricum.

Actus meritorius potest dupliciter accipi.

SCHOLIUM

Secunda sententia est Goffredi dicentis substantiam actus fieri a potentia, intensionem tamen ab habitu, non distinguendo inter acquisitum et infusum. Hanc refutat Scotus quatuor rationibus satis claris.

Alia via (d) posset dici, quod virtutes acquisitæ et infusæ non differunt modo prædicto, sed eodem modo comparantur ambæ ad substantiam actus. 6.

Et tunc est unus modus dicendi, quod actus habet substantiam a potentia, sed intensionem talem vel talem habet ab habitu, ita quod

Goffr. quodl. 9. quæst. 4.

quasi duobus in actu, scilicet substantiæ et intensioni correspondeant duo in ratione principii vel causæ.

Impugnatur hæc opin. Goffr. Intensio non distinguitur a substantia actus.

Contra istud arguo (e) sic : Intensio actus non est aliquid extrinsecum accidens actui, sed gradus intrinsecus actui, ita quod actus intensus est quoddam per se unum, sicut hoc individuum in specie ; non ergo potest esse aliud principium substantiæ hujus actus et intensionis suæ, quia a quo est hoc individuum, ab eodem est gradus intrinsecus proprius huic individuo. Non enim potest recipere naturam ab aliquo, et hanc signatam, quin recipiat eam in certo gradu.

Juxta (f) hoc quasi ex eodem medio posset argui sicut prius argutum est ad principale, quia cum actus intensus sit per se unum, et aggregatum ex potentia et habitu sit unum per accidens, non potest totum hoc esse principium illius. Sed ista forma arguendi non cogit, unde postea solvetur, sed primum cogit, quia unde est hoc, inde habet certum gradum intrinsecum huic.

7. Causa necessaria coagens liberæ an agit quantum potest.

Præterea secundo, (g) quandocumque principium activum naturaliter concurrit cum causa libera agente, causa illa libera agente, oportet quod illud principium naturaliter coagat quantum potest. Exemplum de voluntate et potentia inferiore naturaliter agente, quantum est de se ; tale enim licet impediatur ab agendo, quando liberum non agit, tamen libero agente, ipsum necessario agit, quia per modum naturæ quantum est de se, agit, coagit illi libero quantum potest ; ergo si habitus determinatus in voluntate det intensionem determinatam actui, tunc voluntate operante ad substantiam actus, necessario dat habitus illam intensionem sibi correspondentem, et ita quantumcumque ex modico conatu voluntas operetur, semper esset actus ejus æque intensus, quia ipsa causante substantiam actus, habitus, quia agit per modum naturæ, causaret quod suum est necessario.

Præterea (h) si habitus det intensionem actui, hoc erit in aliquo gradu finito ; signetur iste gradus et sit *A* ; voluntas igitur cum habitu illo potest habere actum intensum in hoc gradu ; fiat aliqua alia voluntas perfectior ista voluntate, secundum proportionem *A* gradus ad actum in uno gradu, puta si *A* est gradus octavus in actu, fiat voluntas excedens primam voluntatem in novem gradibus ; ista igitur voluntas sine habitu posset habere actum æque intensum, sicut illa voluntas cum habitu ; ergo non præcise est substantia actus a potentia, ita quod non intensio.

Præterea (g) sola voluntas infinita, circumscripta omni ratione habitus, potest habere actum infinitum ; ergo voluntas in quocumque gradu naturæ, potest in actum determinati gradus. Antecedens patet, quia voluntas infinita non est receptiva alicujus habitus, quia non deficit sibi aliqua perfectio possibilis voluntati. Consequentia probatur, quia sicut summum ad summum, ita simpliciter ad simpliciter, et quilibet gradus ad gradum sibi correspondentem. 2. Topic. c. 29.

COMMENTARIUS.

9. (d) *Alia via.* Hîci pontur opinio Goffredi *quodl.* 9. *q.* 4. Et hæc opinio consistit in duobus dictis. Primum, quod potentia est causatam actus naturalis quam meritorii, et hoc quoad substantiam actus. Exemplum, supponendo, quod actus potest considerari dupliciter : Uno modo quoad essentiam et substantiam ipsius, ut hæc dilectio tantum includit essentiam dilectionis, et hæcceitatem cum actuali existentia. Alio modo quoad intensionem, sicut ipsa eadem dilectio ultra essentiam et hæcceitatem includat aliquam intensionem, qua dicatur intensa ut duo vel tria. Dicit ergo ista opinio quod voluntas bene est causa dilectionis primo modo, scilicet quoad substantiam dilectionis ; sed non secundo modo, scilicet quoad intensionem ipsius. Secundum dictum est, quod habitus sive naturalis sive supernaturalis, est tantum causa intensionis actus et substantiæ actus, et hanc opinionem improbat Doctor, quia non videtur possibile quod una causa sit causa alicujus actus quoad substantiam, et non sit causa quoad intensionem, et hoc probat.

10. (e) *Contra istud arguo sic.* Et ratio stat in hoc, quia non est possibile recipere naturam ab aliquo, et hanc signatam, quin recipiat eam in certo gradu, ut quod a calore sit hæc natura caliditatis et non sit in aliquo gradu perfectionali ; hoc patet, quia intensio formaliter est gradus intrinsecus ipsius. Dicere enim aliquam causam, puta *A* causare hanc albedinem actu existentem, et aliam causam causare intensionem ipsius, est dicere repugnantiam, quia quicumque gradus intensionis de necessitate includitur in aliquo individuo, ita quod non potest causari unus gradus intensionis albedinis ab aliqua causa, quin ab eadem causetur albedo, cujus est talis gradus. Gradus enim intrinsecus non distinguitur formaliter nec realiter ab eo, cujus est gradus, ut supra exposui *in dist.* 8. *q.* 2. in responsione ad primum argumentum principale. Gradus intrinsecus non distinguitur formaliter, nec realiter ab eo, cujus est gradus.

(f) *Juxta hoc quasi ex eodem medio.* Hæc littera infra declaranda est, et supra declarata est in simili *dist.* 3. *quæst. penult.*

(g) *Præterea secundo.* Per hanc rationem reducit ad hoc inconveniens, quod voluntas habituata producens actum secundum substantiam semper produceret illum intensissime, patet, quia ex quo habitus agit secundum ultimum potentiæ et est causa intensionis actus, sequitur quod det illi actui tantam intensionem quantam potest dare, et ita voluntas quantumcumque ex modico conatu operetur, semper esset actus ejus æque intensus, cujus oppositum experimur.

(h) *Præterea, si habitus det intensionem actui.* Ista ratio stat in hoc, quia certum est, quod habitus ille, qui dat intensionem actui, cum non sit infinitus, dat intensionem in certo gradu, puta si ipse habitus est perfectus ut quatuor, tunc voluntas habituata tali habitu causabit actum intensum ut quatuor, ita quod substantia actus erit a voluntate, et tota intensio ab habitu, modo fiat voluntas perfectior, quæ dicatur perfecta ut quinque, ita quod excedat in perfectione aliam voluntatem sic habituatam, certum est quod talis voluntas poterit producere actum

perfectum sine habitu, sicut voluntas illa habituata, et sic intensio actus poterit esse a sola voluntate, ut patet.

11. (g) *Præterea sola voluntas infinita,* etc. Ut patet de intellectu divino, qui habet intellectionem formaliter infinitam, et similiter voluntas habet amorem formaliter infinitum, cujus est principium, ut supra patuit *d.* 2. *q.* 1. et specialiter de voluntate, dist. 10. *Ergo voluntas in quocumque gradu naturæ potest in actum determinati gradus*, ut voluntas perfectior in actum perfectiorem, et imperfectior in actum minus perfectum, et patet ista consequentia, quia sicut summum ad summum, ita simpliciter ad simpliciter, etc.

SCHOLIUM.

Tertia sententia tribuit habitui causalitatem partialem, et hæc videtur Doctoris hìc, et 3. dist. 37. ad. arg. princ. et sup. d. 3. q. 7. n. 20. et 4. d. 49. q. 2. ad ult. Quomodo autem cum potentia facit unam causam per se, ostensum est d. 3. q. 7. num. 21. et 22. Potentiam autem esse principaliorem causam habitu, 5. rationibus ostendit, de quo in simili de intellectu et specie, actum est d. 3. q. 8. Hæc est D. Thom. 1. 2. q. 49. art. 2. et q. 51. art. 2. ad. 3. ubi Cajet. Med. Vasq. 1. 2. d. 8. 3. c. 1. Conimbr. in. 6. Eth. disp. 7. q. 3. art. 7. Gabr. Major. et alii 3. d. 2 3. Occham, Quodlib. 3. q. 20. Hervæus, Quodlib. 1. q. 13. et videtur August. de bono conjug. 21. ibi : habitus est quo agimus cum opus est.

8. Tertio modo (a) attribuendo habitui aliquo modo rationem principii activi, respectu actus, potest dici quod habitus est causa partialis activa cum quo ipsa potentia etiam est causa partialis respectu actus perfecti, procedentis a potentia et habitu, licet ipsa posset esse totalis causa respectu actus imperfecti præcedentis generationem habitus. Et tunc de distinctione illarum causarum partialium, et etiam quomodo faciant unam per se causam totalem, dicendum esset sicut dictum est supra *dist.* 3. *quæst.* de causa notitiæ genitæ. q. 7. et. 9.

Potentiam esse principaliorem causam habitu, 5. rationibus probatur.

Sed tunc est dubitatio (b), cum illa duo non sint causa ejusdem ordinis vel rationis, sicut duo trahentes navim, quod eorum habet rationem causæ prioris. Videtur quod habitus, quia causæ prióris est determinare secundam, non e converso ; habitus autem determinat potentiam ad agendum, et non e converso, et inclinat eam. Inclinare autem est superioris respectu inferioris, non e converso.

Sed oppositum hujus (c) videtur primo, quia potentia utitur habitu, non e converso ; et quod utitur alio, est principalius in agendo, et illud quo utitur, est quasi instrumentum vel causa secunda.

Similiter secundo, potentia est illimitatior in agendo quam habitus, eo quod ad plura se extendit ; sed superior causa videtur esse illimitatior extensive ; ergo, etc.

Præterea tertio sic : Habitus est causa naturalis ; igitur si ipse est causa principalis movens potentiam, moveret eam per modum naturæ, et per consequens cum potentia agat eo modo quo movetur, ageret per modum naturæ. Nam agens quod agit, inquantum movetur, si movetur per modum naturæ, agit etiam ulterius per modum naturæ, et ita omnis actio potentiæ habituatæ esset naturalis et nulla libera, quod inconveniens est.

Item quarto, habitus esset poten-

tia, quia esset illud quo primo habens potest operari.

Præterea quinto : Quando sunt duæ causæ ordinatæ, quarum una est causa alterius, illa, quæ est causa alterius, est superior causa ; sed potentia est causa habitus saltem mediantibus actibus, et nullo modo e converso.

9. Concedo igitur propter istas rationes, quod tenendo habitum esse causam partialem respectu actus, erit causa secunda et non prima, sed ipsa potentia erit causa prima, et absolute non indiget habitu ad operandum. Minus tamen perfecte operabitur sine habitu quam cum habitu, et hoc posito æquali conatu ex parte potentiæ, quia quando duæ causæ concurrunt ad aliquem effectum, una sola non potest ex se in ita perfectum effectum sicut ambæ simul. Et hoc modo salvatur quod actus est insensior a potentia et habitu, quam a potentia sola ; non quidem, quod potentia sit causa substantiæ actus, et habitus sit causa intensionis, quasi duobus causatis correspondeant duæ causæ, sed quod ambæ causæ concurrentes possunt producere effectum perfectiorem quam altera sola. Qui tamen effectus secundum se totum, et ut per se unus, est a duabus causis, sed in diverso ordine causantibus.

COMMENTARIUS.

1. (a) *Tertio modo attribuendo habitum*, etc. Doctor vult hîc quod habitus concurrat active, ut causa partialis ad actum, et hanc opinionem tenet, quamvis ita expresse non dicat, tamen, ut infra patebit, ad hoc declinare videtur ; et hoc idem tenere videtur *in* 3. *d*. 37. *q. unica in resp. ad argumenta principalia.* Et in hac littera videtur tenere quod habitus et potentia sint duæ causæ partiales respectu actus, eo modo quo dictum est de intellectu et objecto, sic intelligendo, quod voluntas habituata nata est habere perfectionem actum quam non habituata agens æquali conatu ; ergo habitus est partialiter causa respectu actus perfecti, qui ut sic non posset esse a potentia non habituata. Et in hoc istæ duæ causæ differunt ab intellectu et objecto, quia intellectus et objectum sic sunt causæ partiales necessariæ respectu intellectionis, quod est impossibile unam sine altera producere, etiam minimam intellectionem talis objecti. Et ideo intellectio quantum ad suum *esse* etiam perfectissimum, necessario dependet ab intellectu et objecto, ut supra patuit *dist*. 3. *q*.7. et 8. Hic autem actus, et si necessario dependeat ab habitu, saltem quantum ad aliquem gradum perfectionalem, in quem sola potentia non posset, tamen actus absolute consideratus, non necessario dependet ab habitu, ut patet de actibus præcedentibus habitum.

Opinio Scoti.

Intellectio quantum ad suum esse, etiam imperfectissimum dependet ab intellectu, et objecto.

(b) *Sed tunc est dubitatio*, etc. Arguit Doctor pro utraque parte ; et primo probat, quod habitus sit prior causa sive principalior, quia determinat et inclinat potentiam ad actum, et non e converso. 2.

(c) Deinde arguit ibi : *Sed oppositum hujus videtur*. Hîc probat, quod potentia sit principalior causa actus, et hoc tenet et probat multis rationibus, ut patet in littera. Primo, quia potentia utitur habitu, et non e converso ; ergo. Secundo, quia potentia est illimitatior ad agendum, eo quod ad plura

se extendit. Tertio, quia si habitus esset principalior causa, cum agat per modum naturæ, moveret voluntatem per modum naturæ, quia potentia eo modo agit quo movetur, et sic omnis potentia habituata esset naturalis, et nullo modo libera. Quarto, quia tunc habitus esset potentia, quia esset illud quo primo habens potest operari. Quinto, quia potentia est causa habitus, non e contra ; ergo est causa superior.

SCHOLIUM.

Sententiam proxime positam, quæ videtur propria, impugnat quinque rationibus. Prima, actus efficit habitum ut causa æquivoca; ergo non efficitur ab eo. Secunda, actus et habitus sunt duo effectus ordinati ejusdem causæ, sicut duæ passiones ejusdem subjecti ; ergo cum constet aliquos actus præcedere habitus, ut eorum causas, dicendum est nullum actum causari ab habitu. Tertia, sequitur quod actus ageret actum, quia agit habitum, et in æquivocis, causa causæ perfectior est causa causati. Quarta, aliquis habitus posset ita perfectus esse, quod sine potentia operaretur. Quinta, si teneatur in intensione corrumpi qualitatem præexistentem, habitus nunquam causat actum. Explicat quomodo juxta has rationes salvari possunt omnes quatuor conditiones quæ tribuuntur habitui, sine eo quod sit activus; et resolvit hanc et præcedentem esse probabiles, postea soluturus argumenta contra utramque allata. Hanc tenent Aureol. apud Capreol. 1. d. 17. q. 1. art. 2. Palud. 3. d. 23. q. 2. Durand. ibi. q. 2. 3. et. 4. Rubion. q. 1. art. 3 concl. 4.

10. Contra istam (d) opinionem arguo sic : Nulla distincta specie sunt æquivocæ causæ sibi invicem agentes ; habitus et actus distinguuntur specie, ergo non sunt sibi invicem causæ æquivocæ agentes; sed actus necessario est causa æquivoca in generatione habitus acquisiti saltem, ergo non e converso. Probatio minoris, quia causa æquivoca eminenter continet in se perfectionem effectus, non autem possunt duo distincta specie se invicem eminenter continere.

Causa æquivoca continet perfectionem effectus eminenter.

Præterea (e), comparando ad eamdem causam primam duos effectus, videtur quod alter istorum habeat determinatum ordinem mediatum vel immediatum, priorem vel posteriorem, et hoc loquendo de tota specie alterius istorum duorum effectuum. Hoc apparet inductive in passionibus consequentibus idem subjectum, in quo est necessario determinatus ordo, quod una immediatius sequitur subjectum quam altera, et hoc secundum totam speciem, ita quod ille ordo non variatur in quibuscumque individuis ; igitur respectu potentiæ, quæ est causa communis actus et habitus, habebunt isti duo effectus ordinem determinatum, quia vel necessario actus secundum totam speciem præcedit habitum, vel e converso. Et cum aliquis actus de necessitate præcedat habitum ut causa ejus, habitus omnino non præcedit aliquem actum, ut ejus causa per se.

Præterea (f), si habitus sit causa partialis respectu actus et æquivoca ; igitur causa hujus causæ erit perfectior quam sit causa æquivoca ejusdem. Consequentia patet, quia in causis æquivocis, causa causæ perfectior causa est quam causa proximior causato ; sed actus est causa generationis habitus, igitur si potentia cum habitu potest in actum perfectum, multo magis si esset sub actu generativo habitus, posset in eumdem actum perfectum, quod videtur inconveniens, quia duo actus perfecti non possunt esse in eadem 11.

potentia, aut saltem si possunt, non videtur quod unum istorum possit esse aliquo modo activum respectu alterius.

Præterea, si habitus est quasi causa secunda supplendo aliquem gradum causalitatis, qui deest potentiæ, posset igitur fieri habitus ita perfectus, quod suppleret vicem totius potentiæ, et ita aliquis habitus solus sine potentia posset esse causa sufficiens, et in ratione habitus et in ratione potentiæ, et universaliter in agentibus ejusdem rationis videtur quod ita possit intendi virtus unius quod æquabitur duobus.

Præterea (g), si teneretur, quod in motu intensionis et remissionis, individuum præexistens corrumpatur, necesse esset ponere habitum non esse causam actus, quia corrumpitur illo actu, quo intenditur; causa autem non est causa, quando corrumpitur, quia quod non est, nullius est causa.

12. [...plicat aliter ...nditio... habitus ...lvari ...unt sine ...uod sit ...tivus.]

Qui vellet (h) tenere conclusionem istarum rationum, posset negare ab habitu omnem rationem principii activi, et dicere quod habitus tantum inclinat ad operationem, quasi actus prior conveniens cum actu secundo, et determinans ad actum illum, sicut gravitas est actus prior determinans et inclinans ad determinatum *ubi*, licet secundum aliquos gravitas non sit principium respectu esse in illo *ubi*. Et illud videtur probabile, quia nulli debet attribui causalitas respectu alicujus, nisi talis causalitas sit evidens ex natura rei vel causæ vel causati; nulli etiam causæ neganda est perfecta causalitas, nisi manifeste appareat imperfectio causalitatis in ea, quia nullam naturam negandum est perfectionem habere, qua non est evidens eam carere; nulla autem videtur necessitas ponere aliquam causalitatem activam in habitu respectu actus, quia sine hoc salvabuntur omnes conditiones, quæ communiter attribuuntur habitui; nulla est etiam necessitas auferendi a potentia perfectam rationem causalitatis, ut attribuatur partialis causalitas potentiæ; ergo non est aliqua causalitas habitui attribuenda.

(i) Assumptum patet, quia illæ quatuor conditiones, quæ habitui attribuuntur, videlicet quod est quo habens faciliter operatur, delectabiliter, prompte et expedite, salvantur propter solam inclinationem habitus quam tribuit potentiæ, ut receptiva est operationis; delectatio quidem est propter conditionem recipientis, cui convenit operatio recepta, et objectum circa quod est operatio. Nunquam enim delectatio est in factione, quæ præcise est factio, sed quia actio est in agente, potest esse actio delectabilis propter convenientiam agentis ad objectum. Hanc autem convenientiam potest tribuere habitus ex hoc, quod inclinat ad actionem et objectum; ergo et delectabilitas non includit rationem principii activi, sed tantum convenientiam principii passivi ad actionem et objectum, et hoc ad actionem, quæ est de genere Qualitatis, non quæ est de genere Actionis, de qua differentia actionum dictum est supra *distinct*, 3. quod quædam est actio quæ est qualitas, et illa convenit potentiæ habituatæ, quæ per habitum inclinatur ad talem actum

[q. finali vide in 4. d. 13. et in quodlib. q. 13.]

et ad objectum, terminans talem operationem ; non habituatæ autem sic convenit, nec talis forma, nec objectum.

13. Similiter quoad conditionem secundam, difficultas in operatione accidit ex hoc quod receptivum operationis non est dispositum ad recipiendum, et non solum ex defectu virtutis activæ; ergo si receptivum sit dispositum, erit facilitas in agendo, inquantum agens agit circa tale passum.

Similiter de expeditione et promptitudine, nam impeditio et tardatio agentis in agendo, potest esse propter indispositionem ipsius passi, potissime quando idem est agens et patiens vel recipiens, ita quod ipsum non operabitur prompte, quia est indispositum ad operandum, hæc etiam indispositio non est ad agendum actione de genere Actionis, sed ad habendum actionem de genere Qualitatis ; nihil enim dicitur formaliter operari, inquantum elicit operationem, sed inquantum recipit eam in se.

Sententia negans, et sententia affirmans habitum esse activum ambæ probabiles.

Qualiter autem omnia alia habitui attributa salvantur, attribuendo totam actionem potentiæ et nullam habitui, patebit solvendo argumenta ad principale. Sic igitur patet, qualiter duabus primis viis de habitu tanquam inconvenientibus derelictis, duæ ultimæ tanquam probabiles possunt sustineri, scilicet tertia et quarta, attribuendo secundum tertiam viam, aliquam causalitatem habitui, non solum rationem principii passivi ; vel secundum quartam, negando ab habitu rationem activi, et quod sit tanquam forma inclinans ad aliquam formam ulteriorem recipiendam, licet non sit ratio recipiendi respectu ejus, sicut gravitas inclinat deorsum, licet non sit ratio receptiva ejus quod est esse deorsum, sed corpus inquantum est receptivum alicujus *ubi*.

Argumenta, quæ sunt contra istas duas vias ultimas, quia utraque potest probabiliter sustineri, postea solventur secundum alterutram istarum.

COMMENTARIUS.

I. Quomodo habitus non sit causa actus

(d) *Contra istam opinionem arguo sic.* Hic Doctor arguit quatuor mediis probando quod habitus non sit causa actus.

Primo sic : *Nulla distincta specie*, etc. Pro intelligentia hujus litteræ est notandum, quod quando dicit Doctor quod causæ æquivocæ non sunt sibi invicem causæ, non debet sic intelligi, quod si *A* est causa æquivoca respectu *B*, quod *B* sit causa æquivoca respectu *A*, quia ibi nulla est difficultas, quia talis circulus in causis essentialiter ordinatis est impossibilis. Sed sic debet intelligi, quod quando unum individuum alicujus speciei est causa æquivoca individui alterius speciei, nullum individuum alterius speciei poterit esse causa æquivoca alicujus individui contenti sub specie, cujus aliud individuum ponitur causa. Exemplum : Sol est causa æquivoca vermis, certum est quod nullus vermis erit causa Solis, et ratio est, quia si unum individuum alicujus speciei ex sua ratione formali sit causa æquivoca individui alterius speciei, sequitur ipsum ex sua ratione formali esse perfectius illo, et quolibet individuo illius speciei, et sic nullum individuum speciei imperfectioris po-

terit esse causa æquivoca individui speciei perfectioris. Sicut enim aliqua species est essentialiter perfectior alia, ita quodlibet individuum speciei perfectioris erit essentialiter perfectius quolibet individuo speciei imperfectioris, ut patet a Doctore. Cum ergo actus præcedens habitum sit causa æquivoca habitus, sequitur quod habitus non erit causa æquivoca actus sequentis habitum, quia tam actus præcedentes habitum quam sequentes sunt ejusdem speciei.

[margin: ...qua species est ...rfectior alia.]

2. (e) Secundo arguit ibi: *Præterea, comparando* etc. Declaro hanc litteram sic: Comparando effectus diversarum specierum ad eamdem causam, videtur quod effectus unius speciei habeat determinatum ordinem ad causam, scilicet mediatam vel immediatam, priorem vel posteriorem, id est, si *A*, et *B* sunt effectus *C* specie differentes inter se, tunc *A* aut immediate causabitur a *C*, et sic quodlibet ejusdem speciei. Cum ergo potentia sit causa actus et habitus, sequitur quod ex quo aliquis actus est immediate a potentia, quod etiam quilibet ejusdem speciei, et sic habitus non erit causa actus.

[margin: ...tio quare ...bitus non ...t causa actus.]

(f) Tertio arguit ibi: *Præterea, si habitus*, etc. Hæc ratio stat in hoc, quod ex quo actus præcedens habitum est causa æquivoca habitus, et habitus est causa æquivoca actus sequentis, sequitur quod actus præcedens sit perfectior habitu et actu sequente, quia quod est causa causæ est nobilius causa et causato; ergo videtur quod voluntas mediante actu præcedente possit esse causa actus perfecti sequentis habitum, quod est inconveniens, quia tunc darentur duo actus perfecti simul in voluntate; et si duo perfecti, ergo et infiniti possent dari, quod est inconveniens. Patet consequentia in simili de duabus intellectionibus æque perfectis, ut supra exposui *distinct.* 2. *quæst.* 1. Et præcipue est inconveniens ponere duos actus perfectos in eadem potentia respectu ejusdem objecti. Nec etiam videtur quod actus præcedens sit partialiter causativus alterius actus, et tamen si habitus poneretur causa partialis actus sequentis, sequeretur quod actus præcedens cum sit causa habitus, esset partialis causa actus sequentis, quia quod est causa causæ, est et causa causati.

(g) *Præterea, si teneretur*, etc. Hîc probat Doctor quod tenendo quod in intensione formæ forma præexistens corrumpatur, esset necesse ponere habitum non esse causam actus, quia corrumpitur illo actu, quo intenditur. Sed de hoc patebit *in* 3. *quæst. præsentis distinctionis:* An in intensione et remissione totum præexistens corrumpatur. 3.

[margin: Habitus quomodo concurrat ad actum.]

(h) *Qui vellet tenere conclusionem.* Hîc Doctor docet modum, quo teneri posset habitum concurrere ad actum, non tamen esse partialem causam actus, sed quod tantum ponatur, ut inclinans potentiam ad operandum. Et licet ista littera sit satis clara, tamen aliqua dicta ibi declaro.

Sicut gravitas est actus prior determinans, etc, Hoc quod dicit, *illud videtur probabile*, debet referri ad habitum, non ad gravitatem, id est, quod probabile videtur habitum non esse partialem causam actus, sed tantum esse quamdam qualitatem inclinantem potentiam ad actum, ut patebit infra. Et quod non debeat referri ad gravitatem, patet, quia tunc statim sibi contradiceret, cum expresse probet gravitatem esse causam motus et quietis

corporis gravis, ut patet *in* 2. *distinct.* 2. *quæst.* 10.

Quomodo habitus non sit causa partialis actus. Quatuor conditiones salvantur in habitu.

(i) *Assumptum patet,* etc. Hic probat qualiter non apparet necessitas ponendi habitum esse partialem causam actus. Et si diceretur, quod ideo habitus est activus, quia est quo habens faciliter et delectabiliter, prompte et expedite operatur, dicit Doctor quod istæ quatuor conditiones salvantur in habitu propter solam inclinationem habitus quam tribuit potentiæ, ut receptiva est operationis, quia inclinat ipsam potentiam ad recipiendum ipsam operationem prompte et expedite. Nam delectatio est propter conditionem recipientis, cui convenit operatio recepta, et objectum circa quod est operatio, nunquam enim delectatio est in factione, quæ præcise est factio; non enim voluntas præcise delectatur in eo, quod elicit actum circa objectum delectabile, sed in eo quod recipit illum in se, et patet littera.

QUÆSTIO III.

An habitus moralis inquantum virtus, sit alio modo principium activum respectu bonitatis in actu?

SCHOLIUM.

Movet aliam quæstionem huc spectantem, utrum habitus moralis quatenus virtus, sit principium activum respectu bonitatis in actu? Et partem affirmantem probat quatuor argumentis, partemque negantem duobus, quæ in littera patet; et resolvit pro hac parte, quia bonitas moralis consistit in integritate respectuum seu conformitatum, quæ debentur actui secundum rectam rationem, et ratio virtutis super entitatem habitus, tantum addit respectum ad prudentiam ut ad regulam, de quo Scot. 2. dist. 40. § de 2. et dist. 41. et quodl. 18.

Hoc tenendo de actu, quoad substantiam actus sive quoad gradum intrinsecum; tertio quantum ad materiam istam, restat inquirere ulterius de bonitate accidentali actus, qualis est bonitas moralis, et de habitu morali. 1.

Utrum habitus moralis inquantum virtus, sit aliquo modo principium activum respectu bonitatis in actu?

Quod sic, videtur, quia per Aristotelem 2. Ethic. *Virtus est, quæ habentem perficit et opus ejus bonum reddit*, et non reddit bonum illud in ratione principii passivi, quia non est ratio recipiendi; ergo in ratione principii activi. Cap. 5.

Præterea : *Virtus est dispositio perfecti ad optimum*, ex. 7. Physicorum; non est autem dispositio passiva, quia, ut prius non est ratio recipiendi, ergo activa. Arg. 2. Text. c. 1

Confirmatur ratio, quia sic se habet optimum ad optimum, sicut bonum ad bonum, sed cum optima ratio sit principii activi, ergo secundum istam rationem virtus perficit potentiam, et ita ad agendum. 5. Topic.

Præterea, virtus est moderatrix passionum, non moderatur autem per rationem principii passivi, quia objectum ex quo est causa naturalis, causat actum secundum ultimum potentiæ suæ; ergo quantum potest, si non impediatur per aliquid contra agens; igitur agens impediendo objectum sic sive sic agere, in reprimendo passionem, moderatur eam per rationem principii activi. Arg. 3. 2. Ethic.

Præterea quarto, sic dicit Philosophus secundo Ethic. quod *non habens justitiam, et si possit operari justa, non tamen juste*, et ita de Arg. 4 Cap. 4.

aliis actibus; bonitas autem moralis requirit operari juste vel fortiter, et sic de aliis; ergo virtus est tale principium actus inquantum bonus, quia sine ea non posset esse actus bonus.

Additio. *Item tanto perfectior est virtus respectu actus sui quam ars respectu sui, quanto virtus est melior arte; sed omnis ars est causa unde principium motus respectu operationis, secundum Comment. 1. Ethic. comm. 10. in fine.*

Item probat 4. cap. ex intentione per multas rationes, et hoc de habitu liberalitatis, quod magis consistit in bona actione et datione, quam bona passione et receptione.

2\. Sed oppositum hujus arguitur per hoc, quod bonitas moralis in actu non dicit nisi relationem, quia actum esse circumstantionatum debitis circumstantiis, non est aliquid absolutum in actu, sed tantum comparatio debita actus ad illa quibus debet convenire; ergo illud non habet aliquod principium activum proprium, sicut nec aliquis respectus.

[R]atio ad [o]pposit. [2]. Eth. c. 3.

Præterea, si habitus inquantum virtus esset principium activum bonitatis moralis in actu, cum habitus non sit virtus nisi ex respectu, scilicet ex conformitate ejus ad prudentiam: *est enim habitus electivus medii, ut determinatur a recta ratione;* ergo aliqua ratio relativa in habitu esset ratio principii activi, quod est impossibile.

[2.] Ethic. c. 6.

3\. (a) Quantum ad istum articulum dici potest, quod sicut pulchritudo non est aliqua qualitas absoluta in corpore pulchro, sed est aggregatio omnium convenientium tali corpori, puta magnitudinis, figuræ et coloris, et aggregatio omnium respectuum, qui sunt istorum ad corpus et ad se invicem; ita bonitas moralis actus est quasi quidam decor illius actus includens aggregationem debitæ proportionis ad omnia, ad quæ debet actus proportionari, puta ad potentiam, ad objectum, ad tempus, ad finem, ad locum, ad modum, et hoc specialiter, ut ista dicantur a recta ratione debere convenire actui; ita quod pro omnibus possumus dicere, quod convenientia actus ad rationem rectam, est qua posita, actus est bonus, qua non posita, quibuscumque aliis conveniat, non est bonus; quia quantumcumque actus sit circa objectum qualecumque, si non sit secundum rationem rectam in operante, puta si ille non habeat rectam rationem in operando, non est bonus actus; principaliter igitur conformitas actus ad rationem rectam plene dictantem de circumstantiis omnibus debitis illius actus est bonitas moralis actus. Hæc autem bonitas nullum habet principium proprium activum, sicut nec aliquis respectus, maxime cum ille respectus consequatur extrema posita ex natura extremorum; impossibile enim est actum aliquem poni in *esse* et rationem rectam in *esse*, quin ex natura extremorum consequatur in actu talis conformitas ad rationem rectam; relatio autem consequens extrema necessario non habet causam propriam aliam ab extremis.

[A]verr. 7. [Ph]ys. c. 17. [Qu]id sit bonitas moralis actus. [D]e hoc Scot d. 40. §. secundo.

4\. Quantum igitur ad istam conditionem actus accidentalem, quæ est bonitas moralis, non oportet aliquem habitum habere aliquam rationem proprii principii activi, nisi inquan-

Relatio bonitatis habet tantum causam sui fundamenti.

tum habet rationem principii activi respectu substantiæ actus, qui actus natus est convenire completo dictamini prudentiæ, et ad illum actum in se inclinat habitus aliquis ex natura habitus, et ex hoc ex consequenti inclinat ad actum, qui sit conformis rectæ rationi, si recta ratio insit operanti.

Idem habitus moralis nunc vitium, nunc virtus esse potest.

Sicut autem dictum est de bonitate morali actus, ita proportionabiliter dicendum est de habitu, quod virtus moralis non addit super substantiam habitus, ut est forma de genere Qualitatis, nisi conformitatem habitualem ad rationem rectam. Idem enim habitus in natura, qui generaretur ex actibus abstinentiæ elicientis cum ratione erronea, in eliciente manens, post cum ratione recta, esset post virtus abstinentiæ, et prius non fuit habitus virtutis quamdiu non fuit ratio recta abstinendi; nec tamen aliquid mutatum est circa istum habitum in se, sed tantum nunc conjungitur prudentiæ, prius non.

Additio.

Non dico conjungi in eodem subjecto, sed cum hoc conjungi sibi, ut regulæ et causæ priori, cui iste habitus subordinatur inquantum motivus. Et ista subordinatio vel conformatio est essentialis ratio virtutis et forma absoluta, ut præcise motiva sub tali respectu, est præcise activa ad actum habentem consimilem respectum, quia quod convenit regulato, et regulæ. Et si habitus, ut virtus, est præcise motivus ad actum rectum moraliter, quia, ut absolute talis forma, est absolute activus ad actum talem in substantia, nec ibi habet rationem causæ subordinatæ respectu prudentiæ.

5.

Ratio virtutis superaddit habitui tantum respectuum ad predentiam.

Conjungi igitur prudentiæ attribuit habitui, ut est forma de genere qualitatis esse virtutem, quando iste habitus ex natura sua natus est esse conformis prudentiæ. Et ita nihil aliud in entitate absoluta dicit habitus, qui est virtus moralis, ab illo qui est talis in natura et non virtus, si sit sine prudentia, et per consequens nullam aliam causalitatem potest habere, ut est virtus, quam ut est talis qualitas naturalis, nisi quod ut conjungitur prudentiæ, natus est esse causa secunda quasi directa a prudentia respectu effectus communis amborum, ut autem est sine prudentia, non potest esse causa secunda respectu ejus. Sicut visus in phrenetico non potest esse potentia libera per participationem, quia ille non potest habere usum voluntatis, quæ est libera per essentiam. In sano autem visus habet usum potentiæ liberæ per participationem, et est causa quasi secunda respectu voluntatis.

Virtus ablato respectu ad prudentiam manet ut qualitas naturalis, non bona, nec mala moraliter.

Sed adhuc quando est causa secunda respectu prudentiæ, causalitatem propriam convenientem sibi in suo ordine causandi, habet præcise ex hoc quod est talis forma vel qualitas in natura, non autem per respectum conformitatis vel conjunctionis ad prudentiam. Sed nec ut causa secunda, potest aliquam causalitatem habere respectu actus, nisi ratione naturæ absolute in ipso, et non ex tali conjunctione prudentiæ, quia licet causa secunda conjuncta primæ aliter agat quam sine ea, non tamen habet virtutem propriam activam ex conjunctione tali, sed ex natura sua absoluta; ergo nec ex parte actus inquantum est bonus

moraliter, nec ex parte habitus, inquantum est virtus moralis, potest inveniri ratio specialis, secundum quam virtus ut virtus, sit principium actus, ut bonus moraliter, nisi ista, quæ est ex parte habitus et actus quantum ad naturam eorum.

Istam ergo quintam viam de actione virtutis moralis respectu actus, ut est bonus moraliter, non oportet pertractare quasi aliam ab illis, quæ tangunt de substantia habitus et substantia actus. Et ita breviter quantum ad totam quæstionem istam oportet tenere, vel tertiam vel quartam viam de omni habitu.

COMMENTARIUS.

1. (a) *Quantum ad istum articulum.* In ista littera sunt aliqua dicta. Primum, quod actus moralis ultra substantiam et intensionem actus includit aliquam relationem, quæ est relatio conformitatis ad prudentiam. Exemplum, velle dare eleemosynam cum omnibus circumstantiis requisitis; ipsum *velle* quantum ad substantiam et intensionem ipsius dicit entitatem absolutam, sed inquantum elicitur a voluntate conformiter dictamini recto dictanti de omni circumstantia, includit relationem conformitatis, quæ conformitas est rectitudo actus. Actus moralis quantum ad substantiam et intensionem ipsius causatur a voluntate et ab habitu, si est habituata. Sed rectitudo actus nullo modo est per se causata, cum sit quædam conformitas ad dictamen intellectus, et talis conformitas est relatio intrinsecus adveniens, quæ de necessitate oritur positis extremis. Nam posita cognitione dictativa actus, puta abstinentiæ, et posito illo actu et elicito a voluntate conformiter se habenti illi cognitioni, de necessitate ex parte actus oritur conformitas passiva, et ex parte cognitionis dictantis oritur conformitas activa.

Secundum dictum est, quod non est necesse actum moralem esse ab habitu morali, nec dictari ab habitu prudentiæ. Patet, quia primum dictamen, puta cognitio abstinentiæ cum omni circumstantia, dictat voluntati ut eliciat primum actum sic conformem. Et sicut ex actibus moralibus, puta abstinentiæ, generatur in voluntate, habitus moralis abstinentiæ, sic ex pluribus dictaminibus, puta pluribus cognitionibus dictantibus ad actum abstinentiæ cum omni circumstantia, generatur in intellectu unus habitus, qui dicitur *prudentia*. Similiter si cognosco, quod actus justitiæ est eligendus cum debitis circumstantiis, talis cognitio dictat voluntati ut eliciat actum justitiæ conformiter cognitioni dictanti. Et sicut ex pluribus actibus justitiæ generatur habitus justitiæ in voluntate, sic ex pluribus cognitionibus dictativis sive regulativis ad actum justitiæ, generatur quidam habitus in intellectu, qui dicitur prudentia, alius a priori habitu prudentiæ. Et sicut exemplificavi de his duobus, tam in intellectu quam in voluntate, ita potest exemplificari de omnibus aliis.

Tertium dictum est, quod potest generari in aliqua voluntate habitus de genere bonorum quoad substantiam et intensionem, qui tamen non erit perfecte moralis, quia non conformis dictamini prudentiæ. Et si idem habitus postea conformetur, dicetur moralis formaliter, et ex parte habitus nulla fit mutatio. sed tantummodo habet 2.

novum respectum ad prudentiam, quem prius non habuit.

Quartum est: Etsi dictamen intellectus possit dictare de aliquo actu eliciendo a voluntate cum omni circumstantia, sive habitu prudentiæ, ut patet de dictamine præcedente habitum prudentiæ et causativum ejusdem habitus; tamen habitus prudentiæ non potest immediate dictare ad actum moralem eliciendum, nisi mediante dictamine actuali, id est, nisi mediante cognitione actuali regulativa ad hujusmodi actum partialiter causata ab habitu prudentiæ secundum tertiam viam, quæ ponit habitum esse causam partialem actus, vel causata a voluntate et objecto habitu prudentiæ inclinante intellectum ad hujusmodi cognitionem secundum quartam viam, quæ ponit habitum tantum esse inclinativum potentiæ, Et hoc patet, quia prudentia habitualis non dictat immediate, sed inclinat intellectum ad eliciendum actum consimilem actibus generativis ipsius prudentiæ.

3\. Habitus dupliciter potest intelligi.

Quintum dictum est, quod si habitus moralis formaliter dicitur causativus partialiter actus moralis, hoc sic debet intelligi, quod ille habitus, quoad substantiam et intensionem sit causativus ipsius actus quoad substantiam et intensionem, quia ut sic, talis habitus est qualitas absoluta; sed habitus sumptus pro conformitate passiva ad prudentiam non est causativus actus sumpti pro conformitate ad prudentiam; patet, quia relatio non est causa, nec absoluti, nec alterius relationis. Potest tamen dici ipsum habitum primo modo sumptum esse causam ipsius conformitatis in actu ex hoc, quod est causa absoluti in actu, scilicet substantiæ et intensionis actus, ad quam de necessitate consequitur talis conformitas; sicut dicimus, quod Franciscus causando albedinem ad quam consequitur similitudo ad aliam albedinem, dicitur causa illius similitudinis.

Sextum dictum est, quando dicit Doctor quod habitus moralis dicitur causa secunda actus moralis, et dictamen prudentiæ causa prima. Sic debet intelligi, quod habitus moralis sumptus pro substantia (ut supra) est causa actus sumpti pro substantia, etc. Et quantum ad hoc dictamen prudentiæ non dicitur causa, nisi forte teneatur opinio recitata *in* 2. *distinct.* 25. quod cognitio objecti est partialis causa volitionis. Sed tenendo quod voluntas sit causa sui actus non concurrente actu intellectus, tunc posset dici quod dictamen prudentiæ erit causa prima quoad hoc, quia habitus moralis causat illum actum, ut conformem dictamini recto; et quia talis conformitas est principaliter a tali notitia sic dictante, cum sit regulativa et conformativa actus voluntatis, ideo dicimus dictamen esse causam primam, et hoc extendendo *causam* respectu illius, quod vere non est causatum, sed quod sequitur de necessitate naturæ, posito alio causato, ut supra patuit. Ex his patet sententia istius litteræ.

SCHOLIUM.

Declarat tertiam opinionem positam num. 9. in quam magis inclinat, quomodo scilicet habitus sit partialiter activus, ita tamen quod nunquam possit sine potentia actum elicere, bene tamen potentia sine ipso, quod exemplo gravitatis, si teneatur esse partialem causam descensus, ostendit; et juxta hanc solvit argumenta in oppositum adducta in initio hujus q. 2. num. 5.

6. Tenendo tertiam viam, quæ videtur plus attribuere habitui, potest dici sic : quod sicut si esset in lapide gravitas aliqua, quæ non esset sufficiens principium activum respectu descensus deorsum, esset tamen partiale principium activum, sicut dicetur in secundo libro de gravitate sufficiente, quod est totale principium activum respectu descensus ; ista, inquam, gravitas diminuta cum alia potentia motiva principaliter movente ad descensum posset diminute agere, ita quod potentia alia motiva ex æquali conatu agente, descensus esset velocior, qui causaretur ab ista potentia motiva, et gravitate diminuta intrinseca movente, quam ille qui causaretur a sola potentia motiva extrinseca cum æquali conatu movente. Potentia tamen motiva extrinseca posset cum tanto conatu movere corpus neutrum, cujus nulla esset gravitas nec levitas, sicut illud corpus moveretur, et a gravitate intrinseca, et a potentia motiva extrinseca remisse agente.

Ita in proposito habitus movet potentiam quasi quoddam pondus, qui tamen ex se non sufficit ad eliciendum active ipsam operationem, sufficit autem sola virtus potentiæ activæ sine tali pondere. Sed quando ambo concurrunt, ita tamen quod non major sit conatus ex parte potentiæ quam prius, perfectior operatio elicitur quam posset elici ab ipsa potentia sola. Et videtur pro ista via esse experientia communis, qua quis potest experiri se habituatum ex æquali conatu posse habere perfectiorem operationem, quam posset habere non habituatus, quæ perfectio actus non posset attribui habitui, si esset tantum principium passivum inclinans. Quia saltem, ut videtur, in priori instanti naturæ, in quo elicitur prius quam recipiatur in potentia, esset æqualis ratio principii activi in eliciendo, et ita æque perfecta operatio eliceretur æquali conatu a potentia habituata, sicut a non habituata, quod est falsum.

(a) Hanc viam tenendo ad argumenta principalia respondeo. Ad primum quamvis dicatur habitum non esse formam absolutam propter illa verba Philosophi 7. *Physic.* tamen tenendo omnem qualitatem esse formam absolutam, et cum qualitas primæ speciei non est minus qualitas quam alterius speciei, potest dici quod aliquid cui relatio est eadem potest esse principium activum, licet relatio non sit principium activum, nec etiam illud idem cui relatio est eadem, per rationem relationis est principium activum, sed per rationem absoluti, cui relatio est eadem. Distinctio istorum, scilicet relationis et essentiæ absolutæ cui relatio est eadem, potest patere ex multis etiam aliis viis dictis supra, ubi cum identitate perfecta reali ponitur non identitas formalis. Et hoc magis patebit *in* 2. *dist.* I. ubi dicetur quod creaturæ ad Deum relatio est eadem essentiæ absolutæ rei creatæ, et tamen non formaliter eadem. Pro tanto igitur potest exponi Philosophus, qui dicit habitum esse ad aliquid, quia per identitatem includit respectum, et tamen non est tantum respectus, sed est quoddam absolutum, et ideo potest sibi competere actio tanquam principio agendi. 7.

Text. 17. Videtur velle rationem re non distingui a fundamento, licet 2. dist. 1. q. 4. oppositum velle videatur. dist. 2. et 8. 9. 4. 9. 4. Hoc idem sensit Arist. in fine prædicamenti qualitatis de scientia.

Additio. *Dubium est de respectu ad per se objectum, si est identicus habitui, certum est quod ille respectus, unde dicitur virtus, quæ est ad regulam, est extrinsecus adveniens. Unde non oportet propter intentionem Aristotelis ire ad respectum identicum habitui, sed sufficit quod omnis habitus sit ad aliquid non secundum gradus divisibiles.*

Addendum est igitur ad minorem Philosophi sic : Omnis habitus est identice ad aliquid non secundum gradus divisibiles, et sic est major vera. Quidquid enim identice est ad aliquid, non secundum gradus divisibiles, non potest terminare motum, sed mutationem bene potest terminare. Unde habitus non continue generatur, ut sit motus, sed si habet gradus, quilibet est indivisibilis, et in quolibet indivisibili respicit objectum, et quilibet simplici mutatione generatur, quæ non terminat motum in illa forma, sed forte motum in passionibus et finibus et quibuscumque aliis. Nam magis et minus in forma, non sufficiunt ad motum in illa, nisi quilibet gradus sit divisibilis, ut possit continue procedi ab uno in alium, non enim componitur motus ex mutationibus. Itaque non est medium Philosophi ad aliquid, sed sic ad aliquid, scilicet quod non est secundum gradus divisibiles, sed in quocumque gradu indivisibiliter respicit illud ad quod est identice relativum, ex hoc sicut ex manifestiori, sequitur forte ipsum absolutum, quod sic respicit, non habere gradus divisibiles, non autem sequitur hoc tanquam ex causa. Imo absolutum non habere gradus divisibiles, causa est ejus, quod est respectum non esse divisibilem, quia relatio suscipit magis et minus ex fundamento, non e converso, licet quandoque e converso possit esse causa innotescendi. Ista autem indivisibilitas respectus identici absoluto non prohibet ipsum absolutum esse principium agendi, sicut patet de quacumque forma activa si qua est indivisibilis, habet respectum identicum ad Deum. Non igitur sequitur, non terminat motum propter relationem indivisibilem identicam ad Deum; ergo non est principium agendi propter illam, quia relatio identica indivisibilis repugnat formæ acquisitæ per motum, non autem formæ activæ.

8. Ad confirm. rationis primæ in initio quæstionis.

Ad confirmationem rationis (b) posset dici, quod major absolutio requiritur in termino motus quam in principio agendi, quia nihil potest terminare motum quod habet relationem eamdem sibi, non sic de principio activo.

Vel quod magis est ad rem, potest dici quod illa ratio Philosophi non concludit propositum nisi diminute, et ad habendum conclusionem suam quam intendit habere, oporteret eam alio modo pertractare, quam verba primo sonant, circa quod nolo modo immorari, vel oporteret alias rationes ipsius declarare ad dictam conclusionen probandam. De hac autem quæstione, utrum scilicet habitus sit aliquod absolutum, dicetur alias. In 3. d. 11 q. 1. et in quodl. q. 1[?] Collationum.

Ad. 2. Ad secundum argumentum dico (c), quod unius actionis est unum principium per se, et hoc in uno ordine principiandi; tamen possunt esse multa principia in diverso ordine principiandi, quorum non sit

unitas nisi unitas ordinis, licet quandoque cum unitate ordinis concurrat unitas accidentis et subjecti inter hæc ordinata, sed hoc accidit. Ita etiam in proposito habitus et potentia sunt duo principia alterius ordinis, et utrumque in suo ordine est unum per se, et cum ista unitate ordinis concurrit unitas accidentis et subjecti inter hæc ordinata, sed hoc accidit, quia si ita posset conjungi causa prima cum secunda, sine informatione tali unius ab altera, sicut conjunguntur, quando informatur una ab altera, eodem modo possent habere unitatem sufficientem ad causandum unum effectum. Quando igitur dicitur quod unius actionis per se, est una causa activa, concedo in uno ordine; sed in alio ordine principiandi bene potest esse alia et alia causa, et hoc sive hæc et illa constituant unum per accidens sive non, sed tantum unum unitate ordinis, et licet sit ibi unitas per accidens, adhuc tamen semper salvatur unitas ordinis principii ad principium.

hoc sup. ...t. 3. q. 7. Ad quæst.

Ad. 3. Per hoc apparet ad illam confirmationem de unitate principii formalis, concedo talem unitatem in illo, quod est principium *quo* in uno ordine principiandi.

Ad. 4. Ad aliud dico, quod accidens bene potest esse principium alicujus effectus receptibilis in suo subjecto, sicut species intelligibilis est principium intellectionis receptæ in intellectu possibili, et ita forma potest esse principium *quo* respectu transmutationis sui subjecti.

...sup. d. 3. ... ad arg. ...ro D. ...m. et 2. ...2. q. ...in cor... ...ore.

Ad aliud de appetitu sensitivo (d) dico, quod iste habet rationem principii activi aliquo modo, licet non activi libere; et hoc est quod Damascenus intelligit quod *non ducit, sed ducitur*, id est, non dominatur actioni suæ, quod est ducere, sed respectu actionis suæ determinatur ab agente ad certam operationem, et hoc est duci. Quod autem appetitus sensitivus, licet non sit liber, sit aliquo modo activus et etiam sensus, dicetur alias.

COMMENTARIUS.

(a) *Hanc viam tenendo ad argumenta principalia respondeo.* 4.

Hîc Doctor respondet ad argumenta facta contra habitum, quod non sit causa activa actus, quæ argumenta ponuntur quasi in principio secundæ quæstionis.

Habitus est in prima specie qualitatis et entitas absoluta.

Ista responsio stat in hoc, quod habitus est in prima specie Qualitatis, et per consequens entitas absoluta, posito tamen propter verba Aristotelis quod habitus includat realiter relationem ad aliud, tamen illa relatio non est ratio formalis agendi ipsi habitui sumpto pro qualitate absoluta. Sed ipsa qualitas erit ratio formalis producendi actum, sicut etiam patet de creatura, quæ realiter includit relationem ad Deum eamdem sibi, ut patet a Doctore *in* 2. *dist.* 1. et tamen entitas absoluta creaturæ, erit ratio formalis agendi et non relatio; sufficit enim quod relatio formaliter distinguatur. Et quomodo possit stare identitas realis cum distinctione formali, supra patuit *dist.* 2. *part.* 2. *et dist.* 8. *q. penultim.* et in secundo patebit *dist.* 1. et alibi.

(b) *Ad confirmationem rationis.* Doctor dat duas responsiones. Prima est, quod *major absolutio requiritur in termino motus. etc.* et patet, quia aliqua crea- 5.

tura, quæ de necessitate includit relationem eamdem sibi realiter, potest causare aliquid per motum, et tamen in tali causatione illud causatum non includit per identitatem realem aliquam relationem. Et hoc comparando ipsum causatum ad creaturam, non autem ad primam causam, quia ut sic de necessitate includit relationem eamdem sibi ad causam primam, et de hoc vide Doctorem *in* 3. *d.* 11. *q.* 1.

Aliqui tamen dicunt, quod ideo requiritur major absolutio in termino motus, quia terminus motus est partibiliter acquisibilis. Relatio autem, quæ identificatur realiter alicui est indivisibilis, ideo non potest identificari alicui divisibili.

Sed hoc patitur instantiam, quia similitudo potest intendi ad intensionem albi. Si dicatur, quod non identificatur realiter, adhuc remanet difficultas, quia si Deus partibiliter causaret charitatem, certum est quod talis charitas, quæ est terminus motus, dicit relationem ad ipsum Deum moventem eamdem sibi realiter. Secunda responsio est, quod habitus dicit entitatem absolutam, nec de necessitate includit relationem realiter eamdem sibi, licet Doctor hîc expresse non dicat, tamen hoc patere potest ex dictis ejus *in quodl. q.* 13.

(c) *Ad secundum argumentum dico.* Hæc responsio patet hîc, et clarius supra *d.* 3. *q.* 7. respondendo ad quæstionem. Vide ibi.

(d) *Ad aliud de appetitu sensitivo.* Nota in ista littera, quod mens Doctoris est, quod appetitus sensitivus partialiter concurrat effective ad actum sentiendi, et patet littera.

SCHOLIUM.

Solvit argumenta allata contra sententiam Goffredi supra num, 7. et 8. quatenus obstare possunt sententiæ tribuenti activitatem partialem habitui, quam Doctor aliis præfert hîc et 4. dist. 49. q. 2. vers. ad secundam probationem.

Argumenta, quæ facta sunt contra secundam viam ponentem habitum esse principium activum intensionis in actu, quæ videntur esse contra istam viam pro tanto, quia ista ponit actum elicitum ab habitu et potentia agente, cum æquali conatu esse intensiorem, quam elicitum a potentia sola; discurrendo per illa ostendo, quod non repugnant huic viæ. De primo patet, quia non pono duo distincta in actu, habentia duo principia distincta, sed idem actus per se unus habet duo principia in diverso ordine principiandi. 9. Ad rationes contra Goffr.

Ad secundum, concedo quod infertur, scilicet quod potentia operante ex æquali conatu, semper actus sit intensior habitu coagente quam non coagente; sed ex hoc non sequitur illud inconveniens, quod sequitur contra aliam viam, videlicet, quod potentia ex quocumque conatu agente actus sit æque intensus semper, hoc ibi sequitur, quia tota intensio attribuitur habitui; sed non hîc, quia tota intensio attribuitur duabus causis et potentiæ quidem ex majori vel minori conatu, habitui autem semper æqualiter quantum est de se. Potentia operante æquali conatu actus erit intensior propter habitum.

Ad tertium concedo, quod posset fieri voluntas in puris naturalibus quæ actum intensiorem eliceret, quam alia voluntas cum habitu;

hoc non est inconveniens, ponendo ista duo esse principia ordinata, sicut esset inconveniens, attribuendo totam intensionem habitui et non potentiæ. Per idem ad quartum.

SCHOLIUM.

Solvit quatuor argumenta allata num. 11. et 12. contra eamdem sententiam ponentem habitum esse partialiter activum respectu actuum.

10. Ad argumenta (a) quæ facta sunt contra tertiam opinionem, quæ est quarta in ordine. Ad primum oportet negare majorem, quia oportet dicere quod duo distinctarum specierum possunt esse sibi invicem causæ æquivocæ partiales, licet non totales.

ulus in sis æqui- s partia- is poni otest. ioc vide d. 3. q. et 15. uæst. uodl.

Ad probationem ejus, quæ est per eminentiam causæ æquivocæ, respondeo, ista probatio tenet de causa totali, et non pono circulum in causis æquivocis totalibus.

Ad aliam probationem (b) dico, quod duo effectus comparati ad unam causam communem eorum possunt habere ordinem mutuum ad se invicem in ratione causæ partialis, sicut species intelligibilis, (c) et *intelligere* comparando ad intellectum agentem et possibilem, quia respectu intellectionis partialis causa est species, et posset poni intellectio esse aliqua causa speciei pro quanto intendit eam.

Ad aliud potest dici (d) quod non oportet omnem actum generativum habitus esse rationem agendi *quo*, sicut habitus genitus potest esse ratio *quo*, quemadmodum virtus Solis non potest esse principium *quo* respectu omnis actus, respectu cujus forma genita a Sole potest esse principium *quo*. Cum vero dicitur, quod *quidquid est causa causæ*, etc. verum est sicut remotum *quo*, sed non sicut immediatum *quo*.

Habitus quantumvis intensus nunquam per se elicere potest actum, quia est causa subordinata potentiæ. De quo sup. d. 3. q. 8.

Ad tertium (e) dico, quod in quantocumque gradu habitus non posset supplere totam vicem potentiæ, quia et si causalitas ejus sit diminuta, et causalitas potentiæ diminuta, tamen alterius rationis est causalitas habitus quam causalitas potentiæ, quia ex ratione sui, habitus est causa secunda qua scilicet potentia potest uti; et ita si in infinitum augeretur, nunquam posset fieri principium utens, sicut virtus generativa Patris quantumcumque augeretur, non posset fieri virtus Solis. Non igitur ejusdem rationis est causalitas habitus cum causalitate potentiæ, ut illa intensa possit ascendere ad istam, sed semper sunt alterius rationis, et tamen hîc cum illa causans causat actum perfectiorem, quam si solum causaretur ab una illarum.

Ad ultimum (f), illud suppositum negabitur in materia sequenti de augmento charitatis, etc.

COMMENTARIUS.

(a) *Ad argumenta, quæ facta sunt contra tertiam opinionem*, quæ est quarta in ordine, quæ dicit, quod habitus est partialis causa actus. Ad primum dicit, quod *duo distinctarum specierum possunt esse sibi invicem causæ æquivocæ partiales*, id est, quod unum individuum alicujus speciei, puta *A* potest esse partialis causa individui alterius speciei, puta *B* et *C*, quod est ejusdem speciei cum *B*, potest esse partialis causa *D*, quod est ejusdem speciei cum *A*. Et patet in exem- 6.

plo, quia volitio præcedens habitum est partialis causa habitus, qui est alterius speciei et habitus est partialis causa actus sequentis, qui est ejusdem speciei cum actu præcedente. Et cum dicit, quod causa æquivoca est perfectior effectu, et ideo si individuum ejusdem speciei est causa æquivoca individui alterius speciei, et per consequens quodlibet unius speciei erit perfectius quodlibet alterius. Dicit Doctor quod ista propositio: *Causa æquivoca est perfectior effectu*, est vera de causa æquivoca totali, non autem partiali.

Causa æquivoca est perfectior effectu, verum est de causa totali, non non autem partiali.

7. (b) *Ad aliam probationem*, etc. Dicit quod duo effectus comparati ad unam causam communem eorum, possunt habere ordinem mutuum ad se invicem in ratione causæ partialis, ita quod actus et habitus sunt partialiter causati a potentia, et tamen actus erit partialis causa habitus, et similiter habitus erit partialis causa actus sequentis. Bene verum est quod aliqua duo, ut specie distincta, si comparantur ad causam communem, si individuum unius speciei est totalis causa individui alterius speciei, et prima species dicatur *A*, secunda *B*, sequitur quod aliud individuum ipsius *B*, non poterit esse totalis causa alterius individui ipsius *A*, sed non sequitur de causis partialibus.

(c) Et quod dicit ibi: *Sicut species intelligibilis*, etc.

Species intelligibilis, et non objectum relucens est causa intellectionis.

Et ex hac littera expresse habetur a Doctore quod species intelligibilis est partialis causa cognitionis abstractivæ, contra aliquos exponentes Doctorem, quod tantum objectum relucens in specie intelligibili sit partialis causa intellectionis abstractivæ. Sed hoc diffusius exposui supra *dist.* 3. *quæst.* 6.

(d) *Ad aliud potest dici*, etc. Vult in ista littera, quod quamvis actus præcedens habitum sit partialis ratio formalis agendi habitum, et habitus sit partialis ratio formalis agendi actum sequentem, non tamen actus præcedens erit ratio formalis agendi actum sequentem. Et ex hoc habetur, quod habitus et actus præcedens non sunt causæ essentialiter ordinatæ respectu actus sequentis, quia si sic, actus sequens non posset esse ab habitu actu præcedente non concurrente; possunt ergo dici causæ accidentaliter ordinatæ. Et quod dicit, quod *quidquid est causa causæ*, hoc verum est de causis essentialiter ordinatis, quæ sic se habent, quod secunda agit in virtute primæ, et secunda agente ad aliquem effectum, prima necessario concurrit, ut supra expositum est *dist.* 2. *q.* 1. sed non sic se habet actus præcedens habitum, et ipse habitus respectu actus sequentis. Et cum dicit, quod *actus est principium* quo *remotum*, sic debet intelligi, quod ex quo actus est principium habitus, et habitus est principium immediatum actus sequentis, sequitur quod actus præcedens sit principium *quo* remotum actus sequentis, non quod actus sequens dependeat ab actu præcedente in *esse* et conservari.

Quomodo actus est principium quo remotum.

(e) *Ad tertium dico*. Dicit Doctor quod si habitus intenderetur etiam in infinitum, nunquam posset supplere vicem potentiæ, quia causalitas potentiæ esset simpliciter alterius rationis a causalitate habitus, quia ex ratione sui habitus est causa secunda, qua scilicet potentia potest uti, et similiter patet hoc idem in simili, supra *distinct.* 3. *quæst.* 8. de objecto et potentia. Vide ibi.

(f) *Ad ultimum.* Illud suppositum negabitur, videlicet, quod in intensione et remissione totum existens corrumpatur, ut patebit in materia de augmento charitatis.

SCHOLIUM.

In favorem quartæ sententiæ positæ num. 11. et 12. et explicata num. 13. quæ negat habitum esse activum, sed inclinare subjectum ad actus per modum ponderis, sicut gravitas inclinat ad deorsum, tenendo eam non esse activam, respondet argumentis positis in initio hujus 2. quæst. n. 3. probantibus habitum esse activum.

11. Qui vult (a) tenere quartam viam, quæ est quinta in ordine, potest respondere ad rationes principales adductas pro prima parte. Ad primum, potentia vel potens utitur habitu, quia ipse est quædam inclinatio ad operationem; non quidem ut potentia activa ad *agere*, sed ut forma prior inclinat ad formam posteriorem, sicut gravitas ad deorsum.

[Quomodo utitur habitu?]

Ad illas conditiones (b) quatuor diceretur, quod delectatio est ex convenientia operationis ad potentiam et objectum circa quod est operatio, quæ convenientia est objecti ad potentiam inquantum recipit actionem, et non inquantum elicit eam; quia factio sola ut factio, nunquam est delectabilis, et ideo propter delectationem nunquam oportet ponere rationem principii activi. Similiter facilitatio, expeditio et promptitudo ponuntur ratione passi, quia passum potest difficulter recipere, quando non est dispositum, et impedite, et tarde vel non prompte, et ratione indispositionis passi est ibi difficultas, tarditas et indispositio; ergo agens potest expedite, prompte et faciliter agere propter dispositionem passi, et habitus est talis dispositio in passo.

[Delectatio, expeditio, promptitudo, facilitas an sint ratione activi vel passivi?]

Quando igitur dicitur, quod non est difficultas ad patiendum, quia passum est summe dispositum, respondeo, quod per abnegationem contrarii est dispositum, sed non per rationem dispositionis convenientis. Exemplum de ligno sicco et neutro. Lignum quidem neutrum esset summe dispositum ad calorem privative, scilicet per carentiam cujuscumque dispositionis oppositæ, non autem summe dispositum positive per positionem dispositionis convenientis, qualis est siccitas; et si ista convenientia esset cum sensu, lignum siccum delectabiliter calefieret, non sic lignum neutrum, quia non sic sibi convenit forma recepta.

[Dispositio duplex per negationem contrarii, et positionem convenientis.]

Ad aliud de inclinatione (c) posset dici, quod inclinat sicut forma prior ad susceptionem formæ posterioris, sicut gravitas inclinat ad esse deorsum, etiam secundum eos, qui dicunt gravitatem respectu descensus, non esse principium activum; nec oportet sic passive inclinans esse rationem recipiendi formam ad quam inclinat, sicut nec gravitas est principium receptivum *ubi*.

[Quomodo habitus inclinat potentiam passive?]

Ad aliud de scientia (d), dico quod scientia per quam anima reducitur de potentia essentiali ad accidentalem, est species intelligibilis ipsius objecti, et de illa concedo quod ipsa est principium activum respectu considerationis; sed illa species non est habitus, de quo loquimur, qui est qualitas derelicta ex actibus frequenter elicitis; ista enim species præcedit naturaliter primum actum elicitum circa objectum, circa quod

[De hoc vide q. 3. prol. in 1. addit. 2. q. lateralis.]

De hoc sup. d. 3. q. 6. ad rat. Henric. num. 24.

est. Et licet ista species posset esse radicata in intellectu, et cum fuerit radicata posset dici habitus, non tamen est iste habitus, qui generatur ex actibus frequentibus, sicut dictum est; ideo omnia verba quæ loquuntur de specie tanquam de habitu, non procedunt ad intellectum hujus quæstionis, nec etiam illa, quæ accipiunt scientiam pro ista specie. Distinctio istorum habituum, scilicet habitus, qui est species intelligibilis et habitus intellectivi proprie dicti, patebit *in* 2. *lib. dist.* 3.

Quæst. 10.

Per hoc apparet ad illud (e) quod adducitur de esse *quo*, dico quod scientia stricte accipiendo pro habitu acquisito ex speculationibus non est proprie quo speculamur, sed quædam inclinatio ad faciliter et delectabiliter speculandum; illud autem *quo* ut principio activo ex parte objecti speculamur, est species intelligibilis.

Ad habitum practicum non requiritur quod sit activus.

Ad aliud dicitur, quod habitus intellectus practicus dici potest, quia inclinat ad praxim, non quod illa praxis sit ejus ut principii activi, sed quasi terminans inclinationem ejus sic, aut ipsius potentiæ habituatæ vel alterius potentiæ ut principii activi; sicut electio recta practicæ activæ elicitur a voluntate et non a prudentia, quæ tamen est habitus practicus respectu istius electionis, quia inclinat ad eam, licet non sit principium activum ejus.

COMMENTARIUS.

8. (a) *Qui vult tenere quartam viam.* Istæ rationes ponuntur in principio secundæ quæstionis, quibus probat Doctor quod habitus concurrat active ad actum. Dicit ergo, quod qui vult tenere quartam viam, quæ dicit, quod habitus non se habet active ad actum, sed tantum inclinative, ut patuit in exponendo illam quartam viam.

Ad argumentum primum dicit Doctor quod potentia potest uti habitu ut inclinativo ad operationem, non autem ut activo.

(b) *Ad illas conditiones quatuor.* Patet responsio hîc, et supra, ubi exponitur illa quarta via.

(c) *Ad aliud de inclinatione.* Posset dici, quod inclinat sicut formaliter prior ad susceptionem formæ posterioris, sicut gravitas inclinat ad esse deorsum. Hæc littera clara est.

(d) *Ad aliud de scientia,* etc. Hoc declaratum est prolixe, supra *dist.* 3. *q.* 6. respondendo ad rationes Henrici. Vide ibi.

(e) *Per hoc apparet ad illud. Dico quod scientia stricte accipiendo pro habitu acquisito ex speculationibus non est proprie quo speculamur*, id est, non est propria ratio formalis producendi partialiter actum speculandi, sed species intelligibilis, quia illa est principium partiale producendi actum speculativum.

SCHOLIUM.

Respondet ad argumenta allata num. 15. pro opinione tenente habitum, quatenus virtus est, esse principium activum boni actus moralis. Et explicat uberius quomodo ratio virtutis superaddita entitati habitus, tantum dicat respectum ad prudentiam, ac per consequens quomodo nullam habeat efficientiam; ita Ang. in moral. c. 6. § penultim. et c. 14. § 1. Major d. 36. q. 3. fin. inclinant Salas 1. 2. tract. 11. d. 1. sect. 1. Vasq. 1. 2 d. 84. c. 2. Leuch. Tart. et alii Scotistæ hîc.

Ad argumenta (a) alia adducta pro 12.
quinta opinione, quæ est sexta in

ordine, quæ videntur ostendere, quod habitus moralis inquantum est virtus, est principium activum actus, inquantum est moralis.

oc in ., ult e dic- com- dicta- ectum portet b ha- uden- e.

Respondeo, quod bonitas moralis (ut prædictum est) est integritas omnium conditionum in actu et circumstantiarum, et hoc præcipue, ut illæ conditiones dictantur a recta ratione debere inesse actui simpliciter ; ergo est necessarium ad bonitatem actus moralis, quod eam præcedat dictamen completum rationis rectæ, cui recto dictamini conformetur tanquam mensuratum mensuræ. Sed non oportet istud dictamen esse ab habitu intellectivo aliquo modo, puta prudentia, nec istum actum conformem dictamini elici aliquo modo ab habitu morali appetitivo, simpliciter enim dictamen rectum præcedit prudentiam, quia per ipsum generatur primus gradus prudentiæ ; et ita similiter recta electio præcedit habitum moralem, quia per ipsam electionem generatur virtus moralis in primo gradu. Tunc igitur in primo actu recte dictat sine prudentia generata, et recte moraliter eligit sine virtute morali generata, tamen prudentia ex primo actu vel ex aliis pluribus rectis dictaminibus generata, magis inclinat ad consimilia dictamina elicienda, id est, ad recte concludendum conclusiones Syllogismorum practicorum de omnibus circumstantiis, quæ debent esse in actu eliciendo. Similiter virtus moralis generata post primum actum, magis inclinat ad actus eliciendos similes illis, ex quibus est generata.

b. hic.

Intelligendum est autem (b), quod illud quod generatur de virtute morali, est quædam qualitas, de cujus ratione, ut est absolute talis qualitas, non est conformitas ejus ad prudentiam. Posset enim eadem qualitas generari ex actibus similibus in eadem specie elicitis sine prudentia, imo cum ratione erronea si inesset. Sed ista qualitas, quæ generatur ex istis actibus secundum speciem naturæ, non est virtus ex hoc quod est quædam qualitas ; sed ad hoc necessario requiritur conformitas ejus ad prudentiam, vel quod est expressius, ipsius coexistentia cum prudentia in eodem operante ; semper quidem sive prudentia insit, sive non, habitus iste est natus esse conformis prudentiæ si inesset. Sicut habitus abstinendi generatus ex actibus factis ex ratione erronea, semper (quantum est ex se) natus est esse conformis prudentiæ, licet prudentia non insit, quemadmodum alius habitus generatus ex actibus excessivis, non est natus esse conformis. Quando igitur qualitas, quæ nata est esse conformis prudentiæ, coexistit cum ea, tunc non solum habet conformitatem aptitudinalem, sed actualem ad prudentiam, quia ad similia inclinat uterque habitus et actus elicitus secundum inclinationem istorum duorum habituum est bonus moraliter ; qui si esset elicitus secundum inclinationem illius solius qualitatis, quæ est materialiter virtus moralis, prudentia non coexistente in eodem operante nec inclinante ad actum illum, non esset actus ille bonus moraliter.

Habitus abstinentiæ genitus ex ratione erronea natus est esse conformis rationi rectæ.

Actus bonus moralis debet elici secundum inclinationem prudentiæ.

14\. Sic igitur patet quod ista qualitas, quæ est materialiter virtus moralis, quæ per hoc habet completive rationem virtutis moralis, quia coexistit

Prudentia est instar causæ primæ, et habitus moralis instar

secundæ, respectu boni actus moralis.

prudentiæ, se habet ad prudentiam, quando inest sicut causa secunda ad primam, et hoc respectu ejusdem effectus communis eliciendi ab eis. Tunc enim prudentia est quasi causa prior, et habitus moralis est quasi causa posterior ; istæ autem duæ causæ simul concurrentes ad actum eliciendum possunt ei tribuere bonitatem moralem, quam non posset solus habitus secundus sibi tribuere, si esset sine prudentia vel sine ratione recta. Tribuere quidem moralem bonitatem est tribuere conformitatem ad rationem rectam, et hoc tribuit qualitas illa, non ex hoc quod qualitas solum, sed quia in causando coexistit prudentiæ simul inclinanti.

Patet igitur quod ista qualitas quæ est virtus, ex hoc quod est virtus non habet causalitatem specialem respectu bonitatis moralis in actu, sed tantum ex hoc quod est virtus habet coexistentiam cum quadam alia causa ejusdem actus, quæ causa simul concurrens ad eliciendum actum, tribuit illi actui bonitatem moralem, quia conformitatem moralem sibi ipsi. Sed adhuc tamen habitus iste nullam causalitatem habet respectu actus ex ista ratione, quæ est coexistentia ejus cum prudentia, sed tantum ex ratione naturæ suæ, unde est hæc qualitas. Et ideo nullo modo est concedenda causalitas aliqua specialis habitus, unde moralis, ultra illam, quæ conceditur sibi, unde est iste habitus. Et est advertendum, quod ista bonitas ut attribuitur prudentiæ sic inclinanti (sicut dictum est in principio) non necessario convenit habitui prudentiæ, nec soli, sed actui illi, qui natus est esse actus prudentiæ, qui est dictamen rectum. Si enim illud insit, et secundum eum tanquam secundum mensuram appetitus appetat, rectus est actus moraliter. Et si illud dictamen rectum non inesset, tamen prudentia inesset, secundum quam intellectus posset recte dictare, adhuc actus elicitus sine dictamine recto non esset perfecte bonus. Itaque prudentia quando non inest, sufficit ad actum moralem dictamen rectum ; quando autem prudentia inest, ipsa non sufficit sine actu suo elicito, et ita istam rectitudinem, quam tribuit prudentia actui morali, tribuit mediante actu proprio prudentiæ.

Nulla est causalitas virtutis supra causalitatem habitus.

Ad illas autem auctoritates adductas pro quinta via, quæ videntur sonare, quod virtus unde virtus, effective causat bonitatem moralem actus. Primo ad illam *de* 2. *Ethic.* opus ejus bonum reddit, dico quod vel reddit inclinando, et hoc sibi competit in eo, quod hæc qualitas in specie naturæ ; vel si hoc non sufficit, (sic enim inclinaret sine prudentia) reddit igitur unde virtus est, id est, unde coexistens prudentiæ. Reddit quidem in suo genere causæ, quia ut causa secunda, et hoc virtute causæ superioris, quæ est prudentia. 15.

Quomo[do] virtus r[ed]dit opus [bo]num sin[e suf]ficientia cum il[la]

Si igitur teneatur tertia via, puta de activitate habitus, tunc reddit active, sed ut causa partialis secunda. Si autem teneatur quarta via, tunc reddit per modum inclinationis, et hoc non ex hoc solo quod ipsa inclinat, sed ex hoc quod ipsa virtus cum prudentia virtute inclinat.

(c) Ad aliud de *moderari* dico, quod virtus moralis non moderatur

active passionem, quasi eam factam ab objecto faciat esse minorem, objectum enim delectabile præsens naturaliter movet secundum ultimum sui. Sed habitus potest facere objectum minus conveniens potentiæ habituatæ quam potentiæ non habituatæ, sicut gravi disconveniens est sursum magis quam corpori neutro, licet gravitas non esset principium activum descensus. Ita potentiæ secundum se conveniens esset aliquod delectabile excessivum ; potentiæ autem habituatæ per habitum inclinantem ad actus moderatos est disconveniens, vel non ita conveniens illud delectabile excessivum, et pro tanto quasi per repugnantiam formalem, vel virtualem ad habitum habitus disconveniens, vel excedens moderatur, ne delectabile immoderate delectet. Et ex hoc non sequitur aliqua activitas habitus, sicut nec humiditas in ligno, licet ipsa moderetur, ne ignis ita vehementer calefaciat sicut corpus siccum habet activitatem. Aliter potest dici, quod virtus moderatur passionem non jam factam, sed fiendam, pro quanto inclinat potentiam, et hoc cum prudentia coexistente, ut fugiat immoderata delectabilia, quæ nata sunt inferre delectationes immoderatas, et non admittat nisi delectabilia, quæ nata sunt moderate delectare ; et in hoc moderatur non quidem delectationem inexistentem minuendo, sed immoderatam, quæ inesset, præcavendo.

[uomodo bitus mo-ratur pas-nes sine icientia ?]

[Iabitus iperatde-tationem i existen-m, sed ecavendo e insit.]

Ad aliud, quod sine justitia non potest quis operari juste, dico quod in primo actu, quando est dictamen rectum generativum prudentiæ, et conformatur illi electio alicujus justi, ibi non tantum operatur justum, sed juste operatur eligens. Sed debet intelligi quod non juste sine justitia operatur secundum omnem perfectionem, secundum quam posset aliquis juste operari, quarum una est delectabilitas et facilitas in operando, quod non competit potentiæ non habituatæ sicut habituatæ.

[ie habitu titiæ ope-tur quis juste.]

COMMENTARIUS.

9. (a) *Ad argumenta alia adducta pro quinta opinione.* Illa argumenta posita sunt in principio illius articuli, qui incipit: *Hoc tenendo de actu quoad substantiam actus* *. Respondet Doctor. Et licet ista littera sit satis clara ex superius dictis de bonitate morali, tamen aliqua dicta hîc exponuntur. Quod dicit de dictamine completo rationis, vide supra *in Prolog. quæst. ultim.* respondendo ad rationes pro opinione opposita, quæ responsiones ponuntur circa finem quæstionis. Dictamen enim completum est cognitio propriissime practica, quæ et qualis sit, vide ibi. Et quod dicit ibi, quod *recta electio præcedit habitum moralem, quia per ipsam electionem generatur virtus moralis in primo gradu,* quomodo hoc sit verum, vide expositionem, quam feci super *quæst. ultim. Prologi,* quæ est ibi : *Exponendo tertiam viam.*

* q. 2. n. 1.

10. (b) *Intelligendum autem quod illud,* etc. Hæc littera potest patere ex superius dictis. Sequitur : *Sed ista qualitas, quæ generatur ex istis actibus secundum speciem naturæ,* ut habitus abstinendi generatur ex pluribus volitionibus abstinendi ; talis habitus sive qualitas, *non est virtus ex hoc, quod est quædam qualitas* absolute. *Sed ad hoc necessario requiritur conformitas ejus ad pruden-*

tiam, vel saltem ad aliquod dictamen causativum prudentiæ. Sequitur: *Vel quod est expressius ipsius coexistentia in eodem operante*, id est, quod ad hoc, quod talis qualitas derelicta ex actibus dicatur actus moralis, est necesse quod coexistat prudentiæ in eodem operante, id est, quod actu sit conformis prudentiæ, et talis actus quantum est ex se semper est natus coexistere prudentiæ. Sequitur: *Sicut habitus abstinendi generatus ex actibus factis ex ratione erronea semper, (quantum est ex se) natus est esse conformis prudentiæ*, si tamen talis habitus non sic generatus ex actibus excessivis, quia, ut sic, non esset natus esse conformis. Sequitur: *Quando igitur qualitas, quæ nata est esse conformis prudentiæ*, etc. et infra, *tribuere quidem moralem bonitatem est tribuere conformitatem*, etc. id est, quod illa qualitas, quæ dicitur habitus moralis, dicitur tribuere bonitatem moralem actui, ex hoc solo quod in causando illum coexistit prudentiæ, quod nihil aliud est nisi conformiter elicere illum prudentiæ. Et ex his concludit Doctor quod virtus moralis inquantum hujusmodi, non habet causalitatem specialem respectu bonitatis moralis in actu, sed tantum ex hoc quod est virtus, habet coexistentiam cum quadam alia causa ejusdem actus, non tamen sic intelligendo, quod habitus prudentiæ sit causa actus moralis quantum ad substantiam et intensionem actus, sed quantum ad hoc quod est conformativa actus.

11. (c) *Ad aliud de moderari*. In ista littera Doctor dicit duo. Primum, quod *actus moralis non moderatur active passionem quasi eam factam ab objecto faciat esse minorem*, etc. Vult dicere, quod habitus quando objectum delectabile est præsens potentiæ; et quia objectum delectabile agens secundum ultimum potentiæ suæ causando passionem, puta delectationem, non moderatur illam, faciendo illam minorem, quia hoc non videtur possibile via naturali. Sed ex hoc dicitur moderari, quia facit objectum delectabile esse minus conveniens, quia habitus ille, vel effective causat actum contrarium delectationi, vel inclinat potentiam ad illum. Et hoc patet per exemplum in homine habituato habitu honestatis et castitatis, quia quamvis præsentetur sibi objectum valde delectabile, tamen quia ille habitus inclinat magis ad oppositum, ideo facit illud objectum esse minus conveniens. Secundum dictum est, quod *habitus moderatur passionem non jam factam, sed fiendam, pro quanto inclinat potentiam, et hoc cum prudentia coexistente ut fugiat immoderate delectabilia*.

Pulchrum exemplum

SCHOLIUM

Nunc examinatur prima quæstio hujus distinctionis, utrum scilicet Spiritus sanctus sine ullo habitu inhærente moveat voluntatem ad actum meritorium? Et opinio quæ tribuitur Magistro affirmat, licet quoad sperare et credere ponat habitus, præter tres rationes pro hac adductas in initio num. 1. Pro eadem nunc arguitur ex duabus viis. Prima sumitur ex imperfectione habitus, et ex hac sumuntur quatuor argumenta. Secunda via sumitur ex hoc quod Spiritus sanctus sufficiat sine omni habitu, et ex hac etiam alia quatuor argumenta promuntur.

Ad primam quæstionem dicitur esse opinio Magistri, quod solus Spiritus sanctus inexistens sine aliquo habitu medio informante voluntatem, movet ipsam ad actum meritorium, aliter quam moveat animam 16.

ad *credere* et *sperare* ; quia ad *credere* et *sperare*, movet mediantibus habitibus fidei et spei, et ita dicitur negasse omnem charitatem creatam.

Pro hac conclusione potest argui duabus viis. Prima accipitur ex imperfectione formæ vel habitus, vel non necessitate ad movendum. Ubi arguo primo sic : Sicut se habet actus naturalis ad naturalem habitum sive acquisitum, ita videtur se habere actus habitus infusi ad habitum infusum; sed habitus acquisitus tantum facilitat et tribuit delectabiliter operari, non autem dat ipsam substantiam actus, sicut patet in quæstione præcedenti ; ergo similiter infusus tantum tribueret delectabiliter operari, aut saltem illud tribueret si inesset. Sed peccator jam justificatus primo non delectabiliter elicit actum diligendi Deum, ita enim videtur ei difficilis resistentia a vitiis et continuatio bonorum operum, sicut quando erat in peccatis, vel non multo facilior, quousque per pugnam et victoriam passionum acquisierit habitum, et tunc delectabiliter operatur ; igitur non est aliquis habitus infusus illi justificato, quia illo delectabiliter operaretur si inesset.

luntas viribus est bo- super- rale os- nsum nare.

Præterea si ostenderetur bonum supernaturale voluntati in puris naturalibus, voluntas illud sufficienter amabit, quia sufficienter habet objectum proportionatum et approximatum ; ergo non requiritur aliquis habitus infusus ad diligendum bonum supernaturale. Assumptum probatur, quia si minus bonum ostensum voluntati nude potest diligi, ergo et majus bonum ; ergo si ex puris naturalibus voluntas potest aliquid diligere, potest diligere summum bonum si sibi ostendatur.

Præterea, actus ille diligendi, qui esset illius habitus supernaturalis, esset etiam supernaturalis, et ita crearetur immediate. Supernaturalia enim non producuntur in *esse* per aliquam mutationem de aliquo, sed tantum per creationem si creatur actus ; igitur non præsupponit aliquid suæ creationi.

Præterea, *habitu contingit uti cum habens voluerit*, Comment. 3 *de Anima*, sed non experitur quis se posse illo habitu uti cum voluerit ; non enim cum voluerit potest faciliter et delectabiliter elicere actus ferventes amandi, sicut patet de contemplativis, qui quandoque experiuntur se magnam delectationem habere, quandoque etiam cum æquali conatu minorem vel nullam.

Secunda via accipitur ex hoc quod Spiritus sanctus sufficiat movere sine habitu, ubi arguitur primo sic : Prima causa potest per se illud quod potest cum secunda, quæ secunda est tantummodo causa agens, vel sic accipiatur major, causa prima potest per se quidquid potest cum causa secunda, quæ non est de essentia rei. Hoc addo propter materiam et formam in composito, et Deus non posset compositum sine partibus intrinsecis componentibus causare, sed habitus si inesset, non haberet causalitatem necessariam respectu actus, nisi aliquo modo causæ agentis, saltem patet quod non formalis, nec materialis *de qua* ; igitur causalitas ejus erit extrinseca. Igitur quidquid potest Spiritus sanctus cum habitu causare in actu, 17.

Prima causa potest per se quidquid potest cum secunda, quæ non est de essentia rei.

1. Phys. 41. et 50.

hoc potest sine habitu ; pluralitas sine necessitate non videtur ponenda, quia superfluit.

Præterea, voluntati habenti habitum ad hoc quod agat, secundum illum oportet Spiritum sanctum cooperari, alioquin non esset causa prima in omni actione creaturæ ; non autem cooperatur, quia voluntas habet istum habitum, quia tunc Spiritus sanctus non esset causa prima, sed quasi causa secunda respectu voluntatis habentis habitum, quia determinaretur per habitum voluntatis ad coagendum voluntati ; ergo e converso, quia cooperatur voluntati, ideo voluntas secundum illum habitum operatur. Sed æque potest cooperari, et in primo instanti naturæ voluntati non habenti charitatem ; ergo, etc.

Præterea, Filius Dei sic est unitus nostræ naturæ, quod operabatur opera illius naturæ, ita quod illi actus vere dicebantur esse Filii Dei, ut suppositi agentis. Et tamen nihil per hoc derogatur assumptæ naturæ, quin ipsa esset principium suarum operationum ; ergo a simili Spiritus sanctus potest aliquo modo uniri voluntati, ut ipse agat opera voluntatis, nec per hoc derogatur naturæ voluntatis in aliquo, ut principii operativi.

Præterea, intellectus est magis passivus quam voluntas et minus activus ; igitur magis indiget aliquo actuante ad hoc quod possit in actum suum, sed ponitur posse in visionem beatam absque omni forma informante ex hoc solo, quod essentia Dei est sibi præsens quasi per modum formæ ; ergo multo magis voluntas potest in omnem actum suum sine forma informante, per hoc quod Spiritus sanctus sit sibi quasi forma ad diligendum.

SCHOLIUM.

Contra sententiam negantem charitatem animæ inhærentem seu esse quid creatum, sive sit Magistri sive non, de quo postea, arguit ex duplici via. Prima est ex justificatione peccatoris, et juxta eam quatuor argumenta affert ; et post Trident. oppositum videtur multis contra fidem, quia sess. 6. c. 7. definit justificationem fieri per aliquid inhærens, quod in parvulis saltem necessario erit habitus charitatis. Secunda via est ex ratione actus meritorii, ad quem requiritur charitas inhærens merenti. Juxta hanc itidem quatuor alia argumenta afferuntur ad idem. Conclusionem harum rationum tenent communiter omnes cum D. Thom. 1. 2. q. 113. art. 2. et 2. 2. q. 23. art. 2. pro quo noster Vega lib. 7. in Trid. c. 21. Bellarm. lib. 1. de gratia et lib. arb. c. 3. et 4. et Soto 2. de nat. et grat. c, 19. citant loca Scripturæ, Patrum et Conciliorum.

Contra istam conclusionem, (a) sive sit secundum intentionem Magistri sive non, arguitur duabus viis. Prima accipitur ex justificatione peccatoris sive ex acceptatione divina, et hoc absque actu elicito. Secunda ex ratione actus meritorii.

Ezech. 18. et 18. Peccator dum justificatur mutatur. T. c 15. et inde. Idem 5. Metaph. t. c. 27. Per justitiam intelligit charitatem. et 4. d. 14. q.

Ex prima via arguitur sic (b) : Peccator ante pœnitentiam est injustus, post pœnitentiam est justus, sicut Scriptura communiter vocat peccatorem injustum, et liberatum a peccato justum. Ex hoc arguitur : Injustitia cum sit formaliter privatio non potest auferri ab aliquo, nisi ei detur habitus oppositus, quia privare privationem est habitum ponere, quia sunt immediate opposita circa aptum natum, 10. *Metaph.* anima est apta nata recipere justitiam ; ergo ille justificatus, qui factus est de

injusto justus, recipit habitum oppositum illi privationi. Si enim nihil inesset sibi formaliter nunc quam prius, non magis careret privatione nunc quam prius caruit.

Præterea (c), peccator ante pœnitentiam est indignus vita æterna, post pœnitentiam est dignus ; non est autem dignus, nisi per aliquid formaliter sibi inhærens, cui secundum regulas divinæ justitiæ judicatur vita æterna reddenda, et nil tale prius habuit ; igitur aliquid positum est formaliter in isto, per quod est dignus vita æterna.

s non acptat ad iam nibente n uid q.o t non ptatus eam.

Præterea, (d) Deus non acceptat peccatorem ad vitam æternam, justum tamen acceptat. Quæro, quid est acceptare ad vitam æternam ? Hoc non est velle voluntate beneplaciti beatificare pro tunc, quia tunc beatificaret statim ; ergo hoc est velle istum secundum dispositionem, secundum quam nunc habet esse dignum tali præmio, quem prius non voluit esse dignum. Ista diversitas non potest poni (ut videtur) in voluntate divina, quia nihil est ibi novum, quia immutabilis ; non igitur hoc erit nisi propter diversitatem a parte illius, quia illo eodem modo se habente, voluntas divina eodem modo vult ipsum se habere.

Confirmatur ista ratio, quia volitio divina, quæ est omnino unus actus in se, non habet rationem oppositorum actuum sive distinctorum absque omni distinctione objectorum ; hoc enim *velle* divinum non est *velle* quoddam beneplaciti vel *nolle*, nisi illa objecta distinguantur, alioquin contradictoria erunt vera absque omni distinctione causante istam veritatem ; ergo cum Deus velit istum justificatum ad aliquid, ad quod non vult peccatorem, propter quam diversitatem dicitur diligere justos et odire peccatores in Scriptura, sequitur quod ista distinctio secundum rationem ex parte volitionis divinæ, necessario requirat distinctionem actualem ex parte ipsorum objectorum. Aliter igitur se habet iste in se, quando dicitur dilectus a Deo, vel acceptus ad vitam æternam, aliter quando oditus.

Vide Malachiæ. 1. et alibi sæpe.

Ultimo, secundum istam viam arguitur sic : Quia si nihil aliud est in anima illius post pœnitentiam quam ante, non videtur quod aliquo alio modo se habeat ad Deum, nec Deus ad ipsum, quia non videtur ibi esse alietas propter mutationem aliquam ex parte Dei factam ; ergo si concedatur, sicut videtur necessarium, quod aliquo modo aliter se habet ad Deum, et e converso, hoc est propter mutationem ipsius, et ita aliquid infiet sibi formaliter de novo, non autem infiunt ei de novo fides et spes, quia manent ista in peccatore ; ergo charitas. 19.

De hoc Scot. 4. dist. 16. q. 2.

Posset etiam argui secundum istam viam, quia Deus offensus peccatori prius, postea pœnitenti, remittit offensam, hoc non est per mutationem aliquam voluntatis divinæ, sicut in me potest esse quando remitto offensam ; igitur hoc est propter hoc quod ille cui remittitur offensa, aliter se habet in se.

Sed istud argumentum non concludit, sicut patebit in 4. *dist.* 16. ubi dicetur, quod prius natura Deus remittit offensam peccatori quam det ei gratiam. Unde argumenta, si qua valent secundum istam viam, accipienda sunt ex justa acceptatione

dist. 16 q. 2

passiva, et ordine sive dignitate ad vitam æternam, quæ conveniunt justificato et non peccatori, sicut argutum est prius, non autem ex sola remissione offensæ, quod secundum se est minus quam justum esse.

Text. 4. et 24. Manent fides et spes in peccatore. Vide 28. dist. 2.

Ex secunda via arguitur sic : (e) Nihil dicitur formaliter agere aliqua actione, nisi principium illius actionis sit forma agentis. Hoc accipitur ex 2. *de Anima*, ubi ex hoc quod anima est qua vivimus et sentimus, concluditur quod anima est actus et forma sic agentis; igitur cum operatio meritoria sit voluntatis vel hominis per voluntatem operantis, sequitur quod illud quo meritorie agit, sit forma ejus; hoc autem, quo meritorie agit, non potest esse pura natura, quia tunc ex solis naturalibus posset meritorie agere, quod videtur error Pelagii; igitur requiritur aliquid supernaturale, non fides vel spes, patet, quia manent in peccatore; ergo charitas.

Præterea, (f) nulla actio est in potestate agentis, nisi ipsum habeat formam, secundum quam possit agere; si enim per aliquid tantum extrinsecum coassistens sibi, quod non est in potestate ejus, possit agere, talis actio non est in potestate ejus, sicut nec coassistentia illius extrinseci est in potestate ejus. Sed Spiritum sanctum coassistere voluntati, non est in potestate ejus, * sicut nec coassistentia illius extrinseci est in potestate causæ inferioris; igitur si ex sola tali coassistentia possit agere, et non habeat in se formam, qua sufficienter possit exire in actum meritorium, sequitur quod actus meritorius non erit in potestate ejus, quod videtur inconveniens.

al. sicut nec universaliter actio causæ superioris est in potestate causæ inferioris.

Præterea, (g) si Spiritus sanctus moveat specialiter voluntatem in actionem meritoriam, sequitur quod illa motio est creatio alicujus in ipsa voluntate, et respectu illius voluntas non habebit aliquam causalitatem, sed tantum receptionem passivam; igitur vel illud est actus diligendi, et ita sequitur quod actus diligendi nullo modo est a voluntate; vel istud est aliquid naturaliter præcedens actum diligendi, et illud voco habitum, quia perfectio prior actu quæ accipitur in potentia habituali, videtur esse habitus.

Præterea quarto, (h) non minor identitas est Patris ad Filium, quam posset esse quæcumque unio Spiritus sancti ad voluntatem, quia in eadem natura; sed propter illam identitatem, non dicitur Pater operari aliquid Filio, sicut patet secundum Augustinum 7. de Trinitate, cap. 1. *quod Pater non sapit sapientia genita;* ergo nec multo magis voluntas dicetur aliquid operari propter unionem Spiritus sancti cooperantis ad ipsam.

De hoc infra d. 27. et 2. quodl. 4.

COMMENTARIUS.

(a) *Contra istam conclusionem.* Hîc Doctor intendit probare necessitatem charitatis creatæ, et quia tangit unam viam de justificatione peccatoris, præmitto unum dictum a Doctore *in* 4. *d.* 1. *q.* 6. qui sic dicit: *Item dist.* 17. *primi libri probatum est charitatem esse in anima per mutationem illam, quæ fit in justificatione peccatoris. Si autem peccator posset justificari seu reconciliari Deo sine mutatione ejus, illa media non concluderent; ergo dicendo consequenter his, quæ dicta sunt ibi, necesse est pone-* 12.

Quomodo peccator possit reconciliari Deo.

re, quod peccator non possit reconciliari Deo sine mutatione ad formam absolutam, et illa repugnabit termino a quo, *et per consequens erit gratia.*

Respondet Doctor ad hoc argumentum, dicens quod in justificatione peccatoris est una mutatio privativa, qua de inimico fit non inimicus. Est etiam positiva, qua de indigno vita æterna fit dignus vita æterna, et non potente meritorie agere fit potens meritorie agere. Licet ex prima mutatione non possit concludi aliqua forma nova in justificatione, tamen ex secunda potest, et sic argumentum est ibi *dist.* 17. *primi.* Non enim est vere dignus de novo vita æterna, neque nunc de novo potest meritorie agere, nisi aliquam formam novam habeat, qua sit dignus et qua possit agere: hæc ille. Et ex ista littera patet, quod hîc Doctor non intendit probare absolute peccatum non posse deleri sine infusione gratiæ.

13. Et antequam adducam, exponam argumenta Doctoris præmittendo aliqua. Primum, quod Deus de potentia absoluta potest salvare hominem sine infusione cujuscumque gratiæ, et acceptare actum hominis, ut dignum vita æterna sine infusione gratiæ, ut patet a Doctore infra *præsenti dist.* Et quod possit delere omnem culpam sine infusione gratiæ, patere potest ex dictis Doctoris sparsim in diversis locis, ut *in quarto dist.* 1. *quæst.* 1. *et* 6. *dist.* 14. *et* 16. *quæst.* 2. *et in secundo.* Secundum præmittendum est, quod istæ rationes concludunt absolute ad hoc, ut homo sit dignus vita æterna gratiam requiri de necessitate absoluta, quia tunc Deus non posset aliter acceptare hominem, ut dignum vita æterna, cujus oppositum expresse tenet *in præsenti dist.*

Gratia formaliter inhæret homini.

Tertium, quod concludimus gratiam formaliter inhærere homini tantum ex aliquibus dictis Scripturæ sacræ et ex dictis Sanctorum.

Quartum, quod nec in Testamento veteri nec novo, expresse habemus Deum ordinasse hominem ad vitam æternam mediante gratia vel charitate, ut habitu supernaturaliter infuso et formaliter inhærente animæ, quo ipsa anima dicatur digna vita æterna et quo actus ejus dicatur meritorius vita æterna, quia hæc omnia salvari possunt ex sola voluntate divina sic vel sic acceptante, vel ex Spiritu sancto sic vel sic assistente, puta acceptando animam et operationes ejus. Et licet hoc sit commune toti Trinitati, tamen dicitur appropriari Spiritui sancto, qui procedit a Patre et Filio, ut charitas et amor.

Quintum est, quod stante divina ordinatione elicitive declarata ex aliquibus dictis Scripturæ sacræ possumus dicere charitatem esse necessariam. Et si aliquæ rationes ad probandam hujusmodi necessitatem probabiles inveniantur, inter omnes istæ positæ a Doctore videntur probabiliores et persuasibiliores, quas, ut intelligantur, clare singillatim pertracto.

(b) *Ex prima via arguitur sic: Peccator*, etc. Pro intelligentia hujus rationis suppono aliqua. Primo, quod non loquitur hîc Doctor de justitia, quæ est virtus moralis, de qua Aristoteles 5. *Ethic.* quæ dividitur in punitivam et præmiativam, de quibus Doctor *in quarto dist.* 14. *quæst.* 2. et sic non accipitur hîc injustitia pro privatione talis justitiæ. Secundo suppono secundum Doctorem *in quarto d.* 14. *q.* 1. *prima*, quod duplex est justitia. Quædam habitualis, et illam vocat charitatem ; et 14.

Quomodo peccator sit injustus, et justus.

Duplex est justitia.

injustitia habitualis, quæ opponitur ipsi charitati non est peccatum, ut patet a Doctore *in 2. dist.* 28. *et in quarto dist.* 1. *q.* 6. *et quæst.* 1. *dist.* 14. *q. dist.* 16. *q.* 2. Sed justitia habitualis, quæ formaliter opponitur charitati, est solum privatio ipsius charitatis in subjecto apto nato. Alia est justitia actualis, et hanc vocat rectitudinem actus, et injustitia actualis est carentia hujusmodi rectitudinis, quæ deberet inesse actui, ut patet a Doctore *in 2. dist.* 34. 36. *et* 37. *et in* 4. *dist.* 14. *q.* 1. De hac injustitia actuali et justitia opposita non loquitur hîc Doctor, quod patet, quia sicut carentia rectitudinis in actu aufert ab ipso actu tantum justitiam actualem sive rectitudinem, qua mediante dicitur injustus, ita etiam si post eliceret actum eum debitis circumstantiis, vere diceretur justus, ut patet a Doctore in pluribus locis, et sic non requireretur aliqua gratia supernaturalis, qua diceretur justus, quia esset justus formaliter, rectitudine inhærente actui. Tertio suppono, quod in proposito aliquem hominem post pœnitentiam esse justum, idem est quod esse justificatum, ut Scriptura loquitur de justificatione impii, et injustum idem est, quod non esse justificatum, nec dignum justificari.

15. Nota. Quarto suppono, quod quando aliquod oppositum, puta aliqua privatio inest alicui formaliter, non expellitur ab illo, nisi per aliud oppositum positivum inexistens sibi formaliter, ut patet de cæcitate inexistente alicui formaliter, quæ non abjicitur, nisi per visionem inexistentem formaliter. Si ergo in peccatore ante pœnitentiam est formaliter injustitia, quæ reddit ipsum indignum justificari ; ergo non abjicitur talis injustitia, nisi per justitiam sibi oppositam. Per justitiam dico justificantem, id est reddentem ipsum justificatum in conspectu Dei, et talis justitia est charitas. Nam charitas se- Quid faciat charitas.
cundum Sanctos reddit hominem justificatum, et opera elicita a tali charitate reddit vere justificata. Si ergo in peccatore ante pœnitentiam est formaliter injustitia, qua vere dicitur injustus, et post pœnitentiam formaliter dicitur justus, id est, justificatus ; ergo formaliter est ibi aliqua forma justificans ipsum, et illa erit charitas. Hoc tamen concludit de necessitate absoluta, quia si Deus ordinasset aliquid aliud a charitate esse formam justificantem, privatio illius formæ diceretur injustitia reddens hominem indignum justificari. Sed quia Sancti communiter dicunt gratiam et charitatem justificare hominem, ideo valde probabile est, si privatio habitus charitatis inest peccatori, qua formaliter dicitur injustus, quod post pœnitentiam, post quam dicitur justus sive justificatus, insit charitas formaliter, qua formaliter dicatur justus sive justificatus. Et sic patet ista ratio prima.

(c) *Præterea peccator ante pœnitentiam.* Hæc ratio sic est intelligenda supponendo aliqua. Primo, quod quot modis dicitur dignitas, tot et indignitas, quæ opponitur dignitati. Secundo suppono, quod esse dignum vita æterna contingit quadrupliciter. Uno modo, quod natura intellectualis beatificabilis ex natura sua, et ex perfectione sua naturali dicatur digna, et hoc non, quia perfectior natura esset magis digna, et sic magis beata, quod falsum est. Non enim dat Deus beatitudinem secundum perfectionem naturalem, ut patet a Doctore *in 2. dist.* 6. *quæst.* 2. *et in tertio dist.* 7. et alibi, 16. Quadrupliciter aliqui potest dici dignus vitæ æterna.

et est communis opinio. Secundo modo, quod dicatur digna ex hoc solo, quia accepta ad beatitudinem, et sic Deus sine infusione cujuscumque habitus potuisset acceptare naturam intellectualem ad beatitudinem, ut infra *dist. præsenti,* patet a Doctore. Tertio modo, ut dicatur digna per aliquod formaliter sibi inexistens, et tunc dico quod Deus potuisset acceptare naturam intellectualem per aliquem habitum formaliter sibi inexistentem, sive sit naturaliter acquisitus ut habitus moralis, sive supernaturaliter infusus ut habitus fidei et spei et charitatis. Nam omnia ista ex ordinatione divina possent formaliter reddere naturam intellectualem dignam vita æterna, ut patet a Francisco *d.* 17. et ab Occham ibi, et elicitive a Doctore *quæstione prima, prolog. et dist.* 2. *primi. et* 7. *q. ult. et* 17. *et* 29. *et* 46. 40. *et* 41. *et alibi.*

17. Quarto modo aliquid dicitur dignum vita æterna per aliquod formaliter sibi inexistens, et hoc secundum ordinationem divinæ voluntatis elicitam a diversis Scripturæ sacræ locis et a multis Sanctis divinam Scripturam glossantibus, quia eodem spiritu Scriptura sacra est interpretata, quo a divina voluntate revelata, ut dicunt Theologi, et Scotus in 4. *dist.* 15. *q.* 1. Et sic illud reddens dignum est charitas, et reddens indignum est privatio charitatis, quam charitatem peccatum privat solum demeritorie, ut habetur a Doctore *d.* 1. *q.* 1. *et dist.* 16. *q.* 2. *quarti.* Et sic charitas dicitur formaliter quædam dignitas animæ, quæ formaliter reddit animam dignam vita æterna. Et privatio charitatis dicitur formaliter indignitas quædam reddens formaliter ipsam animam indignam vita æterna, et peccatum dicitur demeritorie indignitas, quia per ipsum anima demeretur, ut auferatur sibi charitas. Hoc ultimo modo, in argumento debet accipi dignitas formaliter, et indignitas formaliter.

Dicit ergo Doctor ex quo *peccator ante pœnitentiam est* formaliter *indignus vita æterna,* id est, quod formaliter sibi inhæret indignitas, id est, privatio charitatis reddens ipsum indignum vita æterna ; *et post pœnitentiam est formaliter dignus vita æterna*, id est, quod sibi formaliter inhæret dignitas, id est, charitas reddens ipsum formaliter dignum vita æterna. Cum ergo privatio inexistens formaliter alicui non tollatur ab illo, nisi per aliquod positivum formaliter inexistens sibi, sequitur quod si ante pœnitentiam est formaliter indignus, et post pœnitentiam formaliter dignus, et charitas est talis dignitas (ut dixit), quia talis charitas post pœnitentiam inhærebit formaliter.

(d) *Præterea, Deus non acceptat peccatorem.* Hoc argumentum ex dictis supra satis clarum est. Dicit tamen primo, quod acceptare ad vitam æternam, hoc non est voluntate beneplaciti velle beatificare pro tunc, quia tunc beatificaret, ut infra patebit, dist. 46. *Velle ergo acceptare justum est secundum dispositionem voluntatis suæ, secundum quam nunc habet esse dignum tali præmio*, *quam prius non voluit esse dignum*, id est, quod voluntas divina tunc acceptat ad vitam æternam peccatorem post pœnitentiam propter dignitatem modo præexposito ordinatam a divina voluntate.

Secundo, quærit Doctor, quia ex quo voluntas divina prius non acceptabat peccatorem ante pœnitentiam, et nunc 18. In voluntate divina nulla est mutatio.

acceptat post pœnitentiam, certum est quod in voluntate divina nulla est mutatio; ergo in ipso peccatore erit aliqua mutatio, quia prius non erat acceptus et post acceptus. Hoc dictum non concludit absolute charitatem esse necessariam, quia absolute non acceptavit peccatorem ad vitam æternam, et post acceptat; ergo mutatio in peccatore. Et videtur quod potest esse mutatio sine infusione gratiæ, quia prius non pœnitenset nunc pœnitens, et talis pœnitentia potuit acceptari, ut digna vita æterna sine gratia. Et similiter prius non acceptavit, quia peccator, id est, obligatus ad pœnam æternam, quia peccatorem esse proprie post actum peccati, est esse obligatum ad pœnam æternam, ut declarat Doctor *dist. q.* 14. *q.* 1. *d.* 22. *q. unic. quarti.* Et voluntas divina sine infusione gratiæ potest delere illam obligationem, ut patet a Doctore *ubi supra.* Et sic est aliqua mutatio in ipso peccatore, quia prius obligatus ad pœnam æternam, et ut sic non fuit acceptus, et post liberatus a tali obligatione, et ut sic acceptus, et sic non habetur quod charitas sit necessaria. Dico ergo, quod hoc argumentum concludit ex elicitis a divina Scriptura, ut dixi *supra,* quia ut peccator est obligatus ad pœnam æternam, non est acceptus, et post pœnitentiam est acceptus, et hoc per charitatem, quia habetur a Scriptura divina, quod Deus non acceptat aliquem, nisi in se habeat formaliter charitatem. Sicut ergo in peccatore formaliter erat aliquid quo formaliter non erat acceptus, et illud proprie est privatio charitatis, et si post pœnitentiam formaliter est acceptus; ergo in ipso formaliter est charitas reddens ipsum acceptum, et formaliter expellens ipsam privationem, qua formaliter dicebatur non acceptus. Et sic tenet hoc argumentum confirmatione sequenti.

Deus non acceptat aliquem sine charitate.

Ultimo secundum istam viam. Hoc argumentum clarum est, et magis patebit *in* 4. *dist.* 16. *q.* 2. Et sic patet ista prima via.

(e) *Ex secunda via arguitur.* Nam Doctor in prima via probavit charitatem esse necessariam ratione personæ beatificabilis, ut acceptandæ in se a divina voluntate. In ista vero secunda via probat charitatem esse necessariam ratione actus meritorii. In ista prima ratione supponenda sunt aliqua. Primo, quod aliquam operationem esse meritoriam potest contingere quadrupliciter. Primo, quod talis operatio, puta dilectio Dei secundum substantiam, intensionem et rectitudinem moralem dicatur meritoria, ita quod secundum talem entitatem dicatur meritoria vitæ æternæ, et hoc non, etiam de potentia Dei absoluta, quia nulla est operatio hominis, quæ sit tantæ entitatis quod mereatur de condigno visionem Dei claram et fruitionem ejusdem clare visi. 19.

Operatio potest intelligi meritoria quadrupliciter.

Secundo, quod dicatur meritoria ex hoc quod accepta a divina voluntate, etiam ipsa elicita sola voluntate creata, et hoc tantum de potentia Dei absoluta posset esse meritoria vitæ æternæ, quia Deus potuit acceptare illam, ut dignam tali præmio. Tertio potest dici meritoria, ut elicita a voluntate regulata a fide infusa vel a prudentia, vel etiam elicita a voluntate informata spe vel alia habitu appetitivo, puta amicitia et hujusmodi, et ut sic absolute sumpta non est meritoria vitæ æternæ, etiam de potentia Dei absoluta, quia nulla operatio voluntatis creatæ quomodocumque elicita, etiam mille habitibus

concurrentibus, non est ex natura talis operationis digna vita æterna; potest tamen esse digna inquantum accepta, ut dixi supra. Quarto potest dici meritoria, quia elicita a voluntate, concurrente charitate formaliter sibi inhærente, et tunc dico quod talis operatio quantumcumque intensa, quantumcumque a perfectissima charitate elicita, ex ratione sua formali et natura propria non est meritoria vitæ æternæ, propter rationem superius factam. Sed si est meritoria, ideo est quia accepta, et quia Deus ordinavit operationem elicitam a charitate acceptare, ut dignam vita æterna. Non est ergo digna vita æterna, quia absolute a charitate, sed quia a divina voluntate accepta sic ordinante.

0. Addo quintum modum, quod operatio potest dici meritoria, quia est a voluntate assistente Spiritu sancto, sive concurrente speciali modo ad hujusmodi operationem, non quod tota Trinitas non concurrat ad hujusmodi operationem (cum opera Trinitatis sint indivisa ad extra.) Sed quia Spiritui sancto attribuitur dilectio, charitas, benignitas, misericordia et hujusmodi, hoc appropriate dicitur Spiritui sancto convenire; et si hoc ultimo modo intelligit Magister, quod ideo voluntas habet actum meritorium, quia Spiritus sanctus specialiter sibi assistit, et concurrit ad hujusmodi operationem, recte dicit. Ideo Doctor in ista prima ratione et secunda secundæ viæ, vult probare quod charitas inhæreat homini, quia ex quo secundum omnes Sanctos principium actus meritorii est charitas, licet postea sit diversitas, quod aliqui nominant illam charitatem Spiritum sanctum, sibi assistentem speciali modo, aliqui charitatem creatam a Trinitate, ut donum supernaturale formaliter inhærens homini, et hoc secundo modo vult probare Doctor. Secundo suppono, quod hominem mereri per operationem propriam non est ex hoc quod recipit, sed ex hoc quod producit illam, ut patet. Tertio suppono, quod aliquod agens non dicitur formaliter habere talem actionem, nisi principium formale productivum sit formaliter in ipso, sicut ignis non dicitur formaliter calefacere, nisi principium calefaciendi sit formaliter in ipso, nam si est extra, non dicitur formaliter agere. Cum ergo ipse homo formaliter dicatur mereri per operationem meritoriam elicitam a voluntate et charitate, ut supposui, oportet ipsam charitatem, quæ est principium formale productivum saltem partiale actus meritorii formaliter inexistere ipsi voluntati. Cætera patent.

ritas, gnitas, ricor- conve- Spiri- ancto priate.

(f) *Præterea, nulla actio est in potestate*, 21.
etc. Ista ratio ex dictis supra, et præsuppositis declaratis satis clara est. Si enim charitas est principium formale productivum actus meritorii, et illa sit ipse Spiritus sanctus tantum assistens, tunc non esset in potestate voluntatis mereri, quia principium formale productivum merendi non esset in potestate ejus, quia esset totaliter extra ipsam. Cum ergo mereri sit in facultate voluntatis, oportet principium merendi esse in illa formaliter, quo libere possit uti ad operationem meritoriam, et sic charitas cum sit principium merendi, erit formaliter in voluntate, ut voluntas possit dici libere mereri.

Si dicatur, nonne voluntas posset dici mereri libere, quia coagit Spiritui sancto?

Dico quod non, quia nunquam aliquis actus potest mere dici liber, nisi prin-

cipium formale productivum insit liberum, et libere producat, et sit in potestate merentis. Modo Spiritus sanctus non est in potestate voluntatis.

Objectio. Si iterum dicatur, nonne charitas est principium merendi mere naturale, et agens de necessitate naturæ, ut patet a Doctore *infra dist. ista, et infra, et alibi?* Quomodo ergo principium formale productivum erit liberum ?

Solutio. Dico, aliquem actum produci libere contingit dupliciter. Uno modo, quod actus meritorius sit a totali principio libere agente, et hoc non, quia charitas agit mere naturaliter et de necessitate. Alio modo, quia talis operatio est a voluntate libere agente et libere utente charitate, ut principio formali, etc. Et sic talis operatio dicitur vere meritoria et vere libera.

22. Si dicatur, nonne charitas est causa

Solutio notanda. principalis actus meritorii completive sumpti? patet quod sic a Doctore infra *dist. ista.* Cum ergo charitas concurrat de necessitate, ut dixi, et ut causa principalis, talis operatio meritoria non dicitur libera.

Dico, quod ille actus nunquam acceptatur a Deo, quia est magis a charitate quam a voluntate, cum secundum substantiam et intensionem actus sit magis a voluntate quam a charitate ; sed charitas dicitur principalis causa acceptationis, quia ille actus libere productus, quoad substantiam et intensionem. Quod modo acceptetur non est in potestate nostra, sed in potestate voluntatis divinæ, quæ determinavit acceptare talem actum productum a voluntate utente charitate, ita quod ista acceptatio est magis a charitate, quam a voluntate, id est, quod Deus magis acceptat hunc actum, quia est a charitate quam a voluntate, licet voluntas sit principalis causa actus quoad substantiam et intensionem.

(g) *Præterea si Spiritus sanctus moveat.* 23. Ad hoc, ut argumentum concludat, præsupponitur unum, scilicet quod Spiritus moveat ut causa totalis, nullo præsupposito, et sic talis motio esset creatio, et totum quod sequitur clarum est. Si vero voluntas concurrat ut causa inferioris, tunc talis motio non esset creatio, quia concurreret aliqua causa secunda, nam proprie dicitur aliquid creari, quando ad ejus *esse* non concurrit aliqua causa intrinseca præsupposita illi, ut pars illius, ut patet a Doctore *dist.* 18. *secundi.* Et ultra quando cum causa prima effective non concurrit aliqua secunda, et hoc est, quia secunda effectiva semper præsupponit aliquid in quod agat. Et si Magister intellexit Spiritum sanctum movere primo modo, currit argumentum, non secundo modo. Et quod ipse non intelligat primo modo, patet, quia tenentes hoc, quod imponitur Magistro, ponunt ipsum Spiritum sanctum esse totalem causam merendi.

(h) *Præterea quarto.* In ista ratione 24. supponuntur aliqua. Primo, quod voluntas vere mereatur. Secundo, quod ex hoc dicitur mereri, quia Spiritus sanctus unitur sibi, et ideo vere dicitur voluntatem mereri, quia Spiritus sanctus, qui sibi unitur est principium merendi. Tertio, quod talis identitas Spiritus sancti ad voluntatem non sit sufficiens, ut voluntas dicatur mereri Spiritu sancto, ut principio formali activo, patet, quia Pater est magis idem Filio, et e contra, quam Spiritus sanctus voluntati, et tamen ista est vera, quod Filius vere operatur ad extra, et Pater vere operatur, et similiter Spiritus sanctus ; et tamen non conceditur,

quod Pater operetur Filio, supple ut principio formali productivo, ut infra patebit *dist.* 27. *et in secundo dist.* 1. *q.* 1. *et in quodl. q.* 4. quia nec ipso vel notitia genita dicitur sapiens; ergo ista identitas non potest esse ratio quare dicatur voluntatem creatam mereri Spiritu sancto, ut principio formali merendi, quia unitur tali voluntati, et hoc est quod dicit.

SCHOLIUM.

Pro perfecta resolutione hujus quæstionis, tria examinat. Primum, unde est necesse ponere habitum supernaturalem gratificantem naturam beatificabilem? et docet ex nulla intensione vel alia circumstantia actus, nobis constare de tali habitu. Tamen quia Deus acceptat aliquos ad gloriam, et actus ipsorum ad præmia, non est verisimile hoc fieri sine habitu supernaturali gratiæ dignificante naturam, et concurrente active ad actus, quia si gratia non esset activa, vix verificaretur quod ait Augustinus, scilicet quod se habet ad voluntatem sicut sessor ad equum, et domina ad pedissequam.

21. Ad solutionem hujus quæstionis tria sunt videnda. Primo, si debeat poni aliquis habitus supernaturalis gratificans naturam beatificabilem. Secundo, si simpliciter sit necessarium talem habitum poni ad hoc quod talis natura beatificetur. Tertio quid circa hoc senserit Magister.

Ex nullo [act]u nostro, [ne]c circumstantia ejus, [pro]bari po[tes]t dari habitum supernaturalem.

Quantum ad primum articulum potest dici quod ex nullo actu, quem experimur, nec ex substantia actus, nec ex intensione actus, nec ex delectatione sive facilitatione in operando, neque ex bonitate sive rectitudine morali actus, possumus concludere aliquem talem habitum supernaturalem inesse, quia quocumque istorum dato, posset aliquis habens charitatem, cognoscere certitudinaliter se esse in charitate, ex hoc scilicet quod actum illum sibi experiretur inesse, vel actum sic intensum sibi inesse, vel sic delectabiliter, vel faciliter inesse, vel rectæ rationi consonum esse.

Ratio autem quare non potest concludi ex actu vel aliqua conditione ipsius actus talem habitum inesse, est, quia vel actus potest ex sola potentia habere omnia prædicta concurrente ratione recta, sicut tenendo quartam viam in præcedenti solutione positam, vel si concurreret habitus aliquis propter aliquam conditionem prædictarum, posset iste esse aliquis habitus acquisitus. Posset enim amicitia acquisita tantam intensionem actui dare, sicut causa secunda cum potentia, et prima posset etiam tantam facilitatem et delectationem tribuere; posset etiam habitus ita consonus esse rationi rectæ, quod actus elicitus nullam conditionem evidenter apparentem haberet, ex qua necessario concluderetur ipsum elici secundum habitum supernaturalem.

Quod si dicas, subito mutatur voluntas, ut intense, et faciliter, et delectabiliter operetur, et hoc modo consono supernaturali rationi, hoc est ad dictamen fidei, et non potest ita subito acquirere habitum amicitiæ ordinatæ consonum fidei; igitur habet habitum aliquem non acquisitum, quo ad subite agendum inclinatur.

Respondeo, voluntas potest satis subito movere quantum ad actus naturales, qui subsunt totaliter potestati ejus, quia sicut dicit Augustinus 1. Retractationum, c. 22. *Nihil tam*

est in potestate voluntatis quam ipsa voluntas; igitur ex tali subitatione non potest concludi propositum.

22. Dico igitur, quod ultra omnes conditiones prædictas, videlicet, ultra intensionem actus, delectationem, facilitationem in agendo, rectitudinem sive bonitatem et conformitatem rationi rectæ, sive rectæ secundum dictamen prudentiæ, sive secundum dictamen fidei, ultra, inquam, hæc omnia, creditur esse una conditio in actu, videlicet quod est acceptabilis Deo, non quadam communi acceptatione solummodo, quatenus acceptat omnem creaturam, vel quo etiam modo vult actum substratum peccato, alioquin non esset ab ipso; sed ex acceptatione speciali, quæ est in voluntate divina, ordinatio hujus actus ad vitam æternam, tanquam meriti condigni ad præmium. Hoc modo credimus etiam naturam nostram beatificabilem, justam esse habitualiter acceptam, hoc est, quando non actualiter operatur; adhuc tamen voluntas divina eam ordinat ad vitam æternam, tanquam dignam tanto bono secundum dispositionem, quam habet habitualiter in se. Propter hanc acceptationem naturæ beatificabilis habitualem, etiam quando non operatur, et propter acceptationem actualem actus eliciti a tali natura, oportet ponere unum habitum supernaturalem, quo habens formaliter acceptetur a Deo, et quo actus elicitus ejus acceptetur tanquam meritorius. Sic enim non videtur acceptari natura, vel actus sine aliquo habitu informante, quia sicut argutum est, non videtur Deus aliam volitionem secundum rationem habere de objecto nullo modo diversificato, nec etiam actus, ut acceptabilis Deo, videretur esse in potestate agentis, nisi illud quo formaliter ageret sic, esset forma ejus.

Vide dist. 37. secundi et alibi.

Præter conditiones reales actus et habitus, ad rationem meritorii actus, et justificationis requiritur Dei acceptatio, tamen non acceptat sine charitate in acceptato.

Sed dubium est qualiter habitus iste sit ratio acceptandi naturam et actum. Ratio enim acceptandi naturam videtur esse sicut quidam decor naturæ complacens voluntati divinæ, ita quod sive ponatur habitus iste activus sive non activus, ex hoc solo quod est talis forma decorans et ornans animam, potest esse ratio acceptandi naturam, sed ad actus acceptationem plus requiritur quam quod agens habeat hunc decorem spiritualem, alioquin habens talem habitum non posset habere actum indifferentem aliquem, nec peccare venialiter, quod est inconveniens. Consequentia patet, quia neutrum istorum tollit istum decorem operantis, ita utrumque esset acceptum, si actus acceptaretur ex solo decore operantis. 23.

Oportet igitur dicere, quod iste habitus præter hoc quod est decor spiritualis, etiam est inclinans ad determinatos actus, et hoc sive non active secundum quartam viam positam in solutione præcedentis quæstionis, sive, quod magis videtur, active secundum tertiam viam. Quod probatur primo, quia alioquin videretur quod sine isto posset haberi actus intensissimus diligendi Deum, et hoc tam in via quam in patria, et ita beatitudo, quia in illo instanti naturæ, in quo elicitur actus a principio activo, si sola voluntas esset principium activum, ipsa esset principium inquantum activum æque perfectum sine isto

Præfert opinionem dantem efficientiam habitui.

habitu, sicut cum isto, et ipsa potentia posset æquali conatu agere, ut patet ; ergo perfectissimus actus diligendi sine habitu tali haberi posset.

Mag. 26. 2. ..., do- et sessor volun- tis. Secundo probatur idem, quia alioquin non videretur verum esse quod dicit Augustinus de libero arbitrio quod *Gratia se habet ad liberum arbitrium, sicut sessor ad equum*, quia sessor active regit et movet equum qualiter vult. Nec etiam illud, quod dicit in Epistola ad Sixtum, *voluntate*, (inquit,) *concomitante, non præeunte, pedissequa, non domina*, non autem esset voluntas pedissequa gratiæ, si ipsa gratia nullam causalitatem haberet.

SCHOLIUM.

Probato, dari habitum charitatis, movet dubium, utrum sit causa prima et potentia secunda, vel e converso, id est, utra sit principalior causa ; et ex duobus locis allatis ex Augustino videtur quod gratia, sed pro altera parte est. Primo, quia potentia utitur habitu, non e contra. Secundo, alias actio non esset libera. Tertio, habens semel gratiam, esset impeccabilis. Quarto, voluntas est illimitatior active. Pro resolutione notat in actu duo considerari. Primum, id quod præcedit rationem meriti, et comprehendit substantiam, intensionem et rectitudinem actus. Secundum est, acceptari ad præmium, in quo completur ratio meriti ; actus vero ex se dignus est secundum *quid*, id est, aptus natus ut acceptetur, quia supernaturalis et perfectus et ab amico elicitus. Sed seclusa acceptatione nulla ponit obligationem justitiæ in ordine ad dandum præmium, supposita lege Dei de acceptandis talibus actibus, ad præmium in manu nostra est mereri, sicut et generare, supposita ejus lege de creanda anima facta completa organizatione illis positis ; dicit primum, illud esse principalius a voluntate ; secundum principalius a gratia, quod variis exemplis subtiliter explicat. Adverte tamen Scotum hîc non loqui de gratia actuali, ejusve efficacia, sed de habituali, de qua est quæstio. Eamdem doctrinam de ratione completiva meriti habet 3. d. 19. § *Quantum ad sufficientiam*, eamque auctoritatibus late comprobant noster Vega de justificatione cap. 5. et Bellarm. libro 5. de justificatione cap. 14.

Sed tunc est ulterius dubium, de isto habitu comparato ad potentiam operantem, quæ videlicet istarum debet dici prima causa, et quæ secunda ; videtur enim ex dictis, quod gratia est causa prima. 24.

Sed oppositum ostenditur primo, quia potentia utitur habitu, et non e converso. Secundo, quia actio non esset libera, si gratia esset prima causa ; voluntas enim naturaliter moveretur, quia gratia naturaliter moveret, et sicut voluntas non libere moveretur, ita nec libere ageret, cum non ageret, nisi quia mota. Suadetur 4. rationibus voluntatem esse causam principaliorem habitu etiam supernaturali.

Tertio, quia, ut videtur, voluntas semel habens gratiam nunquam posset peccare, quia causa secunda semper sequitur motionem causæ primæ, nec potest moveri ad oppositum illius, ad quod prima causa movet.

Quarto, voluntas est illimitatior ad actus quam ipse habitus ; illimitatio autem ad plures effectus videtur competere causæ superiori.

Hîc potest dici, quod in actu meritorio, de quo est sermo, duo considerare oportet, videlicet illud quod præcedit rationem meritorii, et in hoc gradu includitur, et intensio actus, et substantia actus, et rectitudo moralis. Ultra hoc considero et ipsam rationem meritorii, quod est sic esse acceptum a divina voluntate in ordine ad præmium, vel acceptabile esse sive dignum acceptari. Duo in actu meritorio consideranda.

25. *Hæc littera ab illo loco, hoc secundum usque ibi infra: Ulterius sicut in actu, etc. in aliquibus originalibus notatur additio.*

Hoc secundum (a) membrum verius esset, si actus esset complete meritorius per aliquid, quod esset in merente. Acceptare enim non est in ipso, sed est actio divina, actio autem divina non videtur per se requiri ad meritum; quod etiam probatur, quia respectu hujus *acceptari,* videtur esse meritum, nam aliquis actus dignus est, aliquis alius non; igitur antequam intelligatur acceptatus, est aliquid in actu, quo dignus sit acceptari; ergo tunc est in ipso ratio meriti, saltem respectu acceptationis.

Contra, ratio (b) meriti non habetur complete, nisi habeatur ratio digni vel digne ordinabilis ad præmium, quod est beatitudo, et hoc digne secundum justitiam commutativam sive retributivam, sed quicumque actus ex solis intrinsecis agentis, non habet hunc ordinem. Tunc enim Deus non posset ei, qui sic operatus est, non retribuere beatitudinem, nam injuste eam sibi subtraheret, hoc autem est falsum; ergo talis ordo secundum justitiam est ex sola voluntate divina gratuite ordinante, et ita ratio meriti complete erit ex ordinatione voluntatis divinæ illius actus ad præmium.

Licet completiva ratio meriti sit Dei acceptatio, tamen in manu nostra est mereri, et Deus mereri nequit.

Et quod adducitur pro secundo membro, quod actio divina non est de ratione meriti; respondeo, relatio in actu merentis ad actionem divinam est de ratione meriti, quæ relatio non est sine actione divina. Si dicas, quod tunc non est in potestate merentis mereri, sicut nec in potestate ejus est illa actio divina. Similiter principalius erit Dei *mereri* quam mei, quia principalius in merito est ex actione divina.

Ad primum dico, quod actus qui est meritum, est in potestate mea, supposita influentia generali, si habeo usum liberi arbitrii et gratiam; sed completio in ratione meriti, non est in potestate mea, nisi dispositive; tamen sic dispositive, quod ex dispositione divina semper sequitur illud completivum ad *agere* meum, sicut semper sequitur animatio ad organisationem factam a causa naturali.

Per idem dico ad secundum (c), quia licet principalius, id est, ultimum et completivum in merito sit a Deo, non sequitur tamen, ergo Deus meretur, quia meritum est actus potentiæ liberæ, et secundum inclinationem gratiæ elicitus, acceptus Deo, ut præmiabilis beatitudine, et ita mereri est sic agere; Deus autem non sic agit.

26. Contra, saltem principalius in merito est a Deo. Respondeo, si principalius dicatur ultimum completivum, concedatur. Si vero dicatur prima realitas vel perfectior realitas, negetur, quia actus est absolutum quid, et prius natura ista acceptatione passiva, et magis ens ea.

Ad illud, (d) quod secundo adducitur pro secundo membro, quod actus meretur acceptari, respondeo, in hoc est ratio meriti secundum *quid,* quia non est ordinatio actus ad beatitudinem, ut ad præmium juste reddendum pro tali actu; et conceditur, quod acceptatio ista passiva divina, non includitur in ratione meriti secundum *quid,* sicut non requiritur in ratione meriti de congruo, quomodo attritus meretur justificari. Et quod prædictum est, est intelligendum de acceptatione

…c Scot. 1º. §. …tum ad …icien- Deus …emiat condi- …um.

æterna, qua Deus ab æterno prævidens hunc actum ex talibus principiis eliciendum, voluit ipsum ordinatum ad præmium; et ita actu voluntatis suæ ordinando ipsum ad præmium, voluit ipsum esse meritum, qui secundum se consideratus absque tali acceptatione divina, secundum strictam justitiam non fuisset dignus tali præmio ex intrinseca bonitate quam haberet ex suis principiis, quod patet. Semper enim præmium est majus bonum merito, et justitia stricta non reddit melius pro minus bono, ideo bene dicitur, quod semper Deus præmiat ultra meritum condignum universaliter quidem ultra dignitatem actus, qui est meritum, quia quod ille actus sit condignum meritum, hoc est ultra naturam et bonitatem actus intrinsecam, ex mera gratuita acceptatione divina. Et forte adhuc ultra illud, ad quod de communi lege esset actus acceptandus, quandoque Deus præmiat ex mera liberalitate.

27. Ulterius, sicut in actu meritorio sunt duo prædicta, scilicet substantia actus cum rectitudine et ratio meriti, sic habitus gratiæ est quædam qualitas, et præter relationem illam, quam habet ad rationem rectam, inquantum est habitus bonus formaliter, habet specialem relationem ad voluntatem divinam acceptantem ipsum, vel subjectum habens ipsum; habitus ille secundum substantiam inclinat active ad actum secundum substantiam, et hoc active ut causa partialis, tenendo tertiam viam in præcedenti solutione, et in hac causalitate habitus est causa secunda, et potentia causa prima, sicut dictum est in solutione præcedenti de habitu communiter et potentia, ponendo habitum activum, et hoc probant rationes nunc adductæ. Sed accipiendo actum secundum rationem meritorii potest dici, quod principaliter illa conditio convenit actui ab habitu, et minus principaliter a voluntate. Magis enim acceptatur actus, ut dignus præmio, quia est elicitus a charitate, quam quia est a voluntate libere elicitus, quamvis utrumque necessario requiratur.

Actus qua meritorius principalius est a gratia quam a voluntate, quoad entitatem e converso.

Exemplum hujus potest poni de divisione alicujus corporis mediante cultello, ipsa quidem divisio absolute magis est a potentia dividente quam a cultello; et ideo potentia motiva fortior velocius dividit. Sed tamen inquantum hæc divisio comparatur ad visum sub ratione acceptabilis, ut cui placeat, magis attribuitur cultello, quia lenitas partium divisarum quæ placet visui, magis est ex acutie instrumenti quam ex efficacia virtutis principaliter dividentis.

Vide alia exempla in Reportationibus.

Similiter sonus magis est ex percussione corporis sonantis quam ex percussionis ordine, et tamen ut acceptabilis auditui, magis est ex ordine percussionis quam ex efficacia potentiæ percutientis; imo posset esse efficacior vis percutientis, et tamen omnino non acceptaretur auditui, quia non esset sonus harmonicus.

Aliud exemplum. Etsi enim Pater sit causa principalis respectu filii, et mater minus principalis, tamen ipsa potest esse causa principalior filii inquantum dilecti vel diligibilis alicui, hoc est, quod filius magis diligatur, quia est matris ut gignentis, quam quia est patris ut gignen-

tis. Ita Deus potest ordinasse aliquem actum acceptare tanquam dignum tali præmio vel acceptabilem vel acceptandum esse, quia ad illum actum inclinat habitus aliquis, ut principium activum ejus partiale, et quod principalius per hoc acceptetur vel acceptabilis sit, quam quia est a reliqua causa partiali. Secundum igitur hoc potest exponi illud Augustini : *Charitas est sicut sessor ad equum*, et illud etiam, quod *voluntas respectu gratiæ, pedissequa est et non prævia.* Hoc quidem verum est respectu actus, inquantum meritorius est, sed non inquantum est iste actus in substantia.

Ad Bonifacium.

Gratia est quasi sessor ad equum, explicatur bene quadraret si equus esset liber et sessor non liber.

Et primum exemplum esset omnino idem vel simile, si equus esset liber, et sessor per modum naturæ esset dirigens equum ad certum terminum, tunc magis placere posset, et hoc alicui ordinatæ voluntati, cursus equi, ex hoc quod est secundum inclinationem naturalem ipsius sessoris ad certum terminum, quam ex hoc quod equus vi sua motiva velociter curreret. Tunc etiam posset equus ex sua libertate sessorem dejicere, vel præter ejus directionem in terminum alium se movere ; et in primo quidem fieret equus omnino non acceptabilis, quia non haberet sessorem propter quem acceptaretur a tali voluntate ; in secundo, licet equus talis esset acceptabilis, non tamen cursus ejus acceptaretur, quia non esset secundum directionem sessoris.

28. Hoc modo in proposito : voluntas enim est quasi equus liber, et gratia quasi sessor per modum naturæ inclinans ad objectum per modum determinatum, secundum hujus inclinationem actus voluntatis placet, aliter non placeret, sicut quando est peccatum veniale vel actus indifferens ; quando autem sessor abjicitur, quod sit per peccatum mortale, omnino ipsa voluntas fit displicens. Hoc etiam modo voluntas est pedissequa, quia non ex se ita determinate inclinat ad terminum propter quam inclinationem actus acceptatur, sicut gratia inclinat ; et voluntas potest illud participare a gratia, quia competit gratiæ magis per essentiam quam sibi, et in hoc ipsa erit causa secunda. Tamen in eliciendo actum, voluntas habet primam rationem motivi, ita quod in causando aliquid intrinsecum actui, non sit voluntas secunda causa, sed in essendo propter quod actus acceptetur, quod dicit respectum ejus ad extrinsecum. Satis quippe possibile est propter causam principaliorem effectus, competere illi effectui aliquam relationem ad extra minus principaliter, quam propter causam ejus minus principalem, sicut patet in exemplis supra positis.

Habet autem et habitus ille (e), sicut et quilibet alius habitus moralis, inclinare determinate ad objectum sive ad finem ex virtute objecti, quam aliquo modo participat. Nam sicut habitus intellectualis habet aliquo modo in se objectum præsens, tanquam sub ratione objecti intelligibilis, ita habitus moralis habet quodammodo objectum in se, sub ratione boni diligibilis ; et ita sicut ille habet virtute objecti quodammodo agere ad præsentiam objecti, ita iste, virtute objecti, suo modo contenti, habet inclinare in objectum. Et ex hoc apparet, quo-

modo habitus magis determinate inclinat ad objectum quam potentia, quia determinatius includit objectum. Et secundum hoc etiam posset dici, quod illa causalitas partialis, quæ attribuitur habitui, convenit sibi ex ea parte, qua objectum dicitur activum respectu actionis, et non ex ea parte qua potentia dicitur activa, quia magis habitus vim suam habet ex objecto, quod determinate includit, quam ex ipsa potentia. Et si tunc arguatur sicut argutum fuit in præcedenti solutione, quod habitus determinat et inclinat potentiam ; ergo est causa prior : responsio quæratur ibi.

licet in ia via parte a ducii pertra- tati

COMMENTARIUS.

25. (a) *Hoc secundum membrum verius esset, si actus esset*, etc. Doctor tangit hîc duo motiva, quibus probat actum non esse meritorium ex actione sive ex acceptatione divina. Primum, quia actus dicitur meritorius, quia est in potestate voluntatis, ut supra dixi. Sed actio divina sive acceptatio divina, non est in potestate voluntatis ; ergo, etc. Secundum ibi, *quod etiam probatur, quia respectu hujus acceptari*. In hoc probat, quod meritum non est ex acceptatione divina, quia ante acceptationem aliquis actus est dignus acceptari, et aliquis non ; ergo ista dignitas vel indignitas est ex parte actus, et non ex parte acceptationis vel actionis divinæ.

26. (b) *Contra, ratio meriti*, etc. Dicit Doctor quod *actus non est complete meritorius nisi in ipso habeatur ratio digni vel digne ordinabilis ad præmium*, id est, quod actus humanus qualiscumque sit, non est ex se dignus beatitudine. Sed quod sit dignus est a voluntate divina dante sibi talem dignitatem, quod nihil aliud est nisi ex bonitate sua, et non ex ratione actus acceptare ipsum in ordine ad vitam æternam, et sic patet. Et hoc est, quod dicit ibi, quod ratio meriti in actu, est ipsum actum esse dignum, ut supra dixi, et sic meritum in actu est quædam relatio passiva sive acceptatio passiva in ordine ad voluntatem divinam sic acceptantem, ita quod talis acceptatio passiva est de ratione meriti complete accepti, non autem de ratione meriti sumpti pro substantia, intensione et rectitudine morali actus. Sed dicitur de substantia meriti, ut actus ultra prædicta includit illam dignitatem, sive acceptationem passivam, etc.

(c) *Per idem dico ad secundum*. Hîc dicit Doctor quod quamvis complementum meriti sit ab acceptatione divinæ voluntatis, non tamen voluntas divina meretur. Ratio, quia meritum (prout hîc loquimur) est actus procedens a voluntate informata charitate inclinante, vel partialiter concurrente ad hujusmodi actum, quo actu beatitudo debetur illi voluntati, ut præmium. Sed ista non concurrunt in voluntate divina. Tum quia voluntas divina ad extra non utitur aliquo habitu charitatis concurrente effective sive inclinante, cum nullus habitus ponatur ibi, maxime inclinans ad extra, ut patet a Doctore *dist.* 46. *q. prima, quarti*. Tum etiam, quia voluntati divinæ non debetur præmium aliquod propter aliquam operationem ad extra, cum sit ex semetipsa beata, nec etiam meretur nobis, quia tunc includeret imperfectionem aliquam et multa alia, quæ transeo. Cætera patent.

(d) *Ad illud, quod secundo adducitur pro secundo membro.* Dicit Doctor quod acceptatio passiva ad vitam æternam non est de ratione meriti de congruo. Et est sciendum pro nunc, quod duplex est meritum, meritum condigni et meritum congrui. Primum proprie respicit præmium reddendum, secundum condignitatem, id est, quod tanto merito condigni tanta gloria debetur. Secundum proprie respicit gratiam, quæ datur tali merito congruo, non autem de condigno, quia gratia non esset gratia.

Duplex est meritum.

27. Difficultas. Si dicatur, sunt ne aliqua opera nostra, quæ de congruo mereantur gratiam gratum facientem? Videtur quod sic, nam Doctor dicit *in 4. dist.* 14. *quæst.* 2. quod aliquis ex puris naturalibus potest se disponere ad gratiam, puta per actum displicentiæ de peccatis, quæ displicentia si est intensa debite, dicitur attritio et dispositio ad gratiam, quia dispositione posita, ut merito de congruo, statim Deus impartitur gratiam.

Solutio. Hic bene examina mentem Scoti.

Dico, quod Doctor in isto passu est valde ponderandus. Non enim dicit simpliciter, quod *ex puris naturalibus*, etc. quia ponit duplicem regulam in intellectu, dictantem de displicentia peccati, quarum prima est mere naturalis, quæ est cognitio dictativa voluntati, ut detestetur peccatum absolute, quia in se malum. Alia est supernaturalis, et hoc vel sibi immediate revelata ab aliquibus Sanctis, puta ab Apostolis et Prophetis quibus credimus; et talis regula est cognitio dictativa voluntati, ut detestetur peccatum sub istis circumstantiis, ut est offensivum Dei, ut retardativum a bono, expulsivum a vita æterna, inductivum ad æternam pœnam, et detestetur principaliter propter amorem Dei, et hujusmodi.

Dicit ergo Doctor (quamvis ibi non expresse) quod habita ista regula supernaturali, potest postea ex puris naturalibus se disponere, puta elicere actum displicentiæ de peccatis cum debitis circumstantiis, etc. et talis displicentia debite intensa dicitur meritum de congruo. 28.

Alia difficultas.

Sed videtur difficultas, quia Doctor dicit *in quarto ubi supra*, quod posita tali displicentia prævia dispositione ad gratiam in ultimo instanti illius dispositionis infunditur gratia ex ordinatione divina. Et tamen videtur quod talis displicentia, ut hujusmodi, non sit meritum de congruo, nisi inquantum acceptatur, etc.

Responsio.

Dico, quod in merito de congruo sunt duo, puta in displicentia peccati est primo substantia, intensio, rectitudo moralis illius actus displicentiæ, et hoc totum dicitur meritum de congruo secundum *quid*. Secundo est acceptatio passiva, qua acceptatur a voluntate divina, ut meritum de congruo, et talis acceptatio passiva non potest esse ab homine ex puris naturalibus. Nam Deus ordinavit conferre gratiam homini habenti talem vel talem displicentiam de peccatis, et certum est quod nulla est operatio hominis ex ratione sua formali et ex natura propria, quæ sit dispositio ad gratiam, nisi pro quanto Deus acceptat illam.

Objectio de bono.

Sed quæritur, si ergo acceptatur ut sit dispositio ad gratiam, ergo cum posita tali dispositione Deus conferat gratiam, videtur quod sit meritum de condigno respectu gratiæ, et sic gratia non erit gratia, ut dixi. 29.

Solutio.

Dico, quod non habeo pro inconvenienti ipsam displicentiam, ut sic ac-

ceptam a Deo in ordine ad gratiam, esse meritum de condigno respectu illius. Et cum dicitur, quod tunc gratia non esset gratia, dico, quod ideo dicitur gratia, quia confertur ex mera liberalitate divina, et nullo modo ex aliqua operatione nostra ex ratione formali illius operationis. Et quod acceptet illam operationem in ordine ad gratiam, etiam hoc est ex mera liberalitate voluntatis divinæ, proprie tamen (ut dixi) meritum condigni respicit præmium. Ex his patet, quod dicit Doctor de merito congrui *dist.* 17. ubi supra, et de hoc vide, quæ singulariter exposui in tertio *dist.* 19.

(e) *Habet autem et habitus ille*, etc. In ista littera ponuntur aliqua. Primum, quod habitus intellectus causatus ex frequentatis actibus inclinet potentiam ad agendum circa tale objectum, vel quod concurrat active cum tali potentia ad operationem circa tale objectum, habet ab ipso objecto præsente, vel in se, vel in aliquo alio repræsentativo. Et hoc sic debet intelligi, scilicet mediate, non immediate, id est, quod quia objectum una cum tali potentia causat talem cognitionem, dat tali cognitioni, ut sit generativa talis habitus. Nam, quod sit generativa talis habitus, habet ab objecto, quia actus specificantur ab illo, ut patuit supra *dist.* 3. *quæst.* 7. Eo modo dico de habitu morali in voluntate, quia a talibus actibus causatur, quia actus specificantur a tali vel tali objecto, ideo causant talem habitum inclinantem potentiam ad agendum circa tale objectum, vel partialiter concurrentem.

30. Et debes intelligere unum, scilicet quod ad actum præcedentem habitum, duo tantum concurrunt, scilicet potentia et objectum; ad actum vero sequentem habitum tria concurrunt, videlicet potentia, objectum et habitus inclinando secundum quartam viam, vel partialiter agendo, quod magis videtur secundum tertiam viam. Secundum, habitus supernaturalis, puta fides infusa, quod inclinet potentiam circa tale objectum, puta ad actum credendi, vel quod partialiter concurrat ad quod actum credendi habet ab objecto. Et similiter habitus spei in voluntate infusus, qui inclinat ad summum bonum tanquam summe commodum, ut patet a Doctore *in tertio dist.* 26. quod inclinet voluntatem ad desiderandum tale bonum, vel quod partialiter concurrunt habet a summo bono. Similiter charitas, quod inclinet voluntatem primo ad dilectionem Dei, et secundo ad dilectionem proximi propter Deum, ut patet a Doctore *in* 3. *dist.* 28. vel quod partialiter concurrat habet simpliciter ab objecto, scilicet ab ipso Deo.

Differentia inter actum sequentem habitum, et præcedentem.

Si dicatur, quomodo isti habitus habent ista ab objecto, cum ipse Deus vel Deitas sub ratione Deitatis nihil causet ad extra? quia tunc necessario causaret, et tamen Deus sub ratione Deitatis est objectum charitatis, fidei et spei, ut patet a Doctore in tertio.

Objectio notanda.

Dico, quod sufficit quod habeant ista a voluntate divina supplente vicem talis objecti, de qua suppletione patuit supra *q.* 1. *prologi*. Cætera patent.

Solutio.

SCHOLIUM.

In hoc secundo articulo docet habitum supernaturalem non esse de potentia absoluta necessarium ad justificationem, vel rationem meriti. Ponit duo dubia, et ex dictis facile solvuntur. Primum, quomodo aliquid creatum possit esse ratio quare actus a Deo acceptetur.

Secundum, an dari possit medium inter Dei amicum et inimicum ? de quo 4. dist. 14. quæst. 1. et dist. 16. quæst. 2.

29. De secundo articulo dico, quod Deus de potentia absoluta bene potuisset acceptare naturam beatificabilem, acceptatione spirituali prædicta, existentem in puris naturalibus. Et similiter actum ejus, ad quem esset inclinatio ejus mere naturalis, potuisset acceptare ut meritorium. Sed non creditur ita disposuisse, quod naturam puram vel actum ejus sic acceptet, quia actum ex puris naturalibus esse meritorium, appropinquat errori Pelagii. Ideo verisimilius creditur, quod acceptet naturam et actum ejus tamquam meritorium, per habitum supernaturalem.

Vide in Reportatis dist. præsenti. Sed est duplex dubitatio. Una, quomodo aliquid in natura creata possit esse ratio, quare acceptatur a voluntate divina, vel absolute vel tali modo, cum nihil in creatura sit ratio actus divini, nec in se, nec ut tendit super tale objectum ?

Alia, quia circumscripto omni dono supernaturali est distinguere inter amicum et inimicum ; ut inimicus dicatur, in quo est peccatum non deletum, ideo manet offensa, non inimicus dicitur in quo non est offensa. Sed ante collationem omnis boni supernaturalis posset alicui inimico dimitti offensa, sicut dicetur in 4. *dist.* I. *quæst.* 6.

Ad ista respondeo, quod non inimicus, non est amicus, quia aliquis condonans alteri offensam, per hoc quod non amplius quærit vindictam pro offensa, non sit amplius ejus inimicus ; sed non propter hoc sequitur, quod statim eum recolligat ut amicum, nec quod respiciat eum, ut inimicum contrarie, sed negative, quasi scilicet nec vellet sibi malum, ut inimico, nec bonum ut amico.

Ad primum potest dici, quod in homine est aliquid quod reddit ipsum acceptabilem de lege ordinata, et illud dicitur acceptabile secundum quid, quia non est bonum, nisi quia acceptum. Additio.

Ad secundum dici potest, quod inter amicum et inimicum est dare medium, scilicet nec amicum nec inimicum positive ; negative non, quia si non habet peccatum, nec etiam gratiam, quod Deus facere potest, nec est inimicus nec amicus, positive.

(a) Quantum igitur ad istum articulum non est necessarium ponere habitum supernaturalem gratificantem, loquendo de necessitate respiciente potentiam Dei absolutam, præcipue cum possit dare beatitudinem, sine omni merito præcedente, licet sit necessarium, loquendo de necessitate quæ respicit potentiam Dei ordinatam ; quam ordinationem colligimus ex Scriptura et ex dictis Sanctorum, ubi habemus quod peccator est indignus vita æterna, et justus dignus.

COMMENTARIUS.

(a) *Quantum igitur ad istum articulum,* etc. Pro declaratione illius litteræ nota, quod prima dubitatio probat quod actus creatus non possit dici meritorius, quia non est ratio quare sic acceptetur a voluntate divina. Responsio clara est ex supradictis, quod scilicet non est ratio ex se, sed mere dicitur acceptari a voluntate divina ; dicitur 31.

tamen meritum secundum *quid.* Secunda probat quod charitas non sit necessaria, patet, quia peccator per peccatum dicitur inimicus, et ablata offensa dicitur amicus, et aufertur peccatum priusquam gratia infundatur; ergo in illo instanti quo est sine peccato, est amicus sine charitate. Responsio clara est, quia amicus Dei positive est per aliquid positivum in ipso, et hoc est charitas secundum ordinationem divinam, quia reddit ipsum amicum. Inimicus vero positive est per aliquid privativum vel positivum in ipso, puta per peccatum vel obligationem ad pœnam æternam. Amicus vero negative dicitur ille, qui non habet charitatem, nec offensam aliquam. Et similiter inimicus negative, quod habet privationem charitatis, et non habet offensam. Et sic patet responsio.

[Margin: Amicus Dei dicitur per charitatem, inimicus Dei et per aliquid positivum.]

SCHOLIUM.

In hoc tertio articulo salvat subtilissime Magistrum, quod posuerit aliis locis charitatem creatam, ex quibus interpretatur ejus mentem in hac distinctione ut non discordet a communi sententia.

30\. Quantum ad tertium (a) articulum posset dici, quod Magister non negat omnem habitum supernaturalem, ipse quippe dist. 37. c. illo: *Illud quoque mirabile,* adducit Augustinum ad Dardanum dicentem, quod *Ad templum Dei pertinent pueri sanctificati, qui non valent cognoscere Deum;* ergo Deus inhabitat parvulum, qui tamen non potest habere actum elicitum circa Deum. Ista inhabitatio, quæ competit parvulo regenerato et non alii, non potest esse sine omni habitu supernaturali in ipso parvulo. Nec enim potest poni propter actum, quia talem actum non habet, nec habere potest; nec propter naturam solam, quia non inhabitat alium parvulum, non regeneratum, cum in eo sit eadem natura. Similiter. 26. *dist. lib.* 2. videtur ponere gratiam creatam in anima.

[Margin: Hujus primi.]

[Margin: Salvat Magistrum quod non negavit charitatem inhærentem.]

Itaque potest dici, quod Magister posuit unum habitum, quo informante animam, Spiritus sanctus inhabitat, et ut inhabitans, quasi perficit potentias habitibus supernaturalibus: duas quidem, intellectum et voluntatem, fide et spe ad credendum et sperandum; sed voluntatem nullo alio habitu ad amandum, quam isto, per quem dicitur inhabitare, quia actus iste amandi est ita perfectus, quod potest attribui immediate illi habitui, quo formaliter inhærente Spiritus sanctus inhabitat tanquam perfectissimo habitui. Non sic possunt actus credendi et sperandi, attribui immediate illi habitui, per quem Spiritus sanctus inhabitat propter imperfectionem istorum actuum, et perfectionem illius habitus, quo Spiritus sanctus inhabitat mentes; iste enim debet esse ita perfectus, quod nec in patria evacuetur, quando anima erit templum Dei, tunc enim non manebunt *credere* et *sperare.* Et hoc modo auctoritates Augustini faciunt pro Magistro, non quod nullus sit habitus supernaturalis formaliter gratificans animam, sed quod non alius ab isto, per quem Spiritus sanctus inhabitat animam, eo modo quo habitus credendi et sperandi, alius est ab habitu quo inhabitat, et hoc patebit solvendo rationes, quæ

adducuntur pro prima parte quæstionis. Secundum hoc igitur non videtur Magister discordare ab aliis, nisi quia vel ponat gratiam alium habitum esse a charitate ; vel saltem dicat istum habitum, qui realiter est gratia, formaliter esse in voluntate, et non in essentia animæ, quia tunc non inhabitaret Spiritus sanctus per habitum unum quasi radicalem respectu fidei et spei, nisi primo insint, sed inhabitaret per habitum formaliter informantem voluntatem, qui quodam ordine naturæ esset posterior fide et spe.

Sed tenendo eumdem habitum esse realiter charitatem et gratiam, utrum ille habitus informat essentiam animæ primo, et sic a Spiritu sancto inhabitante essentiam animæ, fluant virtutes informantes potentias, vel sit in voluntate formaliter, jam præsuppositis fide et spe in potentiis. De hoc in 2. *lib. dist.* 26. Saltem charitas non videtur alius habitus realiter, ab isto, per quem Spiritus sanctus inhabitat animam, et ita non sic Spiritus sanctus per habitum medium alium ab isto quo inhabitat, movet ad *diligere*, sicut movet ad *credere* et *sperare*.

31. Ad arg. 2. Ad argumenta principalia (b), ad primum dico, quod argumentum Augustini sic tenet : omnis diligens proximum diligit dilectionem suam formaliter, si convertit se super illam, omnis autem diligens dilectionem suam formaliter, diligit Spiritum sanctum, qui est dilectio per essentiam ; ergo omnis diligens fratrem, diligit Spiritum sanctum. Secunda propositio in ordine, quæ tamen erit major in Syllogismo disponendo, probatur sic : quia ordinate diligens minus bonum, magis debet diligere aliud majus bonum, præcipue quando in minori non est ratio diligibilitatis nisi a majori bono. Dilectio autem mea formaliter est minus bona quam dilectio illa bona per essentiam, quæ est Spiritus sanctus, et præcise ab ista dilectione illa habet rationem diligibilitatis. Istud ergo argumentum Augustini probat Deum esse diligendum, et non tamen quod sit dilectio mea formaliter, nec quod non sit in me alia dilectio formaliter. Debent quippe intelligi duo Syllogismi in argumento Augustini, quorum unus est iste, diligens fratrem diligit dilectionem qua formaliter diligit, ista autem est dilectio participans ; ergo diligit dilectionem participantem.

Ulterius alius Syllogismus, diligens dilectionem participantem, debet diligere dilectionem per essentiam, Deus est dilectio per essentiam ; ergo, etc.

De secundo argumento ejus (c), videlicet de dono excellentissimo, dici potest quod argumentum sic tenet : nullum donum creatum est excellentius charitate creata ; ergo charitas est perfectio simpliciter, et non ex ratione sui includens limitationem. Consequentia ista probatur, quia omni dono quod non est perfectio simpliciter, eminentius est aliquid in creaturis, quod formaliter est perfectio simpliciter. Ulterius, omnis perfectio simpliciter formaliter competit Spiritui sancto, ex hoc quod ipsum est donum simpliciter excellentissimum, ac per hoc Deus, quia Deus potest dare seipsum, et ita excellentissimum donum ejus est Deus. Igitur Spiritus sanctus ex hoc

Charitas perfectior omni dono creato.

quod est donum excellentissimum simpliciter, est omnis perfectio simpliciter ; sed cum hoc stat, quod ista perfectio simpliciter in nobis sit participata, et alia essentialiter ab ipsa persona divina, quæ est perfecta hac perfectione simpliciter. Absolute ergo argumenta Augustini præsupponunt unum verum, quod Deus sit formaliter dilectio et formaliter charitas, et non tantum effective, sicut dicitur spes vel patientia mea, quia efficit patientiam tanquam non perfectionem simpliciter, et ideo non convenientem sibi formaliter ; sed charitatem efficit in anima, et dilectionem tanquam perfectionem simpliciter, et ideo sibi formaliter convenientem, quemadmodum alio modo facit bonitatem, alio modo humanitatem. Ex hoc quippe quod facit humanitatem, non sequitur quod sit formaliter homo, sed tantum causa effectiva hominis ; sed ex hoc quod efficit bonitatem, sequitur quod sit formaliter bonitas, et ratio est, quia omnis perfectio simpliciter quæ est in causato, reducitur ad causam formaliter habentem istam perfectionem, non sic de perfectione limitata.

Aliter Deus dicitur charitas, quam dicitur spes, patientia.

32. Sed quid faciunt istæ auctoritates sic intellectæ ad propositum Magistri ? Respondeo, quia ille habitus, quo inclinatur anima ad diligendum meritorie, est perfectio simpliciter in tantum, ut ista perfectio simpliciter conveniat formaliter Spiritui sancto ; sequitur, quod iste habitus possit esse immediatus habitus respectu dilectionis, quæ est perfectio simpliciter, et per hoc Spiritus sanctus, ut inhabitans per istum habitum, immediatius causat illum actum quam *credere* vel *sperare*, respectu quorum non potest esse aliqua causa proxima, quæ sit perfectio simpliciter.

Sed contra istam responsionem (d) arguo sic : Videtur primo quod propositio sit falsa cui innititur, videlicet quod omni perfectione non simpliciter in creaturis eminentior sit sive perfectior aliqua perfectio simpliciter. Videtur enim habere instantiam de essentia supremi Angeli, quæ non est perfectio simpliciter, et tamen nulla res nobilior illa videtur esse in tota creatura.

Præterea, male videtur ratio et intentio Augustini adduci ad intentionem Magistri, quia ex prima ratione habetur, quod Spiritus sanctus est formaliter dilectio per essentiam ; ex secunda habetur (si quid valet) quod Spiritus sanctus est formaliter charitas per essentiam. Quomodo ex hoc infertur, quod non est in nobis aliqua dilectio habitualis sive charitas, alia ab isto habitu, per quem Spiritus sanctus dicitur inhabitare ? Iste quippe habitus, quo Spiritus sanctus inhabitat, vel non est perfectio simpliciter, sed aliqua limitata ; vel si est, non sequitur quin alius habitus ab isto posset poni proximum principium eliciendi actum meum diligendi meritorie, nam iste actus est limitatus et perfectio limitata.

Aliter potest dici de ratione Augustini ad propositum Magistri, quod Spiritus sanctus, ut inhabitans per illum habitum immediatius causat istum actum quam *credere* vel *sperare*, respectu quorum non potest esse aliqua causa proxima, quæ sit perfectio simpliciter.

Vide 1 Reportationum hic 3. modos exponendi Magistrum solvendo 2. argum.

Ad aliud patet (e), quomodo charitas est bona per participationem ex *dist.* 8. *q.* 2 ubi expositum est quomodo forma simplex participat causam suam.

COMMENTARIUS.

32. (a) *Quantum ad tertium articulum*, etc. Dicit Doctor, quod secundum Magistrum ponitur gratia informans sive charitas. Secundo, quia Magister videtur dicere, quod ipsa charitas est tantum Spiritus sanctus. Hoc sic debet intelligi, quod Spiritus sanctus inhabitat animam per ipsam charitatem informantem, et non per alium habitum, et cum ponit fidem et spem esse formaliter in anima, et Spiritus sanctus non dicitur ipsa fides et spes, hoc ideo est, quia Spiritus sanctus non dicitur inhabitare animam per fidem et spem, sed tantum per charitatem, ideo nominat ipsam charitatem. Et ultra quia Spiritus sanctus non tantum inhabitat animam in vita præsenti, sed specialiter in vita beata, et quia charitas et operatio illius perfecte remanet in patria, ideo dicitur inhabitare animam per charitatem et non per alium habitum, quia nec fides, nec spes, nec actus eorum manent in patria. Magister ergo non videtur discordare ab aliis, nisi quia vel ponat gratiam alium habitum esse a charitate, vel saltem dicat istum habitum, qui realiter est gratia, formaliter esse in voluntate et non in essentia animæ immediate, quia tunc Spiritus sanctus non inhabitaret animam per habitum istum, scilicet charitatem, quasi radicalem respectu fidei et spei, nisi primo insunt tales habitus; quia tunc Spiritus sanctus inhabitaret per habitum, puta charitatem formaliter informantem voluntatem, quæ charitas ordine naturæ esset posterior fide et spe, et sic proprie Spiritus sanctus diceretur charitas, quia inclinaret ipsam voluntatem per ipsam charitatem informantem ipsam, et nullo modo per alium habitum.

(b) *Ad argumenta principalia.* Ad primum tota responsio consistit in hoc, quod diligens dilectionem suam, quæ est participata, multo magis debet diligere dilectionem per essentiam, quæ est ipse Deus, maxime cum ratio diligibilitatis dilectionis participatæ sit a dilectione per essentiam, et sic patet.

(c) *De secundo argumento ejus.* Ad secundum respondet Doctor, quod ex hoc charitas creata dicitur donum excellentissimum creatum, quia charitas, licet ut creata, includat limitationem, tamen ut charitas est, nullam includit limitationem, et sic est perfectio simpliciter, et ex hoc potest dici perfectio simpliciter. Nihil ergo aliud concluditur in argumento, nisi quia ex quo ipsa charitas est perfectio simpliciter, et ut in Deo absque omni limitatione, et in creatura cum aliquali limitatione. Dicimus Deum principaliter esse charitatem, et etiam efficere ipsam charitatem participatam. Multa autem alia sunt effective a Deo, et nullo modo aliquid ejusdem rationis formalis formaliter prædicatur de Deo. Nam Deus efficit charitatem et efficit humanitatem, et tamen non dicitur humanus, quia ratio humanitatis in se absolute, ut etiam abstrahit a productione, includit limitationem, et tamen dicitur charitas formaliter, quia charitas ex sua ratione formali nullam includit limitationem, licet ut in cre-

atura dicatur limitata, in Creatore vero omnino illimitata, et hoc est, quod dicit Doctor.

33. (d) *Sed contra istam responsionem.* Deinde movet duas difficultates. Prima, quia dicit Doctor quod omni eo quod non dicit perfectionem simpliciter, illud quod dicit perfectionem simpliciter est simpliciter perfectius. Contra, quia supremus Angelus est perfectior qualibet charitate creata. Dico, quod accipiendo perfectionem simpliciter et in se, cui repugnat omnis imperfectio, puta charitatem in se, est perfectior supremo Angelo, quia Angelus ex natura sua includit limitationem. Secundo, dico quod charitas creata adhuc potest dici perfectior Angelo, ex hoc quod formaliter participat charitatem, quæ est perfectio simpliciter. Angelus ut Angelus, nunquam est perfectio simpliciter (etiam posito quod non esset creatus, ut alii voluerunt dicere ad mentem Aristotelis, ut patuit supra *dist.* 8. *quæst.* 1.) quia ratio formalis Angeli includit limitationem, non sic ratio formalis charitatis.

34. Secunda instantia est, quia dicit Doctor quod illæ auctoritates Augustini faciunt pro Magistro, ut Spiritus sanctus dicatur charitas et dilectio, non sic fides et spes in anima, quia charitas est simpliciter perfectio et principium proximum perfectionis simpliciter, puta dilectionis. Ideo Spiritus sanctus, quia inhabitat animam per hujusmodi charitatem dicitur charitas, non autem inhabitat per fidem et spem, quia isti habitus non sunt perfectio simpliciter, nec principium proximum perfectionis simpliciter, quia nec credere, nec sperare sunt perfectio simpliciter.

Contra hoc instat Doctor, quia, ut adducitur ex prima ratione ad intentionem Magistri, Spiritus sanctus est formaliter dilectio per essentiam, et ex secunda habetur ad intentionem Magistri, quod Spiritus sanctus est formaliter charitas per essentiam. Quomodo ex his auctoritatibus infertur, quod non est in nobis aliqua dilectio habitualis, sive charitas alia ab isto habitu, per quem dicitur Spiritus sanctus inhabitare. Nam iste habitus supernaturalis, quo Spiritus sanctus inhabitat, vel non est perfectio simpliciter, sed aliqua limitata (et sic esset contra superius dicta, quia diximus Spiritum sanctum inhabitare per charitatem, quia perfectio simpliciter, etc.) Vel si est, supple perfectio simpliciter, non sequitur quin alius habitus ab isto possit poni in anima, per quem inhabitaret Spiritus sanctus, puta habitus amicitiæ et hujusmodi, qui quidem habitus posset poni principium proximum eliciendi actum meum diligendi, nam iste actus ex quo est illimitatus potest esse a tali principio.

Doctor non solvit, sed breviter solvi potest, et ideo Spiritus sanctus specialiter dicitur inhabitare voluntatem per charitatem, et non per alium habitum, quia etsi per alium habitum posset inhabitare, cum nulla sit repugnantia, quia tamen charitas specialiter et singulariter appropriatur Spiritui sancto, qui est perfectio simpliciter, ideo magis dicitur inhabitare voluntatem per charitatem informantem illam participatam a charitate per essentiam specialiter Spiritui sancto attributam. Et hoc forte (salvo semper judicio meliori) potest adduci ad propositum Magistri, etc.

Spiritus sanctus dicitur specialiter inhabitare voluntatem per charitatem informantem, et per essentiam specialiter Spiritui sancto attributam.

(e) *Ad aliud patet.* Ad tertium dico, quod verum est, quod etiam charitas

creata et participata potest intelligi non bona, quia tota bonitas illius est a bonitate per essentiam. Et concedo, quod talis charitas creata est Deus.

SCHOLIUM.

Post solutionem argumentorum principalium, solvit alia argumenta ad probandum opinionem, quæ negat charitatem inhærentem, adducta supra, n. 16. ex duabus viis, ex utraque quatuor argumenta desumpta, ordine solvuntur.

33. Ad argumenta pro opinione, quæ imponitur Magistro, quæ videlicet negat habitum supernaturalem gratificantem. Ad primum dico, quod iste habitus simpliciter dat acceptabiliter operari, et etiam dat aliquam activitatem respectu actus, sicut aliqua causa secunda respectu ejus ; sed non dat delectabiliter neque faciliter, quæ conveniunt habitui acquisito, inquantum distinguitur ab infuso, per hoc quod acquiritur ex frequenter agere.

Habitus infusus non dat operari delectabiliter, faciliter, sicut acquisitus.

Ad secundum, quamvis aliqui dicant voluntatem in puris naturalibus, nullum actum posse habere circa objectum supernaturale visum, tamen hoc improbatum est *dist.* I. *quæst.* 4. Concedo igitur, quod posset habere actum circa tale objectum ostensum, sive nude sive per actum fidei ; sed iste actus circa objectum ostensum a fide non esset meritorius, quia non esset secundum inclinationem illius habitus, secundum quem solus Deus disponit acceptare actum. Nec etiam in patria esset beatitudo, quia non esset ita perfectus, sicut posset haberi a tali potentia, si esset perfecta proportionaliter habitui supernaturali.

Ut D.Thom. et Henr. § Contra quartum art.

Et si objicias (a) quod ille actus circa divinam essentiam visam, posset esse ita perfectus, quod totaliter quietaret voluntatem, quia eliceretur secundum totum conatum ejus, et per consequens esset beatificus. Quod etiam videtur, quia talis voluntas haberet quidquid vellet, et nihil vellet mali ; hoc autem est esse beatum secundum Augustinum 13. *de Trin. cap.* 5.

Respondeo, quod non solum illa voluntas non esset beata, quia non haberet quidquid vellet, eo modo quo deberet velle ; deberet enim velle acceptabiliter diligere, et hoc non haberet ; sed etiam non esset beata, quia non haberet actum ita perfectum sibi in gradu naturæ suæ. Nulla enim potentia habituabilis potest habere actum ita perfectum sine habitu, sicut cum habitu, imo quanto potentia est perfectior, tanto minus potest habere actum proportionabilem suæ perfectioni, si careat omni habitu, quia ex quo est similis proportio Geometrica duarum potentiarum inæqualium ad habitus proportionabiliter perfectivos, erit aliqua proportio Arithmetica, et ita simpliciter magis deficit potentia perfectior, si non perficiatur per habitum quam potentia imperfectior.

Voluntas se amai Deum cl visum, q re non es beata ?

Propor Geometr est penes militudin proportio tantum, sicut duo unum, quatuor duo.

Quod etiam additur, quia habet quidquid vult. Respondeo, non tanta volitione, quanta potest ordinate appetere illud objectum. Potest enim ordinate appetere, habere illud tanto actu, quantus competeret sibi ex natura potentiæ, et habitus proportionalis sibi, et non tantum ita perfecto actu, sicut competit sibi ex puris naturalibus ; non autem haberet primo modo, sed tantum secundo modo.

Arithme est per cessum, sicut ad unu ita tria duo. In mio exe utrobiq est prop tio dupl secun exemplo cessus unitate, 15. Euc Contra viam sol do qua 2.

Contra illud videtur quod tunc nulla voluntas esset beata, quæ non haberet charitatem maximam, cujus esset capax.

Præterea, sicut argutum fuit in præcedenti solutione, ex ratione qua potentia est perfecta in summo gradu potentiæ, potest in supremum gradum seu in supremum actum, ita quod nihil deficit sibi ex defectu habitus; ergo voluntati in quocumque gradu, nihil deficit in isto gradu propter defectum habitus.

Ad primum respondeo, quod non potest ordinate velle habere objectum beatificum majori actu quam correspondente meritis suis; talis non est maximus, cujus est capax, semper tamen est major illo, quem posset habere existens in puris naturalibus.

34.

...tia infinita sine habitu producere actum supernaturalem, et finita non: ... et omnem actum sine habitu producere?

Ad secundum dico, quod voluntas infinita continet in se eminenter per identitatem totam perfectionem habitus, et ideo nullam perfectionem minorem dat actui, quia non intelligitur informari habitu; sed potentia finita non includit per identitatem habitum proportionalem sibi, et ideo potest deficere a perfectione sibi conveniente in agendo, si non perficiatur habitu.

Ad tertium dico, quod actus iste non creatur, loquendo proprie de creatione; tum quia respectu ejus concurrit aliqua causa secunda activa, creatio autem est solius agentis primi sive causa secunda; tum quia hîc præsupponitur aliquod receptivum ipsius actus, puta voluntas, in creatione autem nihil susceptivum præsupponitur. Quando igitur dicitur quod omne supernaturale creatur, si concedatur de omni actu primo supernaturali, non oportet concedere de supernaturali, qui est actus secundus, quia ad ipsum concurrit potentia creata, et in ratione activi aliquo modo, et in ratione receptivi; tamen potest dici supernaturalis ratione formæ sive habitus concurrentis ad ejus productionem, licet non immediate creetur.

Actus elicitus per habitum supernaturalem, an sit naturalis?

Aliter potest dici, quod actus non est proprie supernaturalis, quia etsi habitus præsuppositus sit a causa supernaturali immediate, tamen iste positus in *esse*, est causa naturalis respectu sui actus, et ideo actus qui producitur per talem habitum non est proprie supernaturalis. Ita enim naturaliter potest se habere ad actum suum forma, quæ supernaturaliter producitur, sicut se habet ad actum suum forma, quæ est mere naturalis, ita quod differentia in productione formarum, non causat nec concludit distinctionem earum in comparatione ad suos effectus.

Quare ex æquali actu, non semper est æqualis delectatio?

Ad quartum dico, quod in potestate voluntatis non impeditæ, est uti isto habitu, et quando cum æquali conatu operatur voluntas, habitus æqualiter sibi cooperatur, quia habitus ex parte sui agit per modum naturæ; nec tamen semper erit æqualis delectatio consequens actum elicitum, (delectatio quippe est ab objecto, quod attingitur per actum, et non tantum ab ipsa potentia agente circa objectum.) Nunc autem quando objectum non est præsens in se, sed in ænigmate, potest ab objecto delectatio diversimode causari, nunc plus, nunc minus, licet actus circa ipsum et æque intensus semper eliciatur ex æquali conatu.

Sæpe intensius amans Deum minus habet devotionis delectantis.

Quod igitur dicitur de contemplativis, verum est de devotione, hoc est, de delectatione consequente actum, non autem de ipso actu amandi elicito, qui quandoque est intensior et magis meritorius, licet ipsum sequatur minor delectatio vel quasi nulla ; et quandoque minorem actum, et in se et in acceptatione divina concomitatur major delectatio ad alliciendum parvulos, ut avidius sequantur illud cujus dulcedinem prægustarunt.

Ad argumenta posita n. 33.

Ad primum de secunda via, concedo quod Spiritus sanctus posset actum causare immediate in voluntate, et ipsum tanquam a se creatum acceptare tanquam dignum vita æterna ; sed nec tunc iste actus esset voluntatis, ut in potestate ejus, nec credimus ipsum talem actum acceptare, quia disposuit actum liberi arbitrii, et qui esset in potestate ejus acceptare.

Ad secundum dico, quod Spiritum sanctum cooperari ad calefaciendum, non est miraculum; cooperari autem aquæ frigidæ ad calefaciendum, si tamen sine contradictione possit sibi competere aliqua causalitas respectu calefactionis, hoc esset miraculum. Ita dico in proposito, quod Spiritum sanctum cooperari voluntati habituatæ ad actum eliciendum secundum illum habitum, hoc est de communi lege, qua Deus assistit causæ secundæ ad suum actum ; sed ipsum cooperari voluntati non habituatæ, esset miraculum, si tamen voluntas ipsa posset operari. Dico ergo quod Spiritus sanctus cooperatur voluntati habenti charitatem, non quidem quia habet charitatem, ita quod charitas ejus sit causa prior movens Spiritum sanctum ad cooperandum, sed quia Spiritus sanctus omni causæ secundæ generaliter cooperatur ad illum actum, ad quem secundum formam suam ordinatur, quomodo est *diligere* in voluntate habituata.

Loquitur de cooperatione meritoria de qua agit, non de dispositiva ad charitatem, quia hæc præcedit eam.

Cum igitur dicis, quod prius (b) operatur Spiritus sanctus quam voluntas habeat charitatem, falsum est, nisi intelligatur de prioritate eminentiæ, sicut causa superior. Simul quippe cooperatur Spiritus sanctus voluntati habenti charitatem, et ipsa operatur, aut si concedatur, quod prius cooperetur Spiritus sanctus, quam habeat charitatem, non sequitur : ergo æque posset cooperari voluntati non habenti charitatem, quia non ita cooperatur non habenti formam ad agendum, sicut habenti.

36.

Christus non meruit per actus qui sunt proprii Deo. Ita sentit D. Thom. 3 p. q. 85. a. q. 6 et 7.

Ad tertium dico (c), quod si per communicationem idiomatum, operationes humanæ vere dicantur de Verbo, tamen actus proprii Verbi in natura divina, non erant in potestate illius hominis, ut ipse inquantum homo posset mereri actibus illis. Non enim Christus in hoc nobis meruit, si Filius Dei, qui erat in carne, creavit animas cum Patre et Spiritu sancto. Et ita ad propositum non merebitur voluntas mea, si Spiritus sanctus quomodocumque conjunctus ei, causet in ea actum diligendi.

Ad ultimum dico (d), quod licet illud faciat difficultatem tenentibus speciem esse actum primum respectu intellectus, per quem intellectus potest in actum secundum, sicut lignum calefactum calefacit calore ; quia si hoc esset verum, esset diffi-

cile salvare quod intellectus non informatus aliqua forma, posset in operationes, tamen secundum illam viam, quam dixi *dist.* 3. *hujus primi*, quod objectum sive in se sive in specie, est sicut causa partialis concurrens cum intellectu ad causandum intellectionem, non facit aliquam difficultatem. Quia objectum in se præsens, quomodo erit in patria, sufficit absque omni informatione ad causandum visionem, vel ex se solo cum intellectu.

Et si arguitur, quod sine habitu informante potest esse visio perfecta ; ergo et fruitio perfectissima. Respondeo, nullus negat communiter in gloria habitum luminis gloriæ in intellectu. Et iste ex parte intellectus potest poni correspondere charitati ex parte voluntatis.

COMMENTARIUS.

35. (a) *Et si objicias quod ille actus circa divinam essentiam*, etc. Doctor dat duplicem responsionem. Prima quamvis aliqua voluntas summe diligeret Deum clare visum, non tamen esset beata sine charitate, quia non habet quidquid recte posset velle ; et quia recte posset diligere Deum meritorie, quod non posset fieri sine charitate, quia Deus sic ordinavit, ideo si non haberet charitatem, non esset beata. Secunda, quia posito quod non requiratur talis actus meritorius, adhuc voluntas non esset beata, quia non haberet perfectam dilectionem quam posset habere cum habitu charitatis, imo potentia perfectior, puta supremi Angeli simpliciter magis deficeret ab operatione perfecta, quam nata esset habere cum habitu, si non haberet illum, quam potentia volitiva infima, quod est valde inconveniens. Et quia responsio Doctoris est satis intricata, reduco illam per verba planioria, supponendo mihi aliqua.

Primo, quod duplex est proportio, scilicet Geometrica et Arithmetica. Geometrica attenditur penes similitudinem proportionis tantum, ut sicut se habent quatuor ad duo, ita octo ad quatuor ; ergo sicut quatuor ad duo est proportio dupla, ita octo ad quatuor erit proportio dupla. Arithmetica vero attenditur penes excessum tantum, ut sicut quatuor excedunt duo in duabus unitatibus, sic octo quatuor in quatuor unitatibus. Hæc patent quinto Euclidis. *Duplex proportio.*

Secundo suppono, quod voluntas supremi Angeli sit perfecta ut octo, et nata producere dilectionem Dei ut octo, et sit habituata proportionaliter, id est, quod habeat habitum secundum proportionem perfectionis suæ, per quem possit attingere in dilectionem perfectam ut duodecim. Et si voluntas infima tantum perfecta ut quatuor, et nata habere dilectionem Dei ut quatuor, et sit habituata secundum proportionem perfectionis suæ, et per talem habitum possit in dilectionem ut sex. In utraque operatione potest esse proportio et Geometrica et Arithmetica. Geometrica sic, sicut se habet perfectio dilectionis Dei causata a voluntate Angeli proportionabiliter habituata ad perfectionem ejusdem dilectionis Dei causatam tantum a voluntate Angeli non habituata, sic se habet perfectio dilectionis voluntatis infimæ causata ab ipsa voluntate proportionaliter habituata ad perfectionem ejusdem dilectionis, ut tantum causatam a voluntate non habituata ; sed per- 36.

Quæ sit proportio Geometrica.

fectio dilectionis causata a voluntate Angeli habituata se habet ad eamdem, ut tantum causatam a voluntate in proportione sesquialtera; ergo et illa, quæ est voluntatis infimæ, similiter erit proportio sesquialtera, quia sex ad quatuor, sex enim continent quatuor et medietatem illius, et sic patet proportio Geometrica. Sed secundum proportionem Arithmeticam sic infertur; sed dilectio causata a voluntate Angeli habituata, excedit eamdem, ut tantum causatam a voluntate non habituata in quatuor gradibus; ergo et illa alia excedit in duobus gradibus. In prima proportione est excessus ut quatuor, in secunda autem ut duo. Et sic quando voluntas Angeli sola operatur ad dilectionem ut octo, deficit secundum proportionem Geometricam ab operatione, ut causata a voluntate habituata, quia sicut prima se habet ad secundam in proportione sesquialtera, ita hîc defectus erit secundum proportionem sesquialteram, et similiter est de voluntate infima. Sicut in aliis proportionibus dicimus, puta in proportione dupla, sicut se habent quatuor ad octo, ita duo ad quatuor, sed quatuor ad octo est proportio subdupla, ita duo ad quatuor. Arithmetice vero quatuor deficit ab octo in quatuor unitatibus, et duo a quatuor in duabus.

37. Sic cum dico, voluntas Angeli deficit a perfectione dilectionis, ut solum causatæ ab illa voluntate non habituata in proportione subsesquialtera a perfectione dilectionis causatæ a voluntate habituata ipsius Angeli. Et sic quomodo deficit ista a proportione Geometrica, sic deficit alia causata a voluntate infima non habituata, etc. Sed in proportione Arithmetica voluntas Angeli non habituata deficit a perfectione dilectionis causatæ a voluntate habituata in quatuor gradibus; et sic similiter dico de voluntate infima, quod dilectio causata a tali voluntate non habituata deficit in duobus gradibus a dilectione causata a voluntate habituata; et hoc est quod intendit Doctor. Et sic sequitur, quod magis deficit voluntas perfectior Angeli, si non perficitur per habitum proportionaliter quam deficiat voluntas creata infima. Deficit dico secundum proportionem Arithmeticam, non secundum proportionem Geometricam, cum defectus utriusque sit tantum proportio subsesquitertia, ut supra patuit.

(b) *Cum igitur dicis*, etc. quasi in fine 38.
cum dicit: *Aut si concedatur quod prius cooperetur Spiritus sanctus*, etc. id est, quod quando Spiritus sanctus cooperatur voluntati habenti charitatem ad actum meritorium cooperatur sibi secundum communem cursum et communem influentiam, qua cooperatur omni creaturæ. Cum vero cooperatur voluntati non habenti charitatem ad actum meritorium, non cooperatur sibi secundum communem cursum et communem influentiam, sed quodammodo miraculose, quia secundum specialem influentiam, et singulare privilegium, et hoc est quod dicit.

Verbum dicitur operari opera naturæ humanæ per communicationem idiomatum.

(c) *Ad tertium dico*. Patet responsio, quia si Verbum propter communicationem naturæ humanæ dicatur operari opera naturæ humanæ, et vere mereri secundum illa opera, puta jejunando, vigilando, et hujusmodi. Nam opera ista elicita ab homine unito Verbo dicuntur meritoria, et sic Verbum propter communicationem naturæ dicatur mereri, non tamen dicitur mereri homo assumptus a Verbo, ex hoc quod Verbum creavit ani-

mas, quia meritum est in potestate merentis, creare autem mundum non est in potestate hominis assumpti. Et licet dicatur hominem creare mundum, hoc est tantum propter communicationem idiomatum. Et sic est in proposito de Spiritu sancto et voluntate.

39. (d) *Ad ultimum dico.* Doctor tangit unam difficultatem, quia si ad visionem requiritur species in intellectu, ut principium formale et totale visionis, tenenti hanc opinionem difficillimum est solvere hoc argumentum, scilicet quod intellectus non indigeat aliqua specie vel forma, ut principio productivo totali visionis objecti et maxime Dei; et dicit quod talis difficultas non est, si ponatur objectum in se vel in specie intelligibili esse causam partialem, et hoc dictum est bene ponderandum. Nam ut in specie intelligibili tantum habet *esse*, non est causa partialis, cum nullam existentiam habeat, sed species intelligibilis, quæ supplet vicem objecti, ut expresse patuit supra *dist.* 3. *quæst.* 6. 7. *et* 8. *et dist.* 7. *in responsione ad argumenta facta contra tertiam viam.* Sed quando objectum est in se præsens, tunc est causa partialis, et non requiritur aliqua species vel forma vel lumen, ut principium formale productivum visionis objecti, quia potentia et objectum perfecte præsens, sufficiunt ad talem visionem. Et addit Doctor: *Videtur enim quod sicut in voluntate ad habendam perfectam fruitionem Dei requiritur charitas, ita in intellectu ad habendam perfectam visionem, cum sit minoris activitatis, quam voluntas.* Et respondet Doctor quod nullus negat in gloria habitum luminis gloriæ in intellectu.

40. Sed contra hoc arguitur ab aliquibus non bene penetrantibus dicta Doctoris, sic reducendo eum ad contradictionem, quia ipse *supra in d.* 3. *quæst.* 3. contra Thomam negat expresse lumen requiri ad cognitionem substantiarum separatarum, hoc idem *in quarto dist.* 49. Et hîc concedit lumen gloriæ; ergo idem negat et affirmat, et sic contradicit sibi. Apparens contradictio.

Dico, quod Doctor non contradicit sibi, quia quando negat lumen gloriæ in intellectu, negat ex hoc, quia posuit Thomas intellectum nostrum nullo modo posse cognoscere substantias separatas quantumcumque præsentes, nisi elevetur per lumen gloriæ, ita quod impossibile est ipsum habere etiam minimam visionem de illo objecto, etiam perfecte præsente nisi per lumen gloriæ. Et Doctor *ubi supra* improbat hoc, et quia ad hujusmodi visionem vel cognitionem sufficit potentia intellectiva, et objectum in se præsens; hîc autem concedit aliquem habitum in intellectu, qui dicatur lumen gloriæ requiri ad visionem Dei in se præsentis. Ad visionem dico perfectam, quia visio, quæ nata est esse a potentia habituabili, perfectior elicitur ab illa potentia habituata agente æquali conatu quam a non habituata. Vult ergo quod requiratur non ad visionem simpliciter, ut voluit Thomas, sed ad visionem perfectissimam, et sic patet quomodo non contradicit sibi. Solutio. Scotus non negat lumen gloriæ de facto, sed negat necessitatem talis luminis.

QUÆSTIO IV.

Utrum tota charitas (a) præexistens corrumpatur cum nova inducitur, ita quod nulla realitas eadem numero maneat in charitate majore et minore.

D. Thom. 1. 2. *quæst.* 52. *art.* 2. D. Bonavent. *hîc part.* 2. *quæst.* 1. et 2. Richard. *art.* 2. *q.* 1. et 2. Rubion. *q.* 3. Bassol. *q.* 2. Suar. *in Metaph.*

disp. 46. *sect.* 1. Rada. 1. *tom. contror.* 18. *art.* 2. Tolet. 4. *Physic. quæst.* 1. *omnes contra Goffred.* Scotus *optime et fuse de hac tractat.* 3. *Physic. quæst.* 4. Durand. *dist.* 17. *quæst.* 5. Mayron. *d.* 18. *quæst.* 2. Bacon. *dist.* 15. *quæst.* 1.

1. (Epist. 105. Et ponitur lib. d. 26. cap. 3.) Circa argumentum charitatis, supposito quod charitas possit augeri, secundum illud Augustini ad Bonifacium : *Charitas meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici ;* et secundum illud Augustini 6. de Trin. cap. 7. *In rebus incorporeis, idem est melius esse quod majus esse*, aliqua autem charitas est melior altera, quia ei correspondet majus præmium essentiale ; ergo aliqua charitas est major alia, hoc, inquam, supposito.

Quæro de modo augmenti charitatis, et primo : Utrum tota charitas præexistens corrumpatur cum nova inducitur, ita quod nulla realitas eadem numero maneat in charitate majore et minore ?

(Argum. 1. Boetius de Trin.) Quod sic, arguo, quia alias ipsa forma augeretur subjective, quia ipsa eadem manens transmutaretur de minori ad majus, hoc est falsum, quia forma simplex subjectum transmutationis esse non potest, secundum Auctorem sex Principiorum ; ergo non potest charitas sic augeri.

(Text. 31. et 35.) Contra, primo de Generatione, *auctum oportet manere* ; ergo et in augmento quocumque non est corruptio præexistentis.

COMMENTARIUS.

1. (a) Titulus quæstionis licet sit tantum de charitate simpliciter, tamen intelligitur de qualibet forma intensibili et remissibili. Et sic quæritur per exemplum : Pono, quod charitas sit intensa ut quatuor, et quod intendatur ut sex, an quando intenditur ut sex, corrumpatur tota illa ut quatuor, ita quod de novo generetur charitas ut sex ? Et hoc idem dico de qualibet alia forma intellectuali. Similiter est eadem difficultas de remissione, an charitas ut sex si fiat remissa ut quatuor ? an tota illa ut sex, corrumpatur et creetur nova charitas ut quatuor ? an tantum duo gradus charitatis ut sex, corrumpantur ? et sic de alia forma remissibili dico idem.

SCHOLIUM.

Ponitur sententia Goffredi dicentis totam entitatem præexistentem, in augmentatione deperdi, pro qua Scotus 3. Physic. q. 4. ponit 12. argumenta fortissima.

Hîc dicitur (b) quod nihil charitatis præexistentis manet idem numero in charitate aucta ; sed totum quod præfuit corrumpitur, et aliud individuum perfectius illo generatur. 2. (Opinio Goffred. Quodl. 7. quæst. Text. 26. alibi.)

Ad hoc ponitur ratio, quia termini motus sunt incompossibiles ex 5. *Physic.* igitur hujus motus vel mutationis quo charitas augetur, termini erunt incompossibiles ; ergo illud quod est terminus ad quem, simpliciter est incompossibile termino *a quo* ; ergo non includit idem numero.

Confirmatur ista ratio, quia sicut in speciebus ponitur magis et minus propter ordinem essentialem specierum, ita videtur ponendum suo modo in individuis ejusdem speciei. Sed species perfectior, quæ dicitur major, est simpliciter alia natura ab imperfectiore, ita quod nihil idem numero naturæ inferioris manet in superiore, imo superior est perfectior inferiore, quia actualior, ut pa-

tet in formis substantiarum separatarum, unde Deus, qui est actualissimus est simplicissimus ; ergo in individuis ejusdem speciei, nihil imperfectioris idem numero manet in perfectiore.

COMMENTARIUS.

Opinio Goffr. 2. (b) *Hîc dicitur*, etc. Hæc est opinio Goffredi *Quodlib*. 7. *q*. 7. et sequacium ejus, qui tenent quod in augmento totum præexistens corrumpatur, et similiter in decremento et novum generetur, eo modo quo exposui in titulo quæstionis. Et probat duobus mediis : Primo quia quando forma intenditur, tunc forma movetur a forma minus intensa ad formam magis intensam, ita quod forma minus intensa est terminus *a quo* motus, et forma magis intensa est terminus *ad quem* motus. Sed terminus *a quo* et terminus *ad quem*, sunt incompossibiles ex *quinto Physic*. ergo, etc.

Terminus a quo, et terminus ad quem sunt duplices. Dico, quod terminus *a quo*, et terminus *ad quem* motus sunt duplices, scilicet formales et concomitantes. Primi (si est motus acquisitivus) sunt privatio et habitus, et sic subjectum existens sub charitate ut quatuor, movetur a privatione charitatis ut duo, tanquam a termino *a quo* ad charitatem ut duo, tanquam ad terminum *ad quem*, et isti sunt incompossibiles. Si vero est motus deperditivus, tunc aliquid movetur, puta a charitate ut sex, ad privationem illius. Secundi, quando movetur a charite ut quatuor tanquam a termino *a quo*, ad charitatem ut sex tanquam ad terminum *ad quem*, et sic charitas ut sex, et charitas ut quatuor sunt compossibiles, et sic patet solutio argumenti.

SCHOLIUM.

Refellit hanc opinionem de qua latius agit 3. Physic. q. 4. sex viis. Prima, eodem instanti quo elicitur actus meriti, augetur charitas ; ergo tunc manet charitas eliciens. Secunda, alias actus centesimus non magis augeret quam secundus, vel effectus esset perfectior causa. Tertia, in remissione, sequeretur quod calidum remittens frigidum, causaret novum individuum frigoris. Quarta, alias accidens non susciperet magis et minus plusquam substantia contra Philosophum. Quinta, natura qualitatis in quarto gradu vel simili, esset species ad omnes tales gradus. Sexta, non maneret præexistens quantitas quando fit augmentatio, ex quo sequeretur primo, rarefactis vel condensatis speciebus vini consecrati, non manere ibi corpus vel sanguinem Christi. Secundo, hanc rarefactionem vel condensationem a causa naturali non posse fieri, quia non supponitur materia, nec quantitas, propter duas vel tres primas. Scotus tenet resolutive oppositum cum communi.

Contra (c) istam positionem arguitur sex viis, quarum prima sumitur ex præsuppositione formæ in augmento illius formæ, et secundum istam viam arguo primo sic : licet non necesse sit Deum augere charitatem in illo instanti in quo elicitur actus meritorius, quo meretur charitas augeri, tamen potest tunc augere charitatem, ita quod augmentum quod quis meretur, simul tempore detur quando actus elicitur. 3. Augetur charitas eodem instanti quo elicitur actus meritorius.

Ex hoc arguo : iste actus, qui meretur augmentum charitatis est meritorius ; igitur præsupponit charitatem in isto instanti in quo elicitur, quæro quam ? non istam novam partem, quæ acquiritur, quia ista sequitur actum, sicut præmium meritum ; ergo præsupponit istam, quæ præexistebat, et per consequens non corrumpitur illa in illo instanti,

quia si sic, tunc in illo instanti non posset actus meritorius elici, in quo tamen quis meretur augmentum charitatis.

Si autem protervìat quis, quod Deus nunquam auget charitatem in instanti, in quo habetur actus meritorius respectu augmenti, sed semper posterius duratione, pro eo quod non auget propter actum inquantum elicitur, sed inquantum est in acceptione divina, et hoc modo manet post instans in quo elicitur, et tunc post ipsum confertur augmentum.

Licet ista responsio omnino sit improbabilis, pro eo quod non evadit difficultatem in aliis : Primo quidem, quia in virtutibus moralibus et intellectualibus, virtus augetur per actum elicitum, et non quando actus ille non est, quia quod non est, nihil causat ; ergo quando actus ille inest, tunc est ratio augendi habitum ; ergo si tunc generetur novum individuum, et corrumpitur individuum quod præfuit, sequitur (d) quod actus augmentativus habitus non elicietur ab habitu, sed a sola potentia, quod videtur inconveniens, quia tunc secundum dicta in præcedenti quæstione, actus augmentativus habitus esset imperfectior, quam alius non augmentativus habitus elicitus ab habitu.

4. Et si etiam concedat conclusionem, quod actus augmentativus habitus acquisiti elicitur a sola potentia, quamvis hoc videatur inconveniens, non tamen evadet hanc difficultatem specialem, si ponatur species intelligibilis augeri per actus intelligendi, quia non potest ille actus elici a sola potentia, circumscripta specie, quia sicut patuit *dist.* 3. *hujus primi*, non sufficiunt intellectus sine specie ad actum intelligendi eliciendum ; ergo non potest aliqua intellectio augere speciem, quæ elicitur a sola potentia illa ; igitur intellectio augmentativa speciei, præsupponit speciem et non illud individuum quod generatur ; ergo individuum præexistens non corrumpitur. q. 6. et [...]

Quod si negetur intellectionem augere speciem intelligibilem, ultima instantia ad propositum est ista : Voluntas per actum suum potest remittere actum intelligendi, quod probatur, quia potest totaliter corrumpere intellectionem et amovere intellectum ab hoc actu, et tamen volitio illa remissiva intellectionis præsupponit necessario intellectionem, non aliquam novam, quæ sequatur ipsam volitionem, patet ; igitur aliquam præcedentem ipsam volitionem, et per consequens intellectio præexistens non corrumpitur per eam.

Volunta[s] potest co[r]rumpere [...] rem[i]ttere [in]tellection[em]. Scot. 2. d[ist.] 42. q. 4.

5. Secunda (e) via est ex perfectione illius formæ, quæ inducitur per augmentum. Ubi arguo primo sic : In actibus augmentativis habitus, actus decimus potest esse imperfectior primo, et tamen per istum actum decimum augetur habitus ad aliquem gradum, ad quem non potuit primo augeri per primum, vel secundum actum. Quod non posset esse, si totum præexistens corrumpatur, quia perfectio primi vel secundi actus in se erat major, et per consequens individuum, in cujus generationem potuit primus actus, potuit esse perfectius illo individuo in quod potuit decimus actus ; ergo quod perfectius sit illud, quod se-

inquit lutio an remis- ugeant ritatem uo agit 21. q. In ista, 22. q. De se- lo art. itur de mento ensivo, opposi- habet tensivo hys. q. ad 5.

quitur decimum, quam primum, non erit, quia novum individuum generatur virtute decimi, sed quia præexistenti generato per actus præcedentes aliquid additur, et ita manebit præexistens.

Si dicatur (f), quod præcedentes actus eliciti a charitate maneant in acceptione divina, licet non in se, nec in alio impresso a se vel ab eis, non solvitur argumentum in acquisitione habituum naturalium et moralium.

Præterea, ratio non solvitur (g) in agentibus naturalibus. Pono enim, quod alicui calido in novem gradibus, adveniat aliquod calidum in gradu minori ; illud potest aliquo modo intendere calidum illud novem graduum, et per consequens illud quod est in termino actionis, est perfectius in caliditate quam sit ipsum agens adveniens et augmentans. Hoc esset impossibile, si esset individuum novum generatum per actum illius calidi jam præsentis.

Nec potest evadi hoc per ordinem (h) graduum, puta quod agens potest reducere ad gradum perfectiorem illud passum, quod fuit sub aliquo imperfectiori gradu, quod non potuit in principio reducere, sicut agens potest animare passum quod prius fuit organicum, et tamen non organicum non potest reducere ad perfectionem tantam ; et hoc propter ordinem formarum vel graduum in forma, propter quem ordinem existens sub imperfectiori, potest statim duci ad perfectius ; non sic, si non esset sub illo gradu. Non valet, inquam, hæc responsio (i), quia si calidum octo graduum intendat calidum decem graduum, et ista intensio fiat per caloris corruptionem præexistentis, et generationem novi individui ; igitur in illo instanti in quo generatur calidum decem graduum, genitum excedit in perfectione ipsum generans, quod est impossibile ; igitur non fit sic augmentatio.

Tertia via (k) sumitur, et accipitur in naturalibus, et in actione contrarii per contrarium. Calidum enim agens in frigidum, antequam corrumpat totaliter frigidum, remittit ipsum. Si in ista remissione generatur individuum, quæro a quo generante ? Si non fugiatur ad agens universale, quæ fuga est hîc irrationabilis, non potest assignari aliquod particulare generans hujus individui, quia calidum remittens frigidum non potest per se generare aliquod individuum frigidi ; igitur nec novum remissum.

6. Si in remissione non maneret præmittens forma calidum remittens frigidum produceret frigus. 5 Physic. Text. 9. et 10.

Quarta via sumitur ex hoc (l), quod Philosophus concedit eo modo motum in accidentibus, quo negat in substantiis, et per consequens magis et minus in accidentibus, sicut requiruntur ad motum, non sic in substantiis. Si autem non esset augmentum in accidentibus, nisi per corruptionem præexistentis et generationem novi, et tali modo potest invenire magis et minus in substantiis ; igitur non salvatur magis motus hîc quam ibi.

Si forma præexistens desineret in augmentatione, accidens non susciperet magis, sicut nec substantia. Ex sentent. Goffr. calor ut 4. esset species ad omnes calores ut 4.

Quinto arguitur per hoc (m) quod natura sub determinato gradu magis vel minus esset species ad individua, et hoc species inferior contenta sub specie naturæ, et ita nulla species naturæ intensibilis vel remissibilis, erit individua seu specialissima. Consequentia prima probatur,

quia quidquid dicitur per se in *quid* de individuis, et est per se unum, est species eorum ; natura in determinato gradu tali vel tali, dicitur in *quid* de individuis et est per se unum, quia tota natura secundum hunc gradum essentialiter est eorum, quæ habent naturam in tali gradu, et gradus nihil addit quod accidat naturæ. Patet ergo quod natura in tali gradu est species. Patet etiam quod natura in tali gradu est minus commune specie naturæ in se ; igitur erit species inferior in ordine naturæ.

7. De hoc Scot. 4. d. 12 q. 4. Sexto et ultimo arguitur, quod si ratio adducta pro positione valeret, concluderet eodem modo de quanto molis, sicut de quanto virtutis, et ita quando quantum molis augeretur, nihil proprie maneret idem ; ergo in augmentatione proprie dicta, quantitas molis aucta non remaneret secundum quantitatem præexistentem, quod videtur inconveniens.

Respondetur secundum istam positionem concedendo conclusionem, quod ita est novum individuum quanti molis, quando aliquid est majus, sicut aliquid intensius est aliud individuum qualitatis vel quantitatis virtualis.

Duo absurda contra Goffred. Sed contra hoc arguitur, quia duo videntur sequi inconvenientia. Primo, quod si rarefiant species vini in sacramento altaris, erit quantitas molis major quam prius, quia rarefactionem concomitatur major quantitas ; ergo illa quantitas, quæ fuit vini, non manet post rarefactionem ; igitur nec manet ibi sanguis, quia non tenetur communiter ibi sanguis manere, nisi quamdiu manent accidentia, quæ affecerunt vinum conversum.

Aliud inconveniens, quia tunc videretur quod talis rarefactio non posset esse virtute agentis naturalis vel quod ageret agens naturale, non præsupposita materia aliqua vel subjecto. Patet, quia ibi non præsupponitur materia substantialis, quia ibi non est substantia alterabilis, nec etiam præsupponitur ibi quantitas eadem numero manens per te, et tamen agens naturale potest (ut videtur) sic rarefacere vel condensare istas species ; igitur agens naturale potest agere non præsupponendo aliquid in sua actione.

Ad ista inconvenientia respondetur. Ad primum, quod quamdiu manent accidentia similia illis quæ affecerunt vinum, manet sanguis, licet autem non maneant eadem, manent tamen similia post rarefactionem. 8. Goffred. priu

Ad aliud, conceditur quod virtus naturalis potest agere nullo manente communi sub terminis, non tamen creat, quia hic posterius naturali ordine sequitur prius, ita non est in creatione.

Contra istas responsiones arguitur, quia cum quantitas illa nova numero differat a præexistente, et non alio modo differat quantitas aquæ a quantitate vini nisi numero tantum, quia non specie, ut patet ; sequitur quod propter talem permanentiam accidentium specie non numero, non plus manet sanguis sub quantitate ista nova quam maneret sub quantitate aquæ si ibi esset, præcipue, cum ista quantitas nova, non magis inclinetur ad afficiendum vinum, cujus quantitas fuit prior, quam ad afficiendum aquam.

Contra aliam responsionem, videtur esse inconveniens, quod virtus naturalis activa, non supponat in actione sua subjectum.

Utrum ratio actio fiat novam entitatem. de Scot. d. 12. q 3. et 4. ys. q. 14.

Præterea quæro, quomodo unum istorum sequitur ad reliquum? aut sine actione naturalis agentis, et hoc est manifestum inconveniens, quia tunc agens naturale frustra ageret, quia sine eo illud consequens adesset; ergo non sequitur nisi per actionem naturalis agentis, sed tale agens non potest ponere effectum in *esse* sine causa materiali, nisi posset creare, quod repugnat naturali agenti.

Præterea, secundum hoc posset dici quod agens naturale effective inducit animam intellectivam, quia ipsa naturali ordine consequitur ad organisationem corporis; consequens habetur communiter pro inconvenienti.

9. ens auctoris.

Ad quæstionem igitur propter rationes improbantes istam opinionem, et præcipue duas vel tres primas, teneo conclusionem oppositam, quod realitas illa positiva, quæ erat in charitate minore manet eadem realiter in charitate majore, qualiter autem hoc fit, patebit in solutionibus sequentium quæstionum.

Ad argumentum in oppositum dico quod non sequitur, manet forma eadem in individuo perfecto et imperfecto, ergo ipsa mutatur subjective, quia non manet sicut materia sub forma, sed sicut natura in individuo supra quam quodlibet individuum aliquid addit. Et ratio defectus consequentiæ est, quia illud quod est subjectum unius individui naturæ, est etiam subjectum alterius individui, et illud etiam est possibile et mutabile ab individuo in individuum; ipsa autem forma, sicut unius individui non est subjectum, ita nec alterius, et per consequens nec mutabilis de uno ad aliud.

10.

Additio quæ dicitur a quibusdam quæstio secunda Cancellarii. Boet. de Trin. lib. 1. c. 3. Text. 32. et 35. Goffred. Quodl. 11. q. 3. 5 Physic. Goffred. Quodl. 7. q. 7.

Supposito charitatem posse augmentari, quia secundum Augustinum 6. de Trin. *c. 7. In his, quæ non mole magna sunt, hoc est majus esse, quod melius esse*; quæritur de modo augmentationis, et primo: Utrum in augmentatione charitatis, charitas præexistens corrumpatur, cum nova inducitur.

Quod sic, quia si non corrumperetur, tunc forma charitatis mutaretur de minori ad majus; hoc est falsum, quia forma simplex subjectum transmutationis esse non potest.

Contra, primo de Generatione, oportet auctum manere; ergo et charitatem præexistentem auctam per novum gradum charitatis sequentis, oportet manere et non corrumpi.

Hìc dicitur, quod in omni intensione cujuscumque formæ de novo advenientis, gradus formæ præcedens corrumpitur in adventu alterius gradus sequentis, quia termini motus sunt incompossibiles; gradus iste præexistens, et ille de novo adveniens in illa augmentationis mutatione formæ, sunt termini illius mutationis, ergo non sunt simul; igitur una corrumpitur in adventu alterius, ergo, etc.

Huic opinioni addo duas confirmationes. Prima sit ista: Eodem modo se habent magis et minus in eadem specie, quomodo se habent proportionabiliter magis et minus in diversis speciebus. Sed in diversis speciebus quanto una species est perfectior

alia, tanto perfectius continet eam, et modo simpliciori, ita quod secunda species contenta ab ea non facit additionem ad ipsam; igitur, cum simplicitas sit perfectio in omnibus formis, videtur etiam quod in eadem specie forma simplicior sit perfectior, non habens gradum vel formam præexistentem sibi additam.

Goffred. Quodl. 9. q. 4. Item, consimili modo se habent majus et minus in formis accidentalibus, quomodo se habent in formis substantialibus, si in substantia esset majus et minus. Sed secundum omnes ponentes majus et minus in forma substantiali, substantia perfectior et in eadem specie, est simplicior alia non faciens additionem cum minus perfecta, sed continens aliam modo simplici, ut ponitur de anima Christi, quod non fuit compositior anima Petri, sed simplicior, et tamen perfectior in essentia animæ; igitur eodem modo de forma accidentali.

Finis additionis.

COMMENTARIUS.

3. (c) *Contra istam positionem.* Argumentum stat in hoc, supponendo primo, quod charitas sit principium actus meritorii. Secundo, quod per actum meritorium in eodem instanti quo elicitur, augeatur charitas. Et tunc ultra quæro in instanti *A* elicitur actus meritorius a charitate, et in eodem instanti augetur charitas. Aut ergo charitas præexistens, et habetur propositum, quod in augmento non corrumpatur præexistens; aut generatur nova charitas perfectior præexistens, et tunc sequitur quod actus meritorius in instanti *A* erit a charitate non existente in instanti *A*. Et sic non ens posset producere ens, quod est falsum; si dicatur, quod non augetur in instanti *A*, quo elicitur actus, sed post non potest effugere de habitibus naturaliter acquisitis, et de istis eo modo fiet argumentum sicut de charitate.

(d) *Sequitur quod actus augmentativus habitus non elicietur ab habitu, sed a sola potentia, quod videtur inconveniens.*

Hoc debet sic intelligi, supponendo quod voluntas habeat habitum justitiæ intensum ut novem, et aliquis actus elicitus post illum habitum intendat illum ut decem, si ille actus est causatus a potentia et ab habitu, tunc in eodem instanti quo causatur, intendit habitum aut præexistentem, et habeo intentum; aut producit novum habitum justitiæ intensum ut decem, et tunc ille actus erit a sola potentia et non ab habitu, quia in eodem instanti quo elicitur habitus præexistens non est. Hoc autem est inconveniens quod sit a sola voluntate, quia tunc esset imperfectior alio actu, qui esset a voluntate et ab habitu et non augmentativo illius habitus, quia actus elicitus a potentia habituata agente æquali conatu, est perfectior illo, qui est a potentia sola. Et tunc sequitur quod actus augmentativus ut decem, qui est imperfectior actu non augmentativo, possit causare habitum justitiæ intensum ut decem, et sic imperfectius causabit omnino perfectius, et hoc est quod innuit Doctor.

(e) *Secunda via.* Hæc positio secundæ viæ consistit in hoc, supponendo primo 4.
quod actus voluntatis, puta primum *velle* justum, potest esse perfectius decimo *velle* elicito a voluntate. Secundo suppono, quod justitia habitua-

lis sit in voluntate ut novem. Certum est quod neque per *velle* primum, neque per secundum potest fieri intensum ut decem, sed per decimum *velle*. Aut ergo decimum *velle* intendit habitum justitiæ præexistentem, et habeo propositum, aut causat novum habitum justitiæ intensum ut decem ; ergo actus imperfectior potest causare habitum perfectum, qui non potest causari ab actu perfecto, quod est inconveniens, et hoc est quod dicit Doctor in ista ratione.

(f) *Si dicatur quod præcedentes actus eliciti a charitate maneant in acceptatione divina*, sed non in se cum transeant, nec in alio impresso a se, puta in alio causato a se vel ab eis ; et si hoc sit verum, tamen non potest concludi de habitu naturali, ut patet per rationem nunc factam.

(g) *Præterea ratio non solvitur.* Patet ista ratio per illam nunc superius dictam, quia si sit calidum ut novem, et adveniat sibi calidum ut unum, quæro aut intendit præexistens, et habeo intentum ; aut causat calidum ut decem, et hoc est impossibile, quia est imperfectius calido ut novem, et a fortiori calido ut decem.

(h) *Nec potest evadi hoc per ordinem.* Ista evasio stat in hoc, puta, quod lignum si debet fieri album ut decem, prius fit album ut unum, et deinde fit album ut duo, et corrumpitur album ut unum, et causatur novum album ut duo ; et similiter si fit album ut tria, corrumpitur album ut duo, et causatur novum ut tria, et sic deinceps, et non posset causari album ut tria, nisi prius esset causatum album ut unum vel ut duo, licet non maneant illa quando causatur album ut tria.

(i) *Non valet, inquam, hæc responsio.* Quia si calidum ut octo adveniat calido ut novem, ita quod calidum ut octo adveniens calido ut novem, fiat calidum ut decem. Aut ergo calidum ut octo intendit calidum ut novem præexistens, et calidum ut novem corrumpitur, et calidum ut octo causat calidum ut decem ; ergo imperfectius causabit perfectius, quod est falsum.

(k) *Tertia via.* Hîc arguit a simili, quia dicunt isti, quod eadem est ratio in intensione et remissione, quod scilicet semper præexistens corrumpitur, ut dixi in titulo quæstionis. Et ratio clara est. 5.

(l) *Quarta via sumitur ex hoc.* Hæc ratio stat in hoc, quia Aristoteles concedit in accidentibus magis et minus eodem modo quo non est substantia. Si enim diceretur substantiam esse magis, quia recipit nobiliorem formam aliam simpliciter a prima, ut si lignum est album ut quatuor, dicitur magis album quando est ut sex, non quod illa albedo ut quatuor fiat intensa ut sex. Sed quia corrumpitur illa albedo ut quatuor, et causatur una ut sex, hoc idem erit in substantiis, quia una, quæ est sub forma ligni ut quatuor, et illa corrupta fit sub alia forma ut sex, et sic eo modo erit magis et minus. Si ergo vult esse magis et minus in accidentibus, ex hoc vult quod idem accidens potest intendi et remitti, et hoc est quod dicit.

Arist. in accidentibus concedit magis et minus.

(m) *Quinto arguitur per hoc.* Argumentum stat in hoc, supponendo aliqua. Primo, quod detur aliqua natura ut natura, quæ sit species specialissima, puta albedo ut albedo. Secundo, quod quando aliquid albedini ut albedo advenit, puta aliquis gradus, tunc præexistens corrumpitur et fit albedo ut duo ; et similiter quando advenit al-

bedini ut duo, corrumpitur illa ut duo, et fit ut tria. Albedo ut duo est ipsa essentia albedinis, patet, quia constitutum ex duobus prædictis est albedo per se et essentialiter perfectior albedine ut albedo, quia, per te, gradus non adveniunt præexistenti. Si ergo albedo ut duo essentialiter sit perfectior albedine ut albedo, tunc illa ut duo prædicabitur de ista albedine ut duo per se, et de illa ut duo per se, et sic erit species inferior albedine ut albedo, quod est inconveniens. Nos autem possumus albedinem ut albedo, esse speciem specialissimam, et prædicari per se de albedine ut duo, et albedine ut quatuor ut sex vel ut octo, quia isti gradus adveniunt tantum albedini singulari et existenti, et fiunt unum per se, tamen albedo ut albedo, dicit totam essentiam omnium istorum.

Albedo, ut albedo esse speciei specialissima.

Et si dicatur, nonne albedo ut duo prædicatur de ista ut duo?

Dico, quod non secundum rem, ut sequitur ex alia opinione, sed tantum secundum nomen, sicut canis; cætera patent.

SCHOLIUM.

Hæc quæstio addita est, et in substantia eadem est cum præcedenti, sed copiosius tractat tam rationes Goffredi quam earum refutationes, quæ sunt eodem ordine quo in præcedenti quæstione positæ et efficacissimæ. Respondet novis rationibus pro sententia Goffredi adductis, de quo fusius agit 3. Phys. quæst. 4.

11. Additio

Contra istam opinionem arguitur sic: Supposito quod possibile sit Deum augere charitatem in illo instanti quo elicitur actus meritorius, ponatur igitur in esse, quod tunc augeat; quæro tunc a qua charitate elicitur actus iste meritorius, quia necessario ab aliqua charitate elicitur, ut prius ostensum est? Non a charitate infusa de novo, quæ augebat charitatem in illo instanti in quo fuit sub actu, quia est præmium talis actus, et sequitur aliquo ordine actum illum meritorium. Nec elicitur a charitate præexistente, quia secundum te, illa corrumpitur, nam in infusione posterioris charitatis corrumpitur prior; igitur in illo instanti in quo charitas augetur, est actus meritorius, et tamen a nulla charitate, quod est impossibile.

Dices, quod Deus non auget charitatem in illo instanti quo elicit actum meritorium, sed actus charitatis transit et fit in acceptatione divina tanquam quoddam remunerabile, et tunc Deus acceptando actum meritorium, dat post augmentationem charitatis præexistentis, ut quoddam præmium actus, et non dat simul in eodem instanti præmium cum merito, sicut non dedit Angelis bonis in primo instanti naturæ in quo meruerunt beatitudinem, sed in alio instanti naturæ posteriori.

Contra, licet istud posset dici in proposito de virtutibus infusis, non tamen potest dici in augmentatione virtutum naturalium, moralium et intellectualium, et maxime moralium. Nam virtus moralis augetur per actus morales, sicut generatur ex eis 2. *Ethicor.* actus igitur qui augmentat et auget virtutem moralem, non auget nisi quando est; quando igitur auget, quæro utrum est ab aliqua virtute vel non? si sic, a qua virtute? non præcedente, quia illa corrumpitur; nec a gradu quem nunc facit, quia ille est posterior sicut effectus sua causa; igitur

quando auget virtutem, non est ab aliqua virtute. Sed hoc est impossibile, quia tunc non esset virtuosus, et tamen generaret virtutem, quod est contra Philosophum 2. *Ethic.* et contra omnem intellectum, quia ex similibus actibus similes actus generantur.

12. Et eodem modo posset argui de habitu intellectuali, dum est actus speculandi, augmentatur habitus intellectualis, vel speculativus, quia quod non est, nihil facit, sed ille actus non est ab habitu præcedente, quia tunc non est talis habitus, sed corrumpitur in illo instanti in quo est augmentatus, nec a gradu sequenti, quia ille sequitur; igitur non potest dici quod talis aliquo modo augeat, quia nullus est terminus aliunde per quem fiat augmentatio.

Item, voluntas potest remittere actum intelligendi, quia potest omnino per suum *velle* actum ejus corrumpere, avertendo ipsum a consideratione omnis objecti secundarii, ne ipsum determinate consideret, sed omnem actum voluntatis naturaliter præcedit actus intellectus. In illo igitur instanti in quo voluntas remittit actum intellectus per actum suum imperatum, oportet intellectum esse in actu suo, non in actu intenso præexistente, quia ille actus non manet intensus, quando voluntas sic eum remittit per positum; nec in actu remisso ,quia ille naturaliter sequitur actum voluntatis, igitur si actus remissus non sit aliquid realitatis actus intensi, sequitur quod in illo instanti in quo voluntas est in actu suo, respectu alicujus objecti, quod respectu illius objecti non sit naturaliter prius intellectus in actu, et tunc voluntas vult incognitum, quod est impossibile.

Secundo arguitur sic, supposito quod actus secundus vel tertius possit intendere habitum, licet non sit perfectior nec intensior primo actu, tunc arguo : Si actus posterior intendit habitum, et tamen non est necessario intensior nec perfectior actu quocunque præcedente; non igitur generat novum individuum charitatis perfectius, quod est contra te. Probatio consequentiæ, quia actus generans habitum, non potest generare nisi secundum proportionem suæ virtutis ; si igitur iste actus, qui est imperfectior primo actu, generat individuum charitatis et perfectius, hoc vel erit in virtute actuum præcedentium, et tunc manent et non corrumpuntur, sicut ponit opinio ; vel virtute propria, et tunc effectus erit perfectior sua causa totali in virtute, quod est falsum.

Tertio sic : Calidum corrumpens frigidum, prius remittit frigidum, cum enim sint duo motus simul intensio et augmentatio in calore, et remissio in frigiditate motus, scilicet intensionis caloris et remissionis frigiditatis ; igitur secundum hanc opinionem generatur novum individuum frigidi. Quæro tunc terminum *a quo* istius motus ad frigiditatem ? non potest dici quod frigiditas major præcedens, quia illa frigiditas corrumpitur ; nec sequens gradus frigiditatis remissior, quia tunc effectus excederet suam causam in entitate et perfectione, quod non est intelligibile, secundum Augustinum super Gen. et 83. q. quæst. 2. 13.

Item, *omne quod movetur dum*

Text. 7. et 87. Expositione Goff. contraria in summo essent simul.

movetur, partim est in termino a quo et partim in termino ad quem. 6. Physic. Si igitur calidum agat in frigidum in toto motu, frigidum habet aliquid de termino ad quem, scilicet de calido; si igitur in toto motu non remittatur frigidum antequam corrumpatur, sequitur quod contrarium in summo et non remissum, sit cum aliquo gradu sui contrarii; et cum non habeant istæ formæ latitudinem, sequitur quod contraria in summo possunt esse simul, remittatur autem frigidum; igitur secundum hanc opinionem generatur aliud suppositum frigiditatis. Sed illud non generatur ex frigido præcedente, quia illud corruptum est; igitur generatur ex calido, et ita calidum generaret frigidum, quod est impossibile.

Ex eadem positione, motus non esset continuus.

Item, quarto sic : Si semper corrumpitur forma præcedens, sequitur quod non possit esse motus secundum gradus formæ qualitatis, quia statim quando receditur a termino a quo, generatur alia forma; igitur tantum erit motus in qualitate secundum gradus mobilis. Sed hoc esset falsum, quia tunc esset motus continuus, cujus tamen partes non copularentur ad aliquem terminum communem, quia mutatio copulans, quæro in quo est? aut est in aliquo divisibili, aut in aliquo indivisibili. Non in parte divisibili, quia nulla pars tota simul alteratur, sed pars ante partem, secundum istam opinionem; igitur esset ista mutatio in indivisibili, et ita punctus fieret calidus.

Item quod calefit infinitis caloribus calefieret.

Item, sequitur etiam quod omne calefactibile, dum calefit, infinitis caloribus calefiat, quia si fiat motus præcise secundum gradus mobilis successive, cum infinitæ partes sint in mobili, ut in calefactibili saltem in potentia, et nulla pars mobilis in eodem gradu caloris calefieret cum alia, sed alio calore et in alio gradu, sequitur quod totum fiet calidum infinitis gradibus caloris, quod est impossibile.

Præterea, ratio eorum non valet, quia tunc concluderet universaliter de omni augmento, et ita in augmento corporali terminus præcedens et gradus augmentans essent incompossibiles, quod est destruere augmentum.

Respondetur secundum istam viam concedendo conclusionem, quod ita est novum individuum quanti molis, quando aliquid fit majus, sicut quando aliquid fit intensius secundum virtutem, fit novum individuum intensionis. 14.

Goffr. quodl. I q. 3.

Sed contra hoc videntur sequi duo inconvenientia. Primum, quod si rarefiant species vini in Sacramento Altaris, erit quantitas ejus major secundum molem quam prius, quia talem rarefactionem concomitatur major quantitas. Quantitas autem quæ fuit vini, post rarefactionem non manet ibi, sed corrumpitur secundum istam opinionem; igitur non manet ibi sanguis post rarefactionem speciei vini, quia non tenetur communiter quod sanguis ibi manet, nisi quamdiu manent accidentia et species accidentium, quæ affecerunt vinum conversum in sanguinem.

De hoc in d. 10. q. et 12. q. 6.

Aliud inconveniens sequitur, quia tunc videretur, quod talis rarefactio non posset esse virtute agentis naturalis, vel quod agens naturale age-

ret de nihilo, nulla materia vel substantia præsupposita, quod videtur impossibile. Consequentia patet, quia ibi non præsupponitur in tali rarefactione materia substantialis, quia substantia non est ibi alterabilis ; nec præsupponitur etiam, per te, eadem quantias numero manens ante rarefactionem, et tamen agens naturale potest istas species sic rarefacere et condensare, et ita agens naturale potest agere, nihil præsupponendo suæ actioni.

5. Respondetur ad ista inconvenientia. Ad primum dicitur, quod quamdiu manent accidentia similia illis quæ affecerunt vinum, manet sanguis, licet autem non maneant eadem, manent tamen similia post rarefactionem.

ed. ubi ius.

Ad aliud conceditur quod virtus naturalis potest agere nullo manente communi sub terminis, non tamen creare, quia hîc posterius naturali ordine sequitur prius ; igitur non est creatio.

Contra istas responsiones arguitur, quia cum quantitas illa nova numero differat a præexistente, et non alio modo differat quantitas aquæ a quantitate vini nisi numero tantum, quia non specie, ut patet, sequitur quod propter talem permanentiam accidentium eorumdem specie non numero, non plus maneat sanguis sub quantitate illa nova quam maneret sub quantitate aquæ, si ibi præcise esset, cum ista quantitas nova non magis inclinetur ad afficiendum vinum, cujus quantitas fuit prior quam ad afficiendum aquam.

Contra secundam responsionem, quæro quomodo unum istorum sequitur ad alterum ? aut sine actione agentis, et hoc est manifestum inconveniens, quia tunc agens naturale frustra ageret, quia sine eo, illud consequens esset, igitur non sequitur nisi per actionem agentis naturalis. Sed tale agens non potest ponere effectum in *esse* sine causa materiali ; igitur per dictam constitutionem in *esse*, non prohibetur creatio vel actio talis, qualis repugnat agenti naturali.

Præterea secundum hoc posset dici quod agens naturale effective inducit animam intellectivam, quia ipsa naturali ordine consequitur ad organisationem corporis ; consequens habetur communiter pro inconvenienti.

Concedo ergo conclusionem istarum rationum, et quod illa realitas positiva, quæ est in charitate minore manet eadem in charitate realiter majore, nec corrumpitur nisi quantum ad *esse* quod habuit prius per se, et manet in alio ut pars in toto. Exemplum de materia per se vel forma per se, quæ non corrumpuntur ut sunt in toto, sed manent perfectius in toto, quam quando habuerunt *esse* per se. Hoc patet in quantitate molis, quando augmentatur. 16.

Termini motus per se non sunt forma remissa et intensa, sed privatio et forma.

Ad rationem illus opinionis dico quod termini motus per se, cujusmodi sunt privatio et forma, sunt incompossibiles ; sed forma remissa et ipsa augmentata non sunt per se hujus termini motus, quia forma remissa non est privatio, sed positio quædam. Non tamen oportet quod forma, quæ per accidens concomitatur terminum a quo, per se corrumpatur.

Ad primam conformationem dico quod est ad oppositum, quia ordo

specierum est secundum essentias et quidditates, et ideo una non continet essentiam et quidditatem alterius. Sed ordo secundum gradus ejusdem formæ, est secundum partes materiales quæ possunt esse simul; et forma quando est sub talibus pluribus gradibus formæ, tanto est intensior et perfectior; opposito igitur modo est hîc et ibi.

Ad aliam confirmationem dico quod est ad oppositum, quia Philosophus eo modo quo concedit majus et minus in accidentibus, negat in substantiis majus et minus; hîc autem, scilicet in substantia, non negat secundum partes molis, imo sic concedit ibi; igitur isto modo negat majus et minus in accidentibus, scilicet secundum partes molis. Negat autem in substantiis majus et minus secundum gradus formæ; igitur isto modo concedit in accidentibus. Unde quia ponit formam substantialem in se indivisibilem, ideo nullum gradum formæ ponit cum alio opposito modo in accidentibus, quia forma accidentalis est divisibilis secundum gradus, ideo quilibet gradus compatitur alium et perficitur eo.

Oppositum tamen sensit Avicenna de elem. 3. cœli comm. 67.

17. Ad rationem principalem dico, quod forma non est subjectum mutationis, sed se habet respectu diversorum graduum ejus, sicut species ad duo individua quæ de novo habent *esse* speciei, quia cum multiplicantur individua de novo, species modo esse incipit in uno individuo et modo in alio, unde non est motus formæ secundum istos gradus, quia non sunt accidentia superaddita naturæ formæ, sed sunt modi intrinseci dicentes certum gradum quantitatis virtualis illius formæ, etc.

Forma non est subjectum respectu intensionis.

Finis additionis.

QUÆSTIO V.

Utrum (a) *illud positivum charitatis præexistens quod manet in augmento, sit tota essentia charitatis intensæ.*

Alensis *in continuat.* 3. *part. coll.* 69. *art.* 2. *et* 3. Divus Thomas 1. 2. *quæst.* 52. *artic.* 1. *et* 2. *et* 2. 2. *quæst.* 24. *art.* 5. Divus Bonaventura *hîc* 2. *part. quæst.* 2. Richardus *art.* 2. *quæst.* 2. Rubion *quæst.* 3. Bassol *quæst.* 2. Gabriel *quæst.* 2. Gregorius *quæst.* 2.. Major *quæst.* 8. Anton. Andr. 8. *Metaphysic quæst.* 8. Suarez *in Metaph. disp.* 46. *sect.* 1. Rada. 1. *tom. controvers.* 18; *art.* 2. Toletus 4. *Physic. quæst.* 1. Vasquez 1. 2. *disp.* 82. *c.* 3, Salas *citans multos* 1. 2. *tract.* 10. *disp.* 4. *sect.* 4. *Vide* Scotum. 3. *Physic. quæst.* 3. *et* 4.

Quinto, supposito quod charitas 1. prior non corrumpatur, quando augmentatur charitas, quæro propter aliam opinionem de augmento charitatis : Utrum illud positivum charitatis præexistentis, quod manet in augmento, sit tota essentia charitatis intensæ, ita quod si poneretur charitas intensa sine subjecto, nullam realitatem haberet positivam in se essentialiter aliam ab illa, quæ præfuit in charitate remissa.

Et quod hoc modo realitas charitatis præexistentis sit tota essentia et realitas charitatis auctæ, probatur. Primo, quia 8. Metaphysic. *Formæ sunt sicut numeri*, quoad hoc, quod *Arg. Text.* sicut numerus quilibet additus numero numerum variat, ita quilibet gradus in forma additus variat speciem ; ergo in essentia hujus formæ non potest addi aliquid manente eadem specie. Supponitur autem, quod intensa est ejusdem speciei cum remissa ; ergo non additur ibi aliquis gradus ultra realitatem ipsius formæ.

Præterea, 10. *Met. cap. penultim.* dicit Philosophus, quod *diffe-* *Arg. Text.*

rentiæ formales mutant speciem, differentia graduum in essentia formæ si esset, esset differentia formalis ; ergo, etc.

g. 3. de differentia. Præterea, Porphyrius dicit quod *differentia formalis non recipit magis nec minus. Esse* (inquit) *uniuscujusque unum et idem est, neque intensionem recipiens neque remissionem.*

g. 4. Præterea, Auctor sex Principiorum, *Forma est simplici et invariabili consistens essentia.*

g. 5. Præterea, si realitas aliqua advenit præexistenti ; ergo charitas aucta non erit in specie, quia includet aliquid accidentale naturæ specificæ ; vel si ipsa sit in specie per se, nihil includit nisi pertinens ad naturam speciei, et ita charitas minor, quæ non includit illum gradum, non erit in specie.

opp. Contra, si charitas major non plus realitatis haberet quam charitas minor, tunc charitas cujuslibet beati, esset æqualis in natura charitatis charitati Christi, et cum secundum Augustinum 6. de Trin. cap. 7. *In rebus incorporeis idem sit majus esse quod melius esse;* charitas cujuslibet beati esset æque bona et meritoria cum charitate animæ Christi, et ita foret quilibet æque essentialiter beatus cum Christo, quia præmium essentiale correspondet quantitati charitatis, quod est impossibile.

io D. in 1. 2. art. et. 2. 4. a 5. at. 2. Opinio innitens argumentis factis ad primam partem, videtur dicere quod præscindendo a subjecto, non est magis et minus in forma secundum se per realitatem additam. Et quia secundum auctoritates Sanctorum, oportet ibi salvare aliquo modo magis et minus, oportet ibi ponere magis et minus secundum *inesse* ipsius accidentis ipsi subjecto, quod quidem *inesse* est sibi *esse*, et ita majoritas accidentis quantum ad *inesse* attribuitur vel majori dispositioni subjecti vel majori amotioni oppositi indisponentis.

COMMENTARIUS.

(a) Titulus quæstionis licet sit simpliciter de charitate, est etiam de omni forma intensibili, et consistit in hoc: An cum dico, Franciscus est albior Joanne, an dicatur albior propter majorem albedinem in se ; an illa albedo qua denominatur albior, dicat solum eamdem entitatem, quam dicit albedo, qua denominatur minus albus ? Et est quæstio : An albedo in se possit intendi et remitti, an intensio et remissio sit ab aliquo alio. Et hîc dicit Thomas quod majus et minus in forma dicitur ex majori vel minori dispositione subjecti, et non ex majori vel minori intensione formæ in se. 1.

Opinio Sancti Thomæ.

SCHOLIUM.

Opinionem Divi Thomæ asserentis in augmento qualitatum, nullum gradum de novo advenire, et varios hujus opinionis explicandi modos refutat latissime, cujus rationibus ad idem utuntur communiter moderni. Primo impugnat opinionem in se tribus rationibus, deinde varios modos defendendi eam.

Contra istam (b) opinionem arguo primo sic : Contraria in summo sunt incompossibilia in eodem, in gradibus vero remissis non ; hoc non est nisi aliquid est in contrario intenso, quod non est in remisso. Si enim tota realitas est in remisso, quæ est in intenso, non est repugnantia intensi ad intensum, sicut nec remissi 3.

ad remissum ; sed illa incompossibilitas non est habitudo ad subjectum, nec ex habitudine aliqua ad subjectum ; prior enim est incompossibilitas formarum in se, quam sit formarum in subjecto recipiente. Quia enim sunt incompossibiles in se, ideo non possunt recipi in eodem, non e converso ; ergo istud quod est ratio incompossibilitatis in formis intensis oppositis, est aliquid positivum in eis secundum se, non tantum in ordine ad subjectum.

Prius formæ sunt in se incompossibiles, quam in sujecto.

Præterea, idem (c) non potest bis produci, et per consequens non potest aliqua realitas habita per aliquam mutationem acquiri ; ergo ista realitas, quæ acquiritur per motum vel mutationem intensionis, non est eadem positive cum ista quæ præfuit, quia tunc illud quod præexistit, realiter acquireretur.

Repugnat idem bis produci.

Additio. *Item suppono, quod impossibile est esse motum vel mutationem realem sine termino reali, ex hoc arguo sic : In augmentationem charitatis charitas minor est terminus* a quo, *et charitas major est terminus* ad quem, *et ista est productio realis; igitur necessario est ad aliquem terminum realem juxta secundum suppositum ; non ad realitatem, quæ præcessit præcise secundum primum suppositum, quia idem non potest bis produci, realitas præcedens fuit terminus alterius productionis : igitur ad aliam realitatem.*

4. Præterea, si forma (d) est indivisibilis, dat subjecto esse indivisibile et indivisibiliter, non enim subjectum est tale secundum formam, nisi quia forma est talis ; ergo si forma est talis quod in ipsa secundum se, non est aliqua majoritas perfectionis in forma secundum se, nec subjectum secundum eam dicetur magis tale.

Si forma in se non accipit magis, nec subjectum per eam accipit magis.

Præterea, contra illos modos (e) quibus ponitur magis et minus in forma. Primo contra illum modum de dispositione ad majus et minus. Si enim est eadem dispositio, id est, secundum rationem unius dispositionis ad magis et minus, et ista est forma, sequitur quod in aliqua forma est magis et minus ; si autem ad aliquam formam est dispositio, non secundum rationem unius dispositionis ad magis et minus, sicut volunt aliqui dicere, quod in aere humiditas est dispositio ad minorem caliditatem, et siccitas in igne est dispositio ad majorem caliditatem.

Ægid. Henric. infra citur.

Addi[tio]. *Primo contra illum modum de dispositione subjecti, propter quam dicitur forma suscipere magis et minus. Illa dispositio aut est aliqua forma aut non ; si sit forma, et secundum illam dicitur subjectum magis et minus dispositum ; igitur sequitur propositum, quod in aliqua forma est magis et minus. Si non sit forma, secundum quam subjectum dicitur tale, sed alia forma ; igitur subjectum dicitur magis tale secundum illam formam propter aliquam dispositionem præcedentem, et tunc quærendum est de illa dispositione. Aut est aliqua forma aut non, et sic est processus in infinitum in dispositionibus, vel oportet dare magis et minus in aliqua forma.*

Præterea, prius oportet habere dispositionem, antequam moveatur ad terminum motus, quia nihil movetur ad aliquid nisi disponatur ad susceptionem ejus. Cum ergo in omni motu, in termino ejus aliquid

acquiratur quod non præfuit in principio motus, sequitur quod aliquid aliud acquiritur in termino quam illud solum ratione dispositionis.

Dicitur, quod magis et minus est in diversis subjectis propter diversas dispositiones non ejusdem rationis, sed contrarias. Sicut ignis dicitur magis calidus quam aer, quia in aere humiditas est dispositio ad minorem caliditatem aeris, et siccitas in igne est dispositio ad majorem caliditatem, et ideo non est ista majoritas in aliqua una dispositione.

5. Contra hoc arguo : Una species secundum se totam videtur habere in susceptivo rationem unius dispositionis, sicut subjectum susceptivum speciei est unius rationis et unius dispositionis. Unde omnia individua unius accidentis habent dispositionem unius rationis, sicut et formam ejusdem rationis ; ergo circumscripto omni alio, quod non est dispositio propria, potest esse magis et minus in individuis ejusdem speciei, et ita intensio et remissio secundum formam illius speciei, absque hoc quod præcedant tales dispositiones contrariæ et oppositæ in subjectis, et tunc quæritur ut prius, quare est aliquid nunc magis dispositum quam prius, ut argutum est ?

Præterea, si (f) præcedant tales dispositiones ad magis et minus, tunc non erit motus unus ab intenso ad remissum, nec e contra. Nihil enim movetur ad remissum, nisi quatenus habet dispositionem istam convenientem receptioni ejus ; intensum autem non habet dispositionem istam convenientem remisso ; ergo oportet ad hoc quod possit moveri ad remissum, quod moveatur ad dispositionem convenientem gradui remisso.

Et ita etiam oportet ad hoc ut ex remisso fiat intensum, quod prius fiat motus a dispositione, quæ est a remisso ad dispositionem, quæ est ad intensum, et ita nunquam unus motus immediate erit ab intenso ad remissum, quia non habent idem susceptivum immediatum dispositum.

Alia via quæ dicit de indispositione, sive de amotione contrarii indisponentis, videtur improbari per hoc quod in Angelis in statu innocentiæ non erat aliqua indispositio major vel minor ad charitatem ; ergo omnes recepissent charitatem æqualem, quod non tenetur.

Ægidius quodlib. 2. q. 14. quodl. 3. q. 5. et quodlib 6. Henrc. quodl. 14. q. 3.

Item, Angeli boni non habuerunt in medio aliquam indispositionem, et tamen non habuerunt æqualem charitatem. Unde non sequitur, quilibet Angelus in eadem specie æqualiter disponitur ad gratiam ; ergo quilibet æqualem habet gratiam.

6. Contra modum explicandi de majori radicatione in subjecto.

Tertia etiam via, quæ tenetur a quibusdam de radicatione formæ in subjecto, videtur improbari, quia illa radicatio, aut est aliqua forma absoluta, et habetur propositum, quia in tali est magis et minus, aut non. Si non, sed tantum respectus, videtur tunc quod non posset habere magis et minus, nisi per magis et minus in fundamento, sicut absoluta non conveniunt in respectu nisi per fundamentum.

Tunc etiam non proprie salvatur forma intensior, quia aliquando forma minus radicata in subjecto potest esse in se intensior rubore, sic-

ut rubor, qui est ex verecundia, est intensior rubore, qui est qualitas passibilis in alio.

COMMENTARIUS.

2. (b) *Contra istam opinionem.* Argumentum clarum est, sed est ibi intelligendum unum, cum dicit quod *contraria in summo sunt incompossibilia in eodem, in gradibus vero remissis non.* Hoc non debet intelligi in gradibus remissis æqualibus, ita quod in eodem subjecto sint tantum duo gradus caliditatis, et tantum duo frigiditatis, et sic quatuor et quatuor, octo et octo, sed sic, quod cum octo gradibus caliditatis stant duo vel tres frigiditatis. De hoc alias, maxime *in* 4. *dist.* 12. et vide etiam, quæ exposui *in* 3. *dist.* 5. respondendo ad argumenta principalia.

(c) *Præterea, idem non potest bis produci.* Hæc ratio stat in hoc: Pono quod Franciscus sit calidus ut quatuor, et fiat magis calidus, puta ut sex, aut caliditati præexistenti adduntur duo gradus, et sic habeo propositum, quod scilicet forma intenditur; aut illud additum nihil aliud est, nisi quidditas caliditatis præcedens; cum ergo de novo dicatur magis calidum, sequitur quod caliditas præexistens de novo generatur, et sic idem bis generatur. Sed hîc forte diceret Thomas quod non diceretur magis calidum propter novam caliditatem, sed propter novam dispositionem vel majorem dispositionem. Et hoc non potest stare, quia idem sequeretur de dispositione ut prius, ut patebit parum infra.

3. (d) *Præterea si forma est indivisibilis.* Hîc suppono duo. Primum, quod subjectum potest dici divisibile vel indivisibile absolute. Secundum, quod dicatur divisibile secundum aliud, et hoc dupliciter, vel intensive, vel extensive. Exemplum primi, ut margarita dicitur magis divisibilis secundum albedinem quam paries albus. Secundo modo, scilicet extensive, est e contra; et hoc est quod dicit Doctor, quod forma tale *esse* dat subjecto quale *esse* habet in se. Si ergo albedo in margarita est indivisibilis intensive; ergo dat subjecto *esse* intensive, et sic margarita non posset magis alba dici quam paries albus.

Forte hîc diceret Thomas quod est indivisibilis intensive, et subjectum dicitur divisibile et magis album propter majorem dispositionem ad albedinem. Et hæc instantia non videtur ad propositum; tum quia aut dispositio est ejusdem rationis cum albedine; ergo erit divisibilis in se; aut alterius speciei specialissimæ; ergo subjectum secundum eam non diceretur magis album, cum non sit ibi major albedo. Tum etiam quia non denominatur tale per dispositionem solum, sed per formam sibi inhærentem. etc.

(e) *Præterea, contra illos modos.* Tota ratio in hoc consistit; *A* dicitur magis album, quia magis dispositum sic illa dispositio *A* et *B* dicitur minus album, quia minus dispositum, et sit illa dispositio *C*. Quæro aut *B* et *C* sunt ejusdem speciei; ergo ipsa dispositio, quæ est forma, intenditur et remittitur in se, patet, quia major et minor, aut *B* et *C* sunt alterius speciei, (ut dicunt) quia dispositio ad majorem caliditatem in *A* est siccitas et dispositio ad minorem in *A* est humiditas. Contra hoc, quia sicut forma specifica respicit talem dispositionem, ita quælibet forma singularis contenta sub forma specifica respi-

cit dispositionem ejusdem rationis, ut patet. Nam caliditas respicit siccitatem pro dispositione ; ergo et quælibet caliditas, et si dispositio est ejusdem rationis, fiat argumentum ut prius.

(f) *Præterea, si præcedant tales dispositiones.* Hæc ratio sic declaratur, supponendo aliqua. Primo, motus intensionis est unus per se, et similiter motus remissionis. Secundo, quod motus unus est ab unitate subjecti et termini *ad quem,* et ex continuatione illius. Tertio, quod quando aliquod subjectum movetur ad formam, movetur ad illam inquantum habet dispositionem convenientem receptioni illius formæ, patet, non enim lignum, ut est sub frigiditate, movetur ad caliditatem tanquam per dispositionem, sed per siccitatem.

Si ergo *A* movetur a minori albo ad magis album, vel e contra, sit dispositio ad minus album *B*, et ad magis album *C*, quæ sunt diversarum rationum ; certum est quod quando *A* movetur a minori albo, quod in ipso *A* est dispositio faciens pro minori albo, et sit humiditas. Ut vero movetur ad majus album, tunc *A* erit sub dispositione conveniente, puta sub siccitate, et quando movetur ad illud, non est ibi siccitas, quia tunc tantum sub humiditate ; ergo erit impossibile aliquid moveri a minori albo ad magis album, et e contra, et sic non erit unus motus a minus intenso, et e contra. Cætera patent usque ad responsionem argumentorum.

SCHOLIUM.

Decidit ergo propter rationes allatas, quod in intensione, præter entitatem præexistentem, danda sit alia nova entitas. Ita quod si charitas minor et major essent separatæ a subjecto, major contineret in se minorem et aliam positivam entitatem ei superadditam, quod tenent omnes citati præter Divum Thomam.

Ad istam quæstionem concedo præcipue propter tres primas rationes, contra illam opinionem adductas, quod realitas positiva quæ præexistit in charitate minore, non est tota realitas positiva, quæ est in charitate majori ; imo si essent charitas major et minor separatæ a subjecto, major haberet in se realitatem positivam minoris et aliam additam, si per impossibile tolleretur omnis habitudo ad subjectum ; sicut quantitas molis, si poneretur separata a subjecto, etiam si per impossibile non haberet inclinationem ad subjectum, una tamen esset major alia, et illa haberet in se totam realitatem positivam minoris et aliquid additum.

Ad argumenta in oppositum : Ad primum (g) de numeris dico, quod procedit ex defectu intellectus Philosophi. Comparat quidem ibi quidditates ad numeros, inquantum sunt definibiles, eo modo quo Plato loquebatur de quidditatibus, ponendo quidditates separatas, substantiæ quidem hoc modo acceptæ, id est, quidditates rerum comparantur numeris secundum quatuor proprietates. Quarum una est ista, quod quodlibet additum variat speciem, et intelligo sic, quod de una specie faciat aliam, vel de non specie faciat speciem ; quælibet enim differentia addita definitioni ut indicat quidditatem, aut speciem aliam a præexistente constituit ; aut si præexistens fuerit ratio generis, determinat in rationem speciei, quæ non habebatur ante additionem differentiæ. 7.

Formæ sunt sicut numeri, explicatur.

Exemplum de intellectiva anima addita sensitivæ.

Dico igitur, quod additum quidditati acceptæ secundum rationem quidditatis alterat speciem, altero dictorum modorum, sub quo additur quidditati non ut quidditas est, non mutat ; gradus autem individualis quicumque, sicut et differentia invidualis contrahens ad esse hoc, sive unitas vel pluralitas individualis, et breviter quæcumque conditio individualis addita naturæ specificæ, non additur sibi quantum ad rationem quidditativam, ita quod secundum istam rationem determinet eam, et propter hoc non mutat speciem quidditatis cui additur. Nihil enim potest neque aliquam speciem præexistentem mutare in aliam speciem, neque de non specie in aliquam speciem, nisi in ipsum additum sit ratio speciei, et tale non est aliqua conditio individualis.

8. Ad formam tunc auctoritatis dico, quod si adderet aliquid quod esset pars quidditativa quidditati præexistenti, mutaret speciem, sicut si addatur aliquid quod est pars numeri numero præexistenti, mutatur species numeri. Si addatur aliquid, quod non est natum esse pars numeri, puta aliquod accidens, puta si intelligeretur una unitas ternarii intensior fieri quam prius fuit in se, non mutaretur species. Ita in proposito, quæcumque differentia individualis vel gradus additus quidditati, non est nata esse pars quidditatis.

Differentia formalis non suscipit magis, nec minus, exponitur.

Per idem patet ad Porphyrium, qui simili modo loquitur de differentia, inquantum est per se pars definitionis, et hoc modo consistit in indivisibili, hoc est, accipiendo illam indifferentiam secundum quam abstrahitur ab individuis, quæ indifferentia totalis est gradus ejus, ut differentia specifica ; sic non recipit magis et minus, quia quæcumque magis et minus possunt competere individuis hoc modo, et sunt omnia intra istam indifferentiam differentiæ specificæ, et non addunt differentiæ secundum hanc indifferentiam.

Ad aliud (h) *de* 10. *Metaph.* potest responderi per idem, vocando differentiam formalem differentiam quidditativam. Potest etiam dici ad formam quod non omnis differentia formarum est formalis, loquendo proprie de formali, prout videlicet differentia formalis est differentia secundum formas, sicut non omnis differentia hominum est differentia in humanitate, cujus ratio assignatur realiter et logice. Realiter sic : possunt homines habere humanitatem et differre, licet non per humanitatem, et ita in humanitate non differunt ; ita possunt puræ formæ differre, et tamen non per formalitatem differunt, et ita neque formaliter, quia idem est differre formaliter, proprie loquendo, quod differre in forma vel per formam. Logice sic : quia sicut terminus differentiæ intelligendus per negationem inclusam in differentia respectu illius negationis, potest accipi confuse et distributive, ita etiam illud quod denotatur esse ratio formalis differentiæ, quale est illud quod construitur cum *differre* ut in quo, vel secundum quod denotatur, quod posset confundi a negatione. Non autem ad negationem inferioris sequitur ne- De hoc d. 4. q.

gatio superioris, sed est destructio antecedentis.

). Ad aliud de sex Principiis dico, quod sicut probat simplicitatem formæ, ita concedenda est sibi conclusio. Probat autem simplicitatem oppositam quantitati molis, quia ipsa addita non facit majus secundum molem ; forma enim posita in subjecto, non est aliquid majus quam prius fuit. Concedatur igitur simplicitas formæ opposita quantitati molis, sed hoc nihil contra intensionem, quæ pertinet ad quantitatem perfectionis et virtutis.

rentia r acci- gene- is.

Ad rationem aliam dico, quod hoc quod dicitur aliquid accidere naturæ speciei, potest intelligi duobus modis. Uno modo sic, quod sit extra rationem quidditativam speciei, quomodo dicitur differentia accidere generi, et sic accipitur *accidens* in fallacia accidentis pro extraneo, quod est extra rationem alterius. Alio modo dicitur *accidens*, quod non facit per se unum cum eo cui accidit, sicut albedo in corpore. Primo modo dico, quod sicut albedo intensa aliquid habet, quod accidit naturæ speciei, ita etiam habet albedo remissa, imo omne individuum aliquid habet, quod accidit naturæ speciei, alias non contraheretur natura speciei. Secundo modo dico, quod albedo intensa non habet aliquid quod accidit naturæ speciei, quia iste gradus, qui intelligitur addi secundum se naturæ, facit unum per se cum natura, sicut quæcumque differentia individualis addita naturæ, facit unum per se cum natura. Quando igitur dicis, si intensum includit aliquid quod accidit naturæ speciei ; igitur remissum, quod non includit istud, non est in specie. Consequentia non valet loquendo de *accidere* primo modo sumpto, quo modo et non alio, antecedens est verum.

lus ad- ens for- e facit m per cum ssa.

COMMENTARIUS.

5. (g) *Ad primum de numeris.* In ista responsione tangit Doctor tria. Primum, quod quidditas definibilis, secundum Platonem, sunt species et genera abstracte et vere existentes, et secundum ipsum indivisibiles. Secundum, quod Aristoteles comparat numeros ad hujusmodi quidditates definibiles secundum quatuor. Primo, quia sicut numerus dividitur in indivisibilia, puta in unitates, quæ sunt indivisibiles, ita et definitio quidditativa dividitur in conceptus indivisibiles, patet, quia non est processus in infinitum in illis. Secundo, quod sicut unitas addita vel remota a numero variat speciem numeri, ita differentia specifica addita vel remota variat quidditatem. Exemplum, nam *animal est substantia animata sensibilis*, si removeatur *sensibile*, amplius non est animal, sed tantum animatum ; si vero addatur *animal risibile*, contrahitur ad *esse* specificum ; et hoc est quod dicit Doctor quod de una specie facit aliam, vel de non specie facit speciem. Tertio quia sicut numerus, puta ternarius, est per se unum unitate specifica, sic quidditas definibilis est per se unum sive definitio. Quarto, quod sicut numerus non intenditur neque remittitur, ita nec entitas specifica, sed consistit in indivisibili, ut abstrahit ab inferioribus. In individuis vero potest intendi et remitti, secundum gradus perfectionales advenientes individuo, qui nullo

modo constituunt aliquid in *esse* specifico vel in *esse* essentiali. Loquitur ergo Aristoteles de forma specifica, quæ variat speciem, ut supra dixi, non autem de forma individuali, id est, de perfectione adveniente tali naturæ individuatæ.

(h) *Ad aliud de* 10. *Metaph.* Dicit Doctor quod differentia formalis sive secundum formam, de rigore sermonis est differentia specifica, sicut dicimus, quod homo et asinus differunt formaliter sive secundum formam, scilicet per rationale et irrationale. Differentia vero formarum potest esse et specifica et accidentalis. Nam albedo et nigredo differunt inter se, ut sunt duæ formæ specificæ; ut vero comparantur ad subjecta, illa subjecta dicuntur differentiæ accidentaliter. Deinde addit, quod etiam logice non sequitur: Est differentia formarum; ergo differentia formalis sive specifica. Nam prædicatum sequens ly *differentiam* in utraque stat confuse distributive mobiliter, propter negationem inclusam in ly *differentia.* Et ideo committitur fallacia consequentis a negatione inferioris ad negationem superioris: Est differentia formarum sive differunt in forma; ergo est differentia formalis sive differunt formaliter? Committitur ergo fallacia consequentis a negatione inferioris ad negationem superioris, quia si forma *A* et forma *B* sunt eædem formæ, scilicet numero; ergo sunt idem formaliter sive specifice. Sicut ergo non sequitur, sunt idem specie; ergo sunt idem numero, propter fallaciam consequentis a positione superioris ad positionem inferioris. Ita non sequitur: Non sunt idem numero; ergo non idem specie, ly *differt* non tantum distribuit terminum *differentiæ*, sed etiam rationem formalem, ut si Franciscus differt ab asino humanitate, tam asinus quam humanitas stant distributive. Licet ergo hoc antecedens sit verum, scilicet, hæc natura humana differt ab ista natura humana; ergo hæc natura humana differt ab ista formaliter sive humanitate simpliciter sumpta. Hoc consequens est falsum, quia statim sequitur quod hæc humanitas, puta *A* non est eadem isti humanitati, puta *B*, nec ista humanitate est eadem, nec ista, et sic de aliis, et sic committitur fallacia consequentis a negatione inferioris ad negationem superioris, sic arguendo: *A* non est idem *B*, nec ista humanitate, nec ista; ergo non est idem *B* humanitate in communi, non sequitur, et hoc est quod dicit Doctor logice.

QUÆSTIO VI.

Utrum charitas (a) augeatur per extractionem partis novæ de potentia ad actum?

Doctores citati *quæstione præcedenti.* Henricus *quodlib.* 4. *quæst.* 18. Ægidius 1. *de generat. quæst.* 18. Soncinas 8. *Metaphysic. quæst.* 21. Capriolus *hîc quæst.* 1. Cajetanus 1. 2. *quæst.* 52. *artic.* 2. *hi videntur partim convenire cum Henrico, dicentes per eductionem vel expulsionem, formas augeri. Vide* Scotum *de* 1. *principio cap.* 3.

Sexto propter tertiam opinionem 1.
(b) circa augmentum charitatis Patet 3. 5. Physic. definition motus.
quæro: Utrum charitas augeatur per extractionem partis novæ de potentia ad actum. Quod sic: Primo, Arg. 1.
ubicumque est mutatio, ibi est extractio alicujus de potentia ad actum, augmentatio charitatis est mutatio; ergo in ejus augmentatione oportet ponere extractionem illius de potentia ad actum, sed non est exitus de potentia ad actum nisi

actus educatur de potentia ; ergo charitas sic educitur, sed non extrahitur tota de potentia ad actum ; ergo secundum partem.

rg. 2. Item, charitas intenditur, sicut concedit iste, ergo mutatur ; igitur ut prius, pars nova extrahitur de potentia præexistentis ad actum. Consequentia prima patet, quia *intendi* includit *mutari*.

Item, si charitas augeatur ; ergo est ibi generatio alicujus totius compositi, quia omnem mutationem concomitatur generatio aliqua. Sed omnis generatio est compositi 7. *Metaph. et* 8. Ergo in augmentatione charitatis generatur aliquod compositum, non compositum ex anima et charitate, quia tunc charitas non crearetur, creatio enim non requirit aliquod subjectum ; generatur igitur compositum ex parte præexistente et sequenti, et per consequens illa extrahitur de potentia ad actum.

xt. 22. . et 32.

tio ad pp. Contra, si charitas augetur per extractionem ejus de potentia ad actum ; aut igitur per extractionem de potentia subjecti, scilicet animæ vel voluntatis, aut charitatis præexistentis. Non primo modo, quia tunc esset forma naturaliter educta, et ita forma naturalis, quod est falsum et contra Fidem. Secundo modo non, quia forma charitatis præexistens et sequens, ejusdem sunt rationis ; ergo una non est principium materiale respectu alterius de quo educatur. Confirmatur, quia forma simplex secundum Boetium, subjectum esse non potest.

rin. lib. c. 3.

SUPPLEMENTUM R. P. F. JOANNIS PONCII.

(a) Pro intelligentia autem quæstionis advertendum est, non quæri hîc an augmentum charitatis fiat per additionem gradus ad gradum, seu novæ realitatis productæ, cum augmentatur, ad realitatem præexistentem, quæ erat ante augmentationem, quia sic coincideret cum quæstione præcedenti, in qua probatum est intensionem charitatis, et consequenter aliarum formarum fieri per talem additionem, non est ergo hoc quod hîc quæritur ; sed an augmentum charitatis fiat per extractionem partis novæ de potentia ad actum, ita scilicet ut pars, quæ de novo in augmento produceretur, haberet educi de potentia subjecti seu cum dependentia ab ipso, tanquam a causa materiali *ex qua*, et consequenter non haberet creari, sicut charitas primo producta creatur, ut supponit hîc Doctor et antiquiores communiter supponebant, vel ita ut intelligeretur extractio partium, sicut intelligit Henricus, cujus opinio statim proponetur. Sensus quæstionis.

(b) *Sexto propter tertiam opinionem*, etc. In dispositione totius hujus distinctionis nonnulla est confusio ob differentiam, quam præ se ferunt codices. Lychetus tertiam, quæ in editione Patris Cavelli habetur, quæstionem omnino confundit cum secunda quæstione, et consequenter quæstionem quartam vocat tertiam, et quintam appellat quartam. Tartaretus una quæstione explicat tres primas quæstiones, et altera duas sequentes. Uterque omittit sextam præsentem, quæ additio ipsis videbatur, quoniam non reperiebatur in multis antiquis codicibus ; 1.

et in iis, in quibus habetur, discernitur signo illo, quo cæteræ additiones, nisi in sola editione Veneta anni 1617. Quia tamen quæstio est Scoti, vel ex scripto Oxoniensi, vel ex Reportatis, in quibus tota ad verbum fere habetur, non quidem illis communioribus nuper Coloniæ cum Scholiis Patris Cavelli impressis, sed antiquioribus, quæ in hac editione ponuntur, propterea non erit abs re eam commentario illustrare.

SCHOLIUM

In hac quæstione, quæ additio est, nec habetur in multis antiquis manuscriptis et editionibus. Sententia Henrici tria dicit. Primum, in augmento formæ infusæ, id ex cujus potentia fit, desumendum ex parte ipsius formæ, non ex parte subjecti. Secundum, per hanc augmentationem, nihil reale addi formæ præexistenti, sed fit efficacior ad operandum. Tertium, augmentum fieri per extractionem partium virtualium existentium in substantia habitus in actum. Hæc videtur Scoto inintelligibilis. Primo, quia ex primo et tertio conjunctis, habetur expresse oppositum secundi. Secundo, habitus infusus fit a solo Deo; ergo ab eodem augetur, non secundum esse in subjecto tantum, nec quia pars præexistens corrumpitur, nec propter majorem radicationem in subjecto, ex q. 3. et 4. ergo per appositionem novarum partium; illa ergo extractio Henrici erit vera talis appositio, vel ut irrationabilis omittenda.

2. Hic dicit (b) unus Magister tria.
Henr. quodl. 5. q. 18. Primum, quod possibilitas ad augmentationem in forma infusa, non est accipienda ex parte subjecti vel materiæ, cum non sit educta de potentia materiæ, sed est accipienda ex parte formæ ipsius in se, quæ in sua essentia partes habet, nam ut est sub minori quantitate, est in potentia, ut educatur ad actum quantitatis majoris. Secundo dicit quod hæc augmentatio, non est per aliquid ejusdem naturæ appositum, quia augmentatio in formis non est per partium appositionem in substantia vel essentia ipsarum, sed in virtute, per quam augmentatum efficacius potest in suam operationem propriam, quod non faceret si simile apponeretur sibi, quia tepidum additum tepido in æquali gradu non facit magis calidum. Tertio, concludit quod fit augmentatio per extractionem talium partium virtualium in substantia habitus in actum, quarum quælibet educta de potentia partis præcedentis ponit augmentum, et non solum ponit augmentum in substantia habitus, sed etiam in virtute, quia substantia et virtus in forma idem sunt; sicut pars extracta facit augmentum in virtute charitatis præcedentis, quæ est in potentia, non ratione sui subjecti, sed ratione suæ naturæ, ad actum vel gradum extractum.

Contra istam opinionem, videtur quod contradicat sibi. Nam jungendo 3.
primum cum tertio, et e converso, sequitur oppositum secundi; quia si fiat augmentatio in charitate per extractionem partium virtualium, tunc aut per istam extractionem habetur aliqua entitas realis nova vel non. Si non, ergo ista extractio non erit aliqua actio, et per consequens augmentabitur charitas sine actione divina. Si autem est aliqua realitas ad quam terminatur ista extractio, quæ non est præcise realitas prior, quia concedit latitudinem in essentia formæ, nec prior realitas corrumpitur secundum sic opinantem; igitur terminatur ad aliquam realitatem aliam a priori, et cum faciat unum per se cum priori, aliter non esset

augmentatio. Sequitur quod hoc sit per appositionem unius realitatis ad aliam ; igitur ponere augmentationem charitatis fieri per extractionem, est ponere eam fieri per appositionem.

Item, sic opinans inquantum sic differt a ponente augmentationem fieri per appositionem, dicit minus rationabiliter quam dicit ipse, quia ab eodem generatur habitus et augmentatur, *ex* 2. *Ethic.* generatur autem habitus hujus charitatis a Deo ; igitur et augmentatur ab ipso. Hoc autem non est secundum *esse* in subjecto solum, sicut probatum est contra secundam opinionem præcedenti quæstione, nec quia prior gradus corrumpitur, sicut probatum est contra primam opinionem ; ergo est quia Deus augendo, addit aliam realitatem præcedenti ; ergo non fit per extractionem illius gradus a subjecto, sed per additionem novi gradus ad gradum præexistentem ; magis enim proprie dicitur augmentatio per appositionem quam per extractionem.

Respondent isti, quod hæc extractio est virtualis et non partis accidentalis.

Contra, necessario est ibi aliqua actio realis et passio, quæ terminatur ad aliquid et non ad aliquid præexistens, quia tunc idem acciperet bis *esse* ; ergo ad aliquam realitatem novam, et sic appositio et compositio cum sint ejusdem rationis, ergo nulla differentia est, nisi quod prima opinio dicit aliquid apponi, et ista dicit aliquid extrahi.

4. Resolutio quæsiti. Dico ergo (c) quod non est ibi extractio, nec istum modum concipio, quia talis productio non esset productio. Sed dico, quod est ibi nova realitas addita præexistenti, sicut partes vel gradus non quidditativi, sed individuales et existentiæ.

Ad arg. 1. Ad primam (d) rationem dicendum quod non sequitur, subjectum exit de potentia ad actum ; ergo forma educitur de potentia ad actum. Quia sive educatur naturaliter de potentia ad actum, sive supernaturaliter infundatur, semper subjectum ejus exit uniformiter de potentia ad actum, et non forma ipsa ; et ideo in illa consequentia est fallacia consequentis, quia non omnis mutatio subjecti est per operationem naturalem educentem formam de potentia materiæ vel subjecti ; sed subjectum uniformiter mutatur a privatione formæ ad formam, undecumque sit ista forma, vel naturaliter educta vel per infusionem immissa.

Ad 2. Ad secundum dico (e) quod non sequitur, charitas intenditur ; ergo charitas mutatur. Sicut non sequitur, quantitas molis augetur ; igitur mutatur vel movetur, nam solum subjectum mutatur, non forma nisi metaphorice et improprie. Unde forma, quæ proprie dicitur augeri et intendi, non proprie mutatur nisi per accidens, inquantum ejus substantia mutatur, sicut substantia quanta mutatur et non quantitas, licet quantitas sit secundum quam substantia quanta mutatur et augetur, sumendo *augere* metaphorice, nam habens formam mutatur secundum eam, licet ipsa non mutetur. Tenendo tamen, quod ad *intendi* sequitur *mutari* proprie, dico quod forma non intenditur nec augetur, quia non mutatur, sed quod habens

Charitas dum augetur non mutatur.

eam dicitur intendi et mutari secundum eam, et isto modo charitatem intendi, non est aliud quam subjectum ejus (ut animam) secundum eam intendi, et ideo secundum se proprie non conceditur isto modo, quod charitas intenditur, sed subjectum ejus secundum eam. Unde dicit Augustinus, et habetur in littera, Charitas non crescit, sed homo habens eam crescit secundum eam, nomen tamen mutationis attribuitur diversimode diversis. Nam alicui attribuetur ut termino primo, ut cum dicitur quod compositum generatur, et mutatur alicui ut subjecto, ut cum dicitur, materia generatur, ita in proposito augmentatio dicitur aliquando de subjecto augmentationis, quandoque de forma, ut proximo et formali termino augmentationis istorum modorum; secundo modo dicitur forma intendi et mutari primo modo subjectum ejus.

Tract. 9. in epist. Joann. sic in te proficere dicitur charitas, quia tu in ea proficis.

5. Ad tertium (f) concedo quod compositum primo generatur, ut anima cara in augmentatione charitatis, quod compositum includit subjectum et terminum. Et quando dicitur quod tunc non esset creatio, dico quod in eodem instanti temporis in quo charitas vel gratia creatur, infunditur animæ, sed in alio et alio instanti naturæ, quia prius natura gratia vel charitas creatur quam animæ infundatur, licet totum sit in eodem instanti temporis. Unde duplex est ibi mutatio: Una a *non esse* charitatis, vel gratiæ ad *esse* gratiæ, et hæc est vere mutatio quæ est creatio, et non est mutatio proprie dicta, quia nihil præsupponit, nec naturam, nec subjectum ejus susceptivum. Alia est mutatio a subjecto non caro ad esse carum, et sic mutatur anima a non esse caro ad esse carum; et ista mutatio non est simpliciter creatio, quia præsupponit susceptivum, et ideo hæc mutatio secundum *quid* potest dici generatio, et totum compositum secundum *quid* generatur tale et non simpliciter, quia substantia, quæ est terminus generationis, præfuit vel præsupponitur in infusione gratiæ, generatur secundum esse gratum et accidentale.

Gratiam prius creatur, quam animæ infunditur.

COMMENTARIUS.

2. (b) *Hic dicit unus Magister*, etc. Propositis tribus argumentis pro parte affirmativa quæstionis, et uno pro negativa, statuit sententiam Henrici, *quodlib.* 5. *quæst.* 18. quæ obscurissima est, et continet tres partes seu propositiones. Prima, est quod non possit ex subjecti natura colligi, quod forma supernaturalis per se infusa qualis est charitas, possit augeri, sed quod id colligi debeat ex natura ipsius formæ, quæ in sua essentia partes habet. Secunda, quod quando augmentatur, non adjungitur aliena pars nova parti præexistenti. Tertia, quod augmentatio fiat per extractionem partium virtualium in substantia in actum, quarum quælibet educitur de potentia partis præexistentis. Ego certe non intelligo hanc tertiam partem aut propositionem, quam fidelissime proponit Scotus, ut ipsemet Henricus eam habet. Quomodocumque autem intelligatur, optime impugnatur a Doctore, quia omnino videtur implicare contradictionem; si enim fit augmentatio formæ secundum plures partes, quas habet in sua essentia, ut dicitur in prima

Supplem. Poncii. Sententia Henrici.

Impugnatur 1.

propositione; aut per extractionem partium, ut dicitur in tertia propositione, omnino sequitur fieri augmentationem per appositionem partium, quod negatur in secunda propositione, et sic tertia et prima propositio involvunt contradictorium illius, quod dicit secunda propositio. Et hoc est quod vult Doctor, dum dicit quod conjungendo primum dictum seu propositionem sententiæ Henrici, cum tertio dicto seu propositione, sequitur oppositum secundi dicti seu propositionis.

3. Confirmatur, quando extrahitur pars virtualis in augmentatione, aut producitur de novo aliquid reale quod ante non fuit productum, aut non producitur; si non producitur, ergo non augetur charitas; si producitur, ergo cum secundum Henricum non corrumpatur tum, nec annihiletur charitas præcedens, augmentatio fit per appositionem seu adjunctionem partis ad partem. Confirmatur secundo, illa extractio, quæ fit in augmentatione charitatis, procedit efficienter ab eo, qui augmentat charitatem, qui est Deus, cujus solius est ut primo producere, ita postea augere charitatem et quamcumque formam per se infusam; ergo Deus habet tum aliquam actionem realem; ergo ulterius illa actio habet aliquem terminum realem de novo productum per eam, Quæro quem? non charitatem præexistentem, quia illa posset produci et conservari sine eo quod esset intensior et auctior, ut patet; ergo aliud aliquid quod apponitur ipsi charitati præexistenti, cum illa non corrumpatur, et consequenter augmentatio fit per appositionem partis ad partem, seu gradus ad gradum, seu realitatis ad realitatem, quod idem est.

Præterea, minus rationabile est dicere quod gradus præexistens solum extrahatur in augmentatione charitatis, quam quod in ea apponatur nova pars seu gradus; ergo male negat appositionem gradus Henricus, et asserit extractionem. Probatur antecedens, quia ab eadem causa efficienti producitur et augetur physice habitus supernaturalis; quæcumque enim causa nequit primo producere, nequit etiam augere, quia est eadem ratio cur unum et alterum posset, sed Deus solus primo producit; ergo solus auget efficienter. Sed quando auget Deus, non auget destruendo primam charitatem præexistentem, ut fatetur Henricus; et probatum est *quæstione præcedenti*, nec quatenus dat charitati aliquod novum *esse* in subjecto, majorem scilicet radicationem, ut etiam *ibidem* est ostensum contra Thomistas, nec quatenus expellit contrarium; ergo quatenus producit aliquam novam realitatem, et consequenter quatenus apponit aliquid ad charitatem præexistentem, quia non potest concipi qua alia ratione augeret ipsam.

Impugnatur 2.

Forma supernaturalis ab eadem causa producitur et augetur.

Nec sufficit dicere quod illud quod extrahitur fuit ante, quod autem apponitur non fuit, nam per hoc intelligis quod extractum fuit ante virtualiter aut actualiter; si virtualiter, ergo cum in augmentatione fiat actualiter, fit appositio alicujus realiter producti de novo actualiter existentis, quod ante actualiter non existebat, quod est intentum si actualiter; ergo nihil fit circa qualitatem per extractionem; quid enim fieret, si non produceretur aliquid quod ante non fuit? Dices extractionem esse virtualem. Contra, est aliquid per quod charitas, aut subjectum ejus aliter se habet jam realiter

Impugnatio replicæ.

Impugnatio alterius replicæ.

a parte rei quam ante, sed non quoad deperditionem alicujus positivi, neque quoad novum modum inhæsionis aut radicationis charitatis; ergo quoad appositionem alicujus novæ realitatis.

4. Conclusio Doctoris, non fit augmentatio charitatis per extractionem partis.

(c) *Dico ergo quod non est ibi extractio*, etc. Hîc concludit Doctor non fieri augmentationem charitatis per extractionem partium sive in sensu Henrici, ita scilicet ut non apponeretur aliqua nova realitas præcedenti realitati propter rationes jam præmissas, sive ita ut ista nova realitas apposita educatur ex potentia aut subjecti aut partis præexistentis formæ, quia hoc repugnaret creationi ejus, ut patet; sed fit per additionem partium non quidditativarum, hoc est, quæ non sunt de essentia prioris partis, sed individualium; quæ sunt ejusdem essentiæ cum charitate præexistenti, et ab ipsa distinguuntur hæcceitate et existentia, ita scilicet ut non minus habeant propriam hæcceitatem et existentiam, quam ipsamet charitas præexistens habuit. Hanc doctrinam Scoti communiter tenent omnes, qui dicunt intensionem qualitatis fieri per additionem gradus ad gradum, sive isti gradus sint homogenei sive heterogenei, de quo quæstione præcedenti. Et eam etiam tenerent Thomistæ, si non existimarent intensionem fieri per majorem radicationem in subjecto, aut expulsionem contrarii; unde sententia Henrici, ipsius solius est, nec mirum, cum ut ab ipso proponitur, omnino intelligi nequeat.

Fit per additionem partium individualium.

5. (d) *Ad primam rationem dicendum*, etc. Solvit jam tria argumenta principalia, quæ videntur intendere probare quod charitas, si augeretur per productionem alicujus partis, deberet necessario quoad illam partem educi de potentia subjecti, et sic non creari, quod veteribus inconveniens videbatur. Primum argumentum erat: Ubicumque fit mutatio, aliquid extrahitur de potentia ad actum, sed quando fit augmentatio charitatis fit mutatio; ergo extractio de potentia ad actum, et consequenter eductio alicujus partis charitatis de potentia ad actum. Respondet Doctor, distinguendo majorem: fit extractio alicujus subjecti de potentia ad actum, id est, fit ipsum subjectum quod ante erat in potentia ad formam, tum actu sub ipsa forma, concedo majorem; extractio alicujus formæ aut partis formæ de potentia subjecti ad actum existentiæ, nego majorem; et concessa minori, distinguo similiter primum consequens, et nego secundam consequentiam. Itaque quemadmodum quando primo mutatur subjectum ad charitatem, fit mutatio subjecti de non esse sub forma ad esse sub forma, et tamen non fit eductio ipsius charitatis, quæ est forma ad quam mutatur subjectum, ita quando augetur charitas mutatur subjectum a non esse sub forma tam intensa ad esse sub forma tam intensa, et tamen gradus adveniens formæ, qua redditur intensior, non educitur de potentia subjecti.

Primum argum. principale.

Responsio

Quod si quis vellet inferre ex eo quod, quando subjectum aliquando mutatur et transit de non esse sub forma ad esse sub forma, illa forma educatur de potentia subjecti, sicut contingit in mutatione ad calorem, et augmentatione ejusdem caloris, semper ita debere fieri, et consequenter tum cum mutaretur ad formas per se infusas, committeret fallaciam consequentis; qualem committeret qui vellet inferre ex eo quod aliquod animal

esset irrationale, quod omne animal esset irrationale; quemadmodum enim animal est quid commune ad rationale et irrationale, et consequenter potius consequens inferibile ex quolibet ex illis quam antecedens, ullum ex ipsis determinate inferens; valet enim: homo est, ergo est animal; brutum est, ergo et animal; non tamen valet: animal est, ergo et brutum; aut animal est, ergo et homo. Ita similiter subjectum mutari a non forma ad formam, et subjectum mutari ad intensiorem formam, est quid commune ad subjectum mutari ad formam eductam, et ad formam non eductam; unde ex eo quod subjectum mutetur ad formam, non sequitur quod forma ad quam mutatur, educatur, neque quod non educatur.

6. Secundum argumentum est: Charitas
g. 1. intenditur; ergo mutatur, et consequenter aliquid extrahitur de potentia ad actum quod non fuit ante.

onsio . (e) Respondet negando consequentiam, quia licet quoties aliquid intenditur, aliquid etiam mutatur, non tamen illud ipsum quod intenditur mutatur, sed subjectum formæ est quod dicitur mutari, tam cum producitur forma quam cum intenditur. Forma vero ipsa est, quæ intenditur, non vero quæ mutatur, (loquendo de mutatione proprie loquendo, quæ est id, mediante quo subjectum aliter se habet jam quam ante, per receptionem alicujus in ipso quod ante in ipso non fuit) quia gradus adveniens in intensione non subjectatur in præexistenti.

inten- non tur.

nsio 2. Responderi etiam potest secundo admissa prima consequentia negando secundam, quia quamvis sequeretur aliquid advenire formæ de novo propter quod et intenderetur et mutaretur, non tamen deberet illud extrahi aut educi de potentia subjecti, quia posset creari. Denique non favet ullo modo hoc argumentum Henrico, quia aut nihil concludit, aut concludit augmentum fieri per appositionem partium ad quam perinde est quod partes appositæ creentur aut educantur. Unde augmentum formarum educibilium fit appositione partium eductarum, augmentum vero formarum creabilium fit appositione partium non eductarum, sed creatarum.

Tertium argumentum est: Si charitas augeatur per productionem alicujus entitatis novæ, ergo quando augetur, generatur aliquod totum compositum quod sit ens sive per se, ut si generatio esset generatio simpliciter; sive per accidens, ut si generatio esset generatio secundum *quid*, quia omnis generatio est alicujus compositi. Sed illud compositum quod in augmentatione generatur, non est compositum ex anima et charitate, quia charitas non generatur, sed creatur; ergo est compositum ex parte præexistente charitatis, et alia parte educta ex potentia ejus, et consequenter extracta. 7. Arg. 3.

(f) Respondet concessa consequentia prima negando subsumptum, quia sicut quando primo producitur charitas, generatur aliquod totum et nullum aliud, quam totum compositum ex anima et charitate, aut potius ex voluntate et charitate, (quia in omni sententia subjectum immediatum charitatis est voluntas, non anima) licet creetur charitas etiam secundum adversarios; ita etiam quando producitur in augmentatione nova pars charitatis, producitur et generatur novum compositum ex anima seu voluntate, et illa nova parte charitatis, nec tamen Responsio.

inde sequitur quod illa nova pars charitatis educatur. Confirmatur, quia quando primo infunditur charitas, et mutatur ad ipsam anima aut voluntas, vel producitur novum compositum vel non. Si non producitur, ergo nec debet produci novum compositum in augmentatione, et sic falsa est consequentia prima argumenti cum sua probatione. Si producitur, ergo quemadmodum ista productio et generatio compositi potest stare cum creatione formæ constituentis ipsum ; ita etiam productio compositi producti in augmentatione potest stare cum creatione formæ appositæ constituentis illud compositum.

Generatio compositi et creatio formæ ejus compatibiles.

8. Quod si quæratur quomodo possit stare cum creatione, quæ essentialiter excludit subjectum præexistens, a quo in *fieri* dependeret generatio compositi essentialiter dependens in *fieri* et *conservari* a subjecto præexistente. Respondet Doctor, illa, nempe generationem compositi et creationem formæ constitutivæ ejus, optime comparari posse in eodem instanti temporis, modo creatio sit prior natura quam generatio illa, ut in proposito contingit.

Quod ut melius intelligatur, advertit bene tam in augmentatione quam in prima productione charitatis intervenire duas mutationes ; una est ipsius charitatis a non esse charitatis ad esse ejusdem ; altera subjecti charitatis a non esse carum ad esse carum. Prima ex his est prior altera, prius enim creatur forma creabilis quam infunditur, et consequenter est independens omnino a subjecto, ut patet in creatione animæ. Secunda est posterior et dependens a subjecto, et propterea non est creatio, sed generatio; non vero generatio simpliciter, cujus terminus sit substantia, quia tota substantia subjecti cari, quod generatur in productione et augmentatione charitatis fuit ante producta, ut patet, sed generatio secundum *quid*, cujus terminus sit ens per accidens seu concretum accidentale, verbi gratia, anima vel voluntas cara.

Hæc satis sunt ad intellectionem et 9.
confirmationem hujus quæstionis. Sed quia solutio ejus fundatur in illa alia sententia, tenente charitatem et cæteros habitus supernaturales in substantia creari, non erit inconsultum illam sententia hîc breviter proponere et confirmare, præsertim cum Doctor licet eam ubique supponat, nullibi tamen eam probaverit, unde videri merito posset non alium ejus examinandæ locum Scoti magis opportunum esse quam hunc ipsum.

Gratia creatur.

Dico ergo quantum ad hoc : Charitatem (et idem est, quocumque habitu supernaturali in substantia) non educi de potentia subjecti in quo inhæret, sed creari creatione proprie dicta. Hæc est Alensis 4. *part. quæst.* 5. Divi Thomæ 1. 2. *q.* 110. Divi Bonaventuræ 2. *distinct.* 26. *artic.* 1. *quæst.* 2. Henrici *quodlib.* 4. *quæst.* 37. Richard *in* 2. *dist.* 26. *art.* 1. *quæst.* 2. et *in* 4. *dist.* 1. *art.* 4. *quæst.* 1. et adeo erat communis apud antiquos, ut Scotus eam semper ut indubitatam ac certam supposuerit, nulla adhibita probatione, non solum in præsenti quæstione, sed etiam in 4. *d. q.* 1. *q.* 2. et ubicumque de hoc mentionem facit, quos veteres præter Scotistas omnes, sequuntur Gabr. 4. *d.* 1. *quæst.* 1. *art.* 2, Major. *q.* 1. *ad* 4. Aliacus *q.* 1. *art.* 2. Paludanus *q.* 1. *n.* 23. Capreolus *q.* 1. *art.* 3. Ledesma 1. *p.* 4. *q.* 3. *a.* 1. Soto *dist.* 1. *q.* 1. Vega *lib.* 7. *in Trid. c.* 3. Ferrar. 4.

contra Gentes, *cap*. 57. quamvis ex his Paludanus et Soto dicant gratiam potius concreari quam creari. Qui modus loquendi gratis ab ipsis excogitatus est, et ad nihil prorsus deservit, cum revera non significet alium modum productivum gratiæ quam modum independentem a materia, quem alii recte significant per creationem. Est autem hæc communior sententia contra recentiores communiter, et speciatim Suar. *lib*. 8. *de gratia cap*. 2. et 3. *p. disp*. 9. *sect*. 1. Vasq. 1. *p. disp*. 174. Connink *disp*. 6. *de Habitibus supernaturalibus dub*. 3. Aversa 1. 2. *quæst*. 112. *sect*. 3.

Probatur primo ex Scriptura Psal. 50. *Cor mundum crea in me Deus*, ad Ephesios. 2, *Creati in operibus bonis*, et cap. 4. *Induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est*. In quibus locis dicitur quod gratia, qua mediante mundatur cor, fiunt opera bona, et constituitur peccator novus homo secundum Deum, creatur. Confirmatur, quia gratia tum in Scriptura, tum in Concilio Tridentino dicitur infundi in cordibus eorum, qui justificantur; ergo non educitur de potentia materiæ, et consequenter creatur.

...r ex ...ra.

Dices verbum *creari* in Scriptura sæpe accipi in latiori significatione, quam ut significat creationem proprie dictam, ut patet in primo Genesis, ubi dicitur quod *Deus creavit cœlum et terram, cete grandia, masculum et fœminam;* quæ tamen non producit creatione proprie dicta, hoc est independenter a materia. Præterea, omnes formæ finitæ actu productæ aut producibiles dicuntur creatæ, ad differentiam formarum infinitarum et improducibilium, quæ simpliciter increatæ dici solent; ergo quamvis habeatur in Scriptura quod gratia creetur, non tamen sequitur quod producatur creatione proprie dicta. Deinde per hoc quod dicatur infundi, non necessario intelligitur aliud quam quod producatur a solo Deo efficienter, supra exigentiam naturalem subjecti, sic autem produci posset quamvis educeretur de potentia materiæ.

...a. ..., in ...a la... ...itur ...

Impugnatio.

Contra tamen, quia licet revera secundum se possent sic explicari prædicta loca, tamen quia possunt etiam intelligi de creatione proprie dicta, melius ita intelliguntur; tum quia sic proprius intelligerentur, tum quia ita antiqui omnes Theologi, ut fatentur Suarez et Vasquez, intellexerunt; quorum certe auctoritas in re Theologica, et speciatim in expositione Scripturæ magni momenti est. Quoniam posset bene dici, quod illam expositionem haberent per traditionem, cur enim alias in ea convenirent? tum, quia nihil impedit quominus sic intelligantur.

2. Probatio a ratione.

Probari solet secundo, quia charitas est supernaturalis in substantia; ergo non potest dependere a materia. Sed contra, quia actus dilectionis procedens a gratia et charitate, est etiam supernaturalis in substantia, et tamen, secundum omnes, dependet a materia. Dices non esse tam supernaturalem quam est gratia et charitas. Contra primo, quia nulla est ratio ob quam ob istam majoritatem dicatur necessario exigere creationem. Contra secundo, quia illa majoritas supernaturalitatis, quæ est in gratia supra actum, consistit in hoc tantum quod ad actum aliqua causa secunda physice concurrat et effective, ad gratiam vero non ita. Sed cum hoc stare potest dependentia a materia; tum quia nihil impedit; tum quia de facto formæ cœlorum sunt pro- 11.

Rejicitur. 1.

Rejicitur 2.

Differentia supernaturalitatis actus, et habitus supernaturalis.

ductæ a solo Deo nulla causa effectiva secunda concurrente, et tamen non sunt creatæ, sed productæ dependenter a materia. Et idem est in Scotistarum sententia communiori de animabus brutorum, quæ a solo Deo natæ sunt produci, cum tamen dependeant a materia ; ergo neque ex supernaturalitate substantiali ut sic, communi actibus et habitibus supernaturalibus, neque ex majori supernaturalitate, quæ reperitur in habitibus et gratia, sequitur, quin gratia educatur de potentia materiæ.

12. Probatio 3.

Probatur tertio, qui nulla causa secunda potest efficienter aut immediate producere gratiam, aut mediate producere dispositionem aliquam physicam ad ipsam. Sed non est verisimile, quod causa materialis secunda possit habere influxum ad aliquid, ad quod non possit habere aliquem influxum, vel immediatum vel mediatum causa effectiva secunda ; ergo causa materialis non potest habere influxum aliquem productivum in gratiam. Contra, quia nulla causa secunda effectiva habet aliquem influxum, sive effectivum immediatum sive mediatum, hoc est, dispositivum ad formas cœlestes, ad quas tamen causa materialis influit materialiter, secundum communiorem sententiam. Deinde quod causa aliqua effectiva habeat influxum dispositivum, nec tollit creationem, ut patet de anima rationali, quæ creatur, quamvis causæ secundæ disponant physice ad ipsam, dispositione ipsam naturaliter exigente, nec ponit etiam creationem, ut patet de aliis animabus, quæ non creantur et ad quas tamen causæ secundæ efficienter producunt dispositiones ; ergo ad creationem impertinens est, quod causa secunda possit effective disponere vel non disponere ; et consequenter ex eo quod causa secunda possit vel non possit producere dispositionem ad gratiam, non tollit quin gratia creari possit vel non creari, sed hoc debet colligi ex alio capite, quale nondum est assignatum. Unde negari posset quod causa materialis non possit habere influxum in aliquid, in quod non possit habere influxum causa efficiens, sive immediatum sive dispositivum. Quemadmodum enim de facto habet influxum in formas cœlorum, in quas nulla causa secunda de facto effective influit, sive immediate, sive mediate, cur non possit habere virtutem influendi in gratiam, quamvis nulla causa secunda posset in eam influere.

Rejicitur.

Improducibilitas a causa secunda effectiva non arguit creationem.

Dispositio causæ secundæ ad formam non arguit, nec tollit creationem.

Probatur quarto, quia gratia et charitas annihilatur, non vero corrumpitur quando desinit esse ; ergo creatur. Sed contra, quia antecedens eamdem habet incertitudinem quam consequens, unde qui hac ratione utuntur, ignotum per æque aut potius magis ignotum probant. Nam eatenus charitas, aut ulla forma supernaturalis, dicitur annihilari aut corrumpi, quatenus cognoscitur quod non dependeat a causa materiali in *esse* aut *fieri*. 13.

Probatio

Rejicitu

Probatur quinto, quia est perfectissima formarum accidentalium ; ergo producitur per creationem. Probatur consequentia primo, quia si dicatur creari, id magis ipsam dignificat ; dignificare autem debemus eam quantum possumus sine inconvenienti. Secundo, quia perfectissima formarum substantialium creatur, nempe anima rationalis ; ergo et perfectissima formarum accidentalium. Sed nec hæc etiam probatio valde urget, præterquam enim quod antecedens sit incer-

Probatio

Rejicit

nitas e non t crea- nem.

tum, cum videri posset merito actus supernaturalis charitatis esse perfectior charitate ipsa, qui tamen actus non creatur, præter hoc, inquam, facile negari potest consequentia. Et ad primam probationem dico, quod non debeamus ullas formas magis dignificare, nisi prout constat nobis ratione vel auctoritate, quod dignitas competat ipsis, quamvis non videremus repugnantiam in eo quod dignitas aliqua ipsis competeret. Confirmatur, quia si dignificatio et non repugnantia sufficeret ad tribuendam creationem formæ, possemus dicere quod animæ irrationales perfectorum brutorum creentur, quia certe non repugnat ipsis creari, et id eas dignificaret supra cæteras formas substantiales materiales, sed hoc esset contra Theologos et Philosophos communiter; ergo non valet iste modus probandi creationem.

4. Ad secundam probationem etiam dico, quod probaret nimium, nam si debet admitti talis proportio inter formas substantiales et accidentales, tum quemadmodum inter formas substantiales non datur nisi una forma, illaque perfectissima, quæ creatur, secundum omnes, nempe anima rationalis; similiter inter accidentales non deberet dari nisi una forma, illaque perfectissima, quæ crearetur et cæteræ formæ illa imperfectiores deberent educi. Sed hoc est contra omnes, qui tenent nostram conclusionem; non enin solam charitatem dicunt creari, sed etiam fidem et spem habitualem supernaturales, cum tamen hæ sint imperfectiores charitate. Confirmatur hæc impugnatio, quia formæ substantiales sunt perfectiores quam sit charitas, et tamen non creantur; ergo ex perfectione charitatis non bene colligitur quod creetur. Confirmatur secundo, quia non ex perfectione animæ rationalis præcise colligitur, quod crearetur, sed ex auctoritate, et ex eo quod conservetur naturaliter absque corpore; ergo cum charitas non conservetur extra subjectum, non debet ex perfectione ejus colligi, quod creetur. Confirmatur tertio, sufficit pro perfectione charitatis quod habeat quo excedat cæteras formas, quas excedit, sed hoc haberet quamvis non crearetur; ergo non debet creatio ejus desumi ex perfectione ipsius.

Itaque non mihi occurrit alia probatio hujus conclusionis, præter primam desumptam ex auctoritate, quæ satis bona ratio Theologica est, et præterea quod non repugnet nec sit inconveniens gratiam creari, id quod patet quantum ad repugnantiam, quia certum est alias formas accidentales, non solum spirituales, sed etiam materiales creari posse. Si enim Deus eas produceret absque subjecto, sine dubio crearentur, et si taliter produceret entitatem ipsarum quoad *esse* proprium earum, pro illo instanti quo producit eas in subjecto, sicut produceret extra subjectum, solumque superadderet productioni isti alteram productionem unionis, ut unio præcise, tum etiam crearentur; ergo etiam gratia posset creari. Patet etiam quod non involvit inconvenientiam ex solutione argumentorum. 15.

Vera probatio conclusionis.

Gratia posset creari.

Confirmatur, quia non est sufficiens ratio unde colligatur, aut a priori aut a posteriori, quod edducatur. Non a priori, quia non competit ipsi educi ex ratione formæ ut sic, cum anima rationalis sit forma et non educatur; neque ex ratione formæ accidentalis; tum quia forma etiam substantialis aliqua

Nulla ratio assignari potest unde colligatur gratia non creari.

educitur; tum quia non repugnat formæ accidentali non educi; neque ex ratione supernaturalitatis aut spiritualitatis aut finitatis, cum non repugnet formam supernaturalem spiritualem finitam non educi; tum quia forma finita tum naturalis, tum spiritualis educitur; nec ulla alia ratio a priori adduci potest, ex quo colligi possit quod educatur aut dependeat a subjecto, sed ex nulla alia ratione potest colligi a priori quod educatur. Sed nec a posteriori sufficienter colligitur, quia nullum est principium unde colligatur a posteriori, nisi vel exemplo aliarum formarum accidentalium; vel quia videmus quod nunquam producatur vel conservetur nisi in subjecto, et quod non habeat aliquam operationem, quam posset exercere extra subjectum, propterea que connaturaliter exigat produci in subjecto et conservari in illo. Sed hæ omnes rationes non concludunt quod educatur; ergo a primo ad ultimum non est ratio aliqua ob quam dicatur educi, et consequenter non est ratio sufficiens ob quam recedatur a sententia veterum Theologorum.

Non est eodem modo discurrendum de charitate, et aliis accidentibus naturalibus aut supernaturalibus actibus.

16. Probatur minor quoad primam partem de exemplo aliarum formarum, quia sicut est forma distinctissimæ rationis ab aliis formis, quoniam non est connaturaliter debita alicui subjecto, aut dispositioni, nec producibilis effective a causa secunda, ita etiam posset ex illa speciali ratione sua non educi, quamvis cæteræ formæ omnes accidentales et substantiales materiales educerentur; ergo exemplum aliarum formarum nihil concludit.

Probatur eadem minor quoad secundam partem de productione et conservatione ejus in subjecto, quia si Deus decerneret non conservari animam rationalem nisi in corpore, et produceret tamen eam sicut de facto producit, sicut optime posset facere, tum anima nec produceretur nec conservaretur nisi in subjecto, et tamen tam crearetur quam de facto creatur; ergo productio et creatio in subjecto non arguit eductionem necessario.

Operatio... tra subje... tum non... guit creat... nem.

Probatur secundo minor quoad eamdem partem, quia si Deus conservaret gratiam in subjecto eodem modo quo producit animam rationalem in subjecto, non educeretur magis quam educitur anima, et tamen nec produceretur nec conservaretur extra subjectum; ergo eductio ejus non arguitur sufficienter ex productione et conservatione in subjecto.

Probatur minor quoad tertiam partem de operatione extra subjectum, quia quantitas calida extra subjectum habet operationem, et tamen dependet a subjecto; ergo dependentia a subjecto non colligitur ex negatione operationis extra subjectum. Probatur consequentia, quia non est major ratio cur negatio operationis argueret dependentiam a subjecto, quam operatio extra subjectum argueret independentiam a subjecto; ergo si operatio extra subjectum non arguit independentiam a subjecto, nec negatio talis operationis arguet dependentiam a subjecto.

Dices, si operatio extra subjectum non argueret independentiam a subjecto, nulla esset ratio unde colligeretur independentia animæ rationalis a subjecto. Respondeo negando sequelam, quia ex illa operatione et ex eo quod non sit ulla alia ratio ob quam colligeretur dependentia ejus a subjecto, et etiam ex eo quod de facto conservetur naturaliter extra subjectum, id colligi-

tur, et præterea adsunt auctoritates id probantes.

.7. Confirmantur hæc omnia: In omnibus illis, quæ dependent a subjecto, datur aliqua ratio specialis ob quam dicantur dependere a subjecto, quæ non est in habitibus, de quibus loquimur; ergo dependentia a subjecto potest adscribi illi rationi, et consequenter negari competere istis habitibus, quibus illa ratio non convenit. Consequentia videtur satis clara. Probatur antecedens, quia omnia quæ dependent a subjecto, vel sunt perfectiones naturales ejus non habentes operationem independentem a subjecto, vel producuntur in ipso ab aliqua causa secunda, quorum neutrum competit habitibus supernaturalibus, cum non sint nec perfectiones naturales subjecto, nec producantur a causa ulla secunda effective et physice, etiam partialiter. Sed ex eo quod aliquid sit perfectio naturalis subjecti non habens operationem aliquam extra subjectum, optime potest colligi dependentia ejus a subjecto, et ex eo etiam quod produceretur a causa secunda, quia causa secunda nequit concurrere ad terminum creationis; ergo aliqua ratio competit omnibus aliis formis, quæ educuntur, cui attribui possit eductio, quæ non competit habitibus supernaturalibus. Per hoc accommodari posset secunda probatio supra posita *n.* 11. proponendo eam hoc modo: Charitas est ita supernaturalis in substantia, ut nec sit perfectio naturalis ullius subjecti, nec possit produci effective ab ulla causa secunda; ergo creatur. Probatur consequentia, quia ratione alicujus ex his duabus rationibus competit cæteris habentibus operationem extra subjectum non creari; ergo cum nulla ex illis competat gratiæ debet dici quod creetur.

io ob cæteformæ quæ dependent a subjecto non convenit charitati.

Objicies primo, gratia est accidens, 18.
et consequenter non habens subsistentiam partialem, mediante qua possit non naturaliter per se subsistere, sed inhærens, et etiam exigens connaturaliter inhærere subjecto, taliter, ut esset miraculum, si produceretur aut conservaretur extra subjectum; ergo petit produci dependenter a subjecto. Confirmatur, ideo colliguntur aliæ formæ substantiales præter animam rationalem et accidentales, etiam formæ absolutæ, educi e potentia materiæ, et non creari, quia in *fieri et conservari* dependent a subjecto, et ideo colliguntur sic dependere, quia naturaliter non producuntur nec conservantur absque subjecto, et esset miraculum quod ita producerentur aut conservarentur; ergo cum gratia nec producatur nec conservetur, nisi in subjecto. Et cum esset miraculum quod conservaretur, aut produceretur aliter quam in subjecto, bene colligitur quod dependeat a subjecto in *esse et conservari*, et consequenter quod non creetur, sed educatur de potentia subjecti.

Respondetur negando consequentiam, quia sicut ex formis substantialibus informantibus ex formis substantialibus informantibus quædam educuntur, et quædam non educuntur e potentia materiæ, ita etiam dici potest de formis accidentalibus inhærentibus.

Ad confirmationem respondeo, negando antecedens pro secunda parte, non ideo enim præcise colligitur quod dependeant, quia naturaliter non possunt produci aut conservari nisi in subjecto, sed propter hoc, et quia ulterius possunt dependere a subjecto, et nulla est ratio, congruentia aut auctoritas

ob quam dicatur quod non dependeant, sed potius est congruentia quod dependeant, quia vel sunt connaturales perfectiones productæ a causa effectiva secunda, vel sunt perfectiones connaturales subjecti non habentes operationem extra subjectum; unde sequitur quod quamvis gratia non producatur nec conservetur naturaliter nisi in subjecto, possetque produci dependenter a subjecto. Tamen quia potest etiam produci independenter a subjecto, et est auctoritas ob quam dicatur sic produci, ita dicendum est, præsertim cum non sit eadem ratio competens ipsi, quæ competit aliis formis eductis. Ratio autem cur producatur et conservetur semper in subjecto, est, quia cum non habet operationes particulares, quas posset extra subjectum exercere, frustra et inutiliter extra subjectum aut conservaretur aut produceretur.

19. Objicies secundo, anima dicit inclinationem naturalem ad gratiam; ergo gratia educitur e potentia animæ. Respondeo negando consequentiam, quia ad animam rationalem etiam datur potentia naturalis in corpore, et tamen, secundum omnes, non educitur e potentia corporis.

Objicies tertio, si crearetur non posset corrumpi physice per ullam causam secundam. Respondeo negando consequentiam, quia posset corrumpi physice a causa secunda, per hoc quod causa secunda produceret formam incompatibilem cum ipsa, aut exigens connaturaliter ablationem ejus a subjecto. Cum enim non potest naturaliter conservari extra subjectum, eo ipso quod propter formam productam a causa secunda in subjecto tolli deberet, deberet destrui connaturaliter; et hoc sufficit ut dicatur causa secunda corrumpere posse ipsam aut destruere.

Ex his sequitur verum esse quod supposuit Scotus in hac quæstione supra *n.* 8. nempe in productione gratiæ duas actiones realiter distinctas; unam quæ terminatur ad ipsum *esse* gratiæ, producendo ipsam, quæ actio est omnino independens a subjecto; et alteram quæ terminatur ad unionem ipsius cum suo subjecto, anima scilicet vel voluntate, sicut reperiuntur duæ actiones in infusione animæ rationalis. Et hinc ulterius sequitur prius natura gratiam existere quam inhæreat animæ. Quamvis enim idem Scotus *in* 4. *dist.* 1. *q.* 1. § *Ideo*, recte dixerit formas materiales substantiales eadem actione fieri et inhærere, nec prius consequenter existere quam inhærere, idque etiam æque verum sit de omnibus accidentibus tam spiritualibus quam materialibus, quæ educuntur de potentia subjecti nec creantur creatione proprie dicta, tamen non est eadem ratio de illis ac de habitibus supernaturalibus in substantia. Unde non est mirum Scotum non vidisse ex illo suo principio de formis materialibus sequi quod gratia non creetur, sed mirum potius fuisset, virum tanti ingenii id illaturum. Et certe ego miror Suarium tam claram putasse illam illationem supra *n.* 8. qui etiam *num.* 9. adducit quasdam Scripturæ et D. Augustini auctoritates, ad probandum eductionem gratiæ, nihil prorsus ad id propositum facientes, ut unicuique ex ipsis verbis facile patere potest, nec propterea hîc proponenda videbantur. 20.

DISTINCTIO XVIII.

(Textus Magistri Sententiarum)

De proprietate Spiritus sancti, qua est donum.

A. Hîc quæritur, cum Spiritus sanctus, per quem dividuntur dona, ipse sit donum, utrum concedendum sit, quod per donum dividantur ac dentur dona. Ad quod dicimus, quia per donum, quod est Spiritus sanctus, singulis propria dividuntur, et ipsum communiter omnes boni habent. Unde Augustinus *in 15. libro de Trinit.* ait : « Per donum, quod est Spiritus sanctus, in commune omnibus membris Christi multa dona, quæ sunt quibusque propria, dividuntur. Non enim singuli quique habent omnia, sed hi illa, alii alia, quamvis ipsum donum, a quo cuique propria dividuntur, omnes habeant, id est, Spiritum sanctum.» Ecce aperte dicit, per donum dona dari.

Utrum Spiritus sanctus eadem ratione dicatur donum, qua datum sive donatum.

Præterea diligenter considerandum est, cum Spiritus sanctus dicatur donum et datum, utrum eadem ratione utrumque nomen ei conveniat ; quod utique videri potest.

B. Cum enim idem sit Spiritum sanctum dari et Spiritum sanctum donari, ex eadem ratione videtur Spiritus sanctus dici datum et donum. Hoc etiam videtur Augustinus significare 15. *libro de Trinitate,* cum ait. Cap 19. « Spiritus sanctus in tantum donum Dei est, inquantum datur eis quibus datur ; apud se autem Deus est, etsi nemini datur. » Ecce aperte dicit Spiritum sanctum donum appellari, quia datur. Si autem ex eo tantum appellatur donum, quia datur, non ab æterno fuit donum, quia non datur nisi ex tempore.

Responsio quare datum sive donatum dicatur Spiritus sanctus.

C. Ad quod dicimus, quia Spiritus sanctus et donum dicitur et datum sive donatum ; sed datum sive donatum ex eo tantum dicitur, quia datur vel donatur, quod habet tantum ex tempore.

Donum dicitur ex proprietate æterna.

D. *Quod sit Filio esse a Patre et Spiritu sancto.* Donum vero dicitur non ex eo tantum, quod donetur, sed ex proprietate, quam habuit ab æterno ; unde et ab æterno fuit donum. Sempiterne enim donum fuit, non quia daretur, sed quia processit a Patre et Filio. Unde Augustinus 4. *lib. de Trinit.* ait : « Sicut natum esse est Filio a Patre esse, ita Spiritui sancto donum Dei esse est a Patre et a Filio procedere. » Hîc aperte ostendi- Aug. c. 20.

tur, quod Spiritus sanctus eo donum est, quod procedit a Patre et a Filio, sicut Filius eo est a Patre, quod natus est ab eo. Non est enim idem Filio esse a Patre et Spiritui sancto, id est, non ea proprietate Filius dicitur esse a Patre, qua Spiritus sanctus. Nam Filius dicitur esse a Patre, quia genitus est ab eo ; Spiritus sanctus vero dicitur esse a Patre et a Filio, quia Spiritus sanctus est donum Patris et Filii, id est, quia procedit ab utroque. Eo enim dicitur Spiritus sanctus, quo donum ; et eo donum, quo procedens. Unde

Aug. c. 11. Augustinus in 5. *libro de Trinitate*, ait : « Spiritus sanctus, qui non Trinitas, sed in Trinitate intelligitur, in eo quod proprie dicitur Spiritus sanctus, relative dicitur, cum et ad Patrem et ad Filium refertur, quia Spiritus sanctus et Patris et Filii Spi-

Lib. et c. eisdem. ritus est. Sed ipsa relatio non apparet in hoc nomine, apparet autem, cum dicitur donum Dei ; donum enim est Patris et Filii, quia et a Patre procedit et a Filio. » Ecce his verbis aperte ostenditur, eadem relatione dici Spiritum sanctum et donum ; donum autem, quia procedit

Hac dist. littera G. et seq. et d. 26. et 29. a Patre et Filio. Proprietas ergo qua dicitur Spiritus sanctus vel donum, processio ipsa est, de qua post plenius agemus cum aliis. Cum ergo ab æterno processerit ab utroque, et ab æterno donum fuit. Non ergo Spiritus sanctus eo tantum dicitur donum, quia donatur ; nam et ante fuit

Aug. c. 15. Quod semper procedit Spiritus sanctus. donum, quam donaretur. Unde Augustinus 5. *lib. de Trinitate :* «Semper procedit Spiritus sanctus, et non ex tempore, sed ab æternitate procedit ; sed quia sic procedebat, ut esset donabile, jam donum erat, antequam esset cui daretur. Aliter enim intelligitur, cum dicitur donum, aliter cum dicitur donatum ; nam donum potest esse etiam, antequam detur ; donatum autem, nisi datum fuerit, nullo modo dici potest. » « Sempiterne ergo Spiritus sanctus est donum, temporaliter autem donatum. » His verbis aperte ostenditur, quod sicut Spiritus sanctus ab æterno procedit, ita ab æterno donum est ; non quia donaretur a Patre Filio, vel a Filio Patri, sed quia ab æterno processit donabilis.

Quæritur cui donabilis sit Spiritus sanctus.

Sed quæritur, cui donabilis : E.
utrum Patri et Filio, an tantum nobis, qui nondum eramus ? Si autem non erat donabilis Patri et Filio, sed tantum nobis, et ex eo donum erat, quia sic donabilis procedebat, videtur quod Filius eadem ratione semper donum fuerit ; quia ab æterno processit a Patre donabilis nobis in tempore. Nam et de Filio legitur, Isaiæ 9.
quod *datus est nobis.* Ad quod dicimus, quia Spiritus sanctus nobis tantum, non Patri vel Filio, donabilis processit, sicut et nobis tantum datus est. Et Filius vere datus est nobis et ab æterno processit a Patre, non ut donabilis tantum, sed ut genitus, qui et donari posset. Processit ergo ut genitus et donabilis ; sed Spiritus sanctus non procedit ut genitus, sed tantum ut donum. Donum autem semper fuit, non solum quia donabilis, sed quia ab utroque processit, et quia donabilis fuit. Unde Augustinus 5. *lib. de Trinit.* Aug. c. 1 circa fine
ait : « Eo ipso, quod daturus erat

eum Deus, jam donum erat, etiam antequam daretur; » et ideo donabilis, sed aliter donabilis quam Filius; nam et aliter datur et aliter processit quam Filius. Filii enim processio genitura est vel nativitas, Spiritus sancti vero processio nativitas non est ; utraque vero ineffabilis est.

Quod sicut Filius nascendo accepit non tantum ut esset Filius, sed etiam essentia, ita Spiritus sanctus procedendo accepit non tantum ut esset donum, sed ut esset essentia.

Et notandum quod sicut Filius nascendo accepit non tantum, ut Filius sit, sed omnino ut sit et ut ipsa substantia sit ; ita et Spiritus sanctus a Patre et Filio procedendo accepit non tantum, ut Spiritus sanctus sit vel donum, sed etiam, ut omnino sit et ut substantia sit ; quod utique non accepit eo quo datur. Nam cum non detur nisi ex tempore, si hoc haberet eo quo datur, accepisset ergo ex tempore, ut esset.
15. Unde Augustinus 5. *lib. de Trinit.* « Filius non hoc tantum habet nascendo, ut Filius sit, sed omnino ut sit. Quæritur ergo, utrum Spiritus sanctus eo quo datur habeat non tantum, ut donum sit, sed omnino ut sit ? Quod si non est, nisi quia datur id est, si non habet esse, nisi eo quo datur, sicut Filius nascendo habet non tantum, ut sit Filius, quod relative dicitur, sed omnino ut sit ipsa substantia, quomodo jam Spiritus sanctus erat ipsa substantia, cum non prius daretur, quam esset cui daretur ? » Non ergo eo quo datur, sed procedendo habet, ut sit donum, et ut sit essentia ; sicut Filius non eo quod datus est, sed nascendo accepit non tantum, ut sit Filius, sed ut sit essentia. Unde Augustinus 15. Cap. 26.
lib. de Trinit. ait : « Sicut Filio præstat essentiam sine initio temporis, sine ulla mutabilitate naturæ de Patre generatio, ita Spiritui sancto præstat essentiam sine ullo initio temporis, sine ulla mutabilitate naturæ de utroque processio. »

Quod ex prædictis videtur quod Filius non tantum sit Filius nativitate, sed etiam Deus simili essentia, et Spiritus sanctus processione.

Hîc oritur quæstio : Si Filius nascendo habet non tantum, ut sit Filius, sed ut sit essentia, et Spiritus sanctus procedendo non tantum, ut sit donum, sed ut sit essentia ; ergo et Filius nativitate essentia est, et Spiritus sanctus processione est essentia ; cum alibi dicatur, quod nec Pater eo Pater est, quo Deus, nec Filius eo Filius, quo Deus, nec Spiritus sanctus eo donum, quo Deus ; quia, ut ait Augustinus 7. Aug. c. ?.
lib. de Trinit. « his nominibus relativa eorum ostenduntur, non essentia. » Unde post plenius agemus.

Ad quod breviter respondentes dicimus, quia nec Filius nativitate essentia est, sed tantum Filius ; nec Spiritus sanctus processione essentia est, sed tantum donum ; et tamen uterque, et ille nascendo et iste procedendo, accepit, ut esset essentia. « Non enim, ut ait Hilarius 5. *lib. de Trinit.* per defectionem, aut protensionem, aut derivationem ex Deo Deus est, sed ex virtute naturæ in naturam eamdem nativitate subsistit Filius, » et ex virtute naturæ in na-

G. — Dist. 26. 27. et 29. Responsio. — Pene in calce libri.

turam eamdem processione subsistit Spiritus sanctus.

Exponit verba Hilarii.

H. Quod ita intelligi potest : Ex Patre qui est virtus ingenita, naturam quam habet, eamdem Filius nativitate, id est, nascendo, et Spiritus sanctus processione, id est, procedendo habet. Unde ipse idem apertius eloquens, quod dixerat aperit, dicens : « Nativitas, inquit, Dei non potest non eam, de qua profecta est, tenere naturam. Non enim aliud quam Deus subsistit, quod non aliunde quam de Deo subsistit. » Ecce his verbis aperitur, quomodo intelligendum sit illud : « De Patre generatio præstat essentiam Filio, et de utroque processio præstat essentiam Spiritui sancto, » non quia ille essentia sit Filius, et iste essentia sit Spiritus sanctus, imo proprietate personali, sed quia et ille nascendo, et iste procedendo essentiam habet eamdem et totam, quæ in Patre est.

Hilar. ibid. paulo inferius.

Ex Aug. 15. lib. de Trin. c. 26.

Quod Spiritus sanctus dicitur donum et donatum secundum duos prædictos modos processionis.

I. Ex prædictis patet, quod Spiritus sanctus sempiterne donum est, et temporaliter datum vel donatum. Ex quo apparet illa distinctio geminæ processionis, de qua supra egimus. Nam secundum alteram processionem dicitur donatum vel datum, secundum alteram vero dicitur donum.

Dist. 14.

Secundum hoc quod donum est, refertur ad Patrem et Filium, secundum quod datum, ad eum qui dedit et ad eos quibus datur.

K. Et secundum hoc, quod sempiterne donum est, refertur ad Patrem et Filium, secundum hoc vero, quod dicitur datum vel donatum, et ad eum qui dedit refertur, et ad eos quibus datur ; et ejus dicitur esse qui dat, et illorum quibus datur. Unde Augustinus 5. *libro de Trinitate*, ait : « Quod datum est et ad eum qui dedit refertur, et ad eos quibus dedit. Itaque Spiritus sanctus non tantum Patris et Filii, qui dederunt, sed etiam *noster* dicitur, qui accepimus. Spiritus ergo et Dei est, qui dedit, et noster, qui accepimus ; non ille spiritus noster, quo sumus, quia ipse *spiritus est hominis, qui in ipso est;* quamvis et illum spiritum, qui hominis dicitur, utique accepimus, sed aliter iste, aliter ille *noster* dicitur. Aliud est enim quod accepimus, ut essemus, aliud quod accepimus, ut sancti essemus. Quod autem Spiritus sanctus noster dicatur, Scriptura ostendit. Scriptum est enim de Joanne, quod *in Spiritu Eliæ veniret*. Ecce dictus est Eliæ Spiritus, scilicet Spiritus sanctus quem accepit Helias. Et Moysi ait Dominus : *Tollam de spiritu tuo et dabo eis*, id est, dabo illis de Spiritu sancto, quem jam dedi tibi. » Ecce et hic dictus est spiritus Moysi. Patet igitur, quia Spiritus sanctus noster dicitur spiritus, scilicet quia nobis datus et datus utique ad hoc, ut sancti essemus ; Spiritus vero creatus ad hoc est datus, ut essemus.

Aug. c. 1[…]

Quod ali[…] Spiritum [san]ctus dici[tur] noster, [alit]er natur[a]liis.

1. Cor. 2.

Luc. 1. 1[…]

An Filius, cum sit nobis datus, posset dici noster, ut Spiritus sanctus ?

Hîc quæritur, utrum et Filius, cum sit nobis datus, dicatur vel possit dici noster ? Ad quod dicimus, quia Filius dicitur noster panis, noster redemptor et hujusmodi ; sed non dicitur noster Filius, quia Filius dicitur relative tantum ad eum qui genuit. Et ideo noster Filius non potest dici, sed Patris tantum. In eo autem quod dicitur *datus*, et ad eum qui dedit, et ad eos quibus datus est refertur, ut Spiritus sanctus ; qui etiam cum in Scriptura, ut * prædictum est, dicatur spiritus noster, vel spiritus tuus vel illius ut de Moyse et Elia dictum est, nusquam tamen in Scriptura occurrit ita dici : Spiritus sanctus noster vel tuus vel illius, sed spiritus noster vel tuus vel illius, quia Spiritus sanctus eo dicitur, quo donum, et utrumque relative dicitur ad Patrem et ad Filium, et hoc sempiterna relatione. Si tamen aliquando dicitur donum nostrum, accipitur donum pro donato vel dato. Cum vero donum accipitur eo modo, quo Spiritus sanctus, donum tantum Patris et Filii dicitur, non hominis ; ita et Filius sub hac appellatione non potest dici *noster*, ut dicatur Filius noster, sicut nec dicitur Spiritus sanctus noster ; et tamen de Filio dicitur panis noster, et de Spiritu spiritus noster. Ille noster panis, quia nos reficit nobis datus ; iste noster spiritus, quia nobis inspiratur a Patre et Filio, et in nobis spirat, sicut vult. Unde Augustinus 5. *lib. de Trinit.* ait. « Quod de Patre natum est ad Patrem solum refertur, cum dicitur Filius ; et ideo Filius Patris est, et non noster. Dicimus tamen, et *panem nostrum da nobis*, sicut dicimus, spiritum nostrum ».

Utrum Spiritus sanctus ad seipsum referatur.

M. Paragr. K. et dist. 11. paragr. A. Dist. 30. paragr. C.

Posthæc quæritur, utrum Spiritus sanctus ad seipsum referatur ; hoc enim videtur ex prædictis posse probari. Si enim quod datur refertur ad eum qui dat, et ad eum cui datur, et Spiritus sanctus datur a seipso, ut prædictum est, ergo refertur ad seipsum. Hujus quæstionis determinationem in posterum differimus, donec tractemus de his quæ relative dicuntur de Deo ex tempore, in quibus datum et donatum continentur.

(Finis textus Magistri)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum donum *dicat proprietatem personalem Spiritus sancti ?*

Alens. 1. *p. quæst.* 64. *m.* 2. D. Thom. 1. *p. quæst.* 38. *art.* 1. et 2. Richard. *hîc quæst.* et *per totam.* D. Bonavent. *q.* 1. et *per totam.* Durand. *q.* 1. Occham 1. *q.* 21. *art.* 1. Gabr. *hîc quæst. unic art.* 1. Suar. 1. *part. tract.* 3. *lib.* 11. *c.* 4. *Vide* Scot. 9. *Metaph. quæst.* 15.

Circa istam (a) distinctionem decimamoctavam quæro unum, utrum donum dicat proprietatem personalem Spiritus sancti ? Quod non videtur, quia secundum Augustinum 15. de Trin. cap. 19. *Spiritus sanctus in tantum donum Dei est, inquantum datur eis quibus datur*, sed non quia datur eis quibus datur, habet suam proprietatem personalem, 1.

Quæstio addita, quæ non est in aliis editionibus etiam antiquis, est tamen de scripto Anglico ex 2. d. 1. q. 1. Argum. 1.

quia sic datur ex tempore ; ergo ex sua proprietate personali non habet quod sit donum, quia secundum eumdem ibidem ubi supra : *Apud se* (inquit) *autem Deus est, et si nemini detur, quia Deus erat Patri et Filio coæternus antequam cuiquam daretur*, hoc sit quantum ad illam quæstionem, qua Magister quærit : Utrum Spiritus sanctus eadem ratione dicatur donum et datum ?

Argum. 2. Item secundo sic : Si Spiritus sanctus ex sua proprietate personali dicatur donum, cum per Spiritum sanctum dantur dona, per donum darentur dona, sed hoc videtur impossibile, quia *donum* includit rationem donabilis ; igitur si includeret rationem donantis, includeret relationes oppositas, scilicet dantis et dati. Hoc sit quantum ad primam quæstionem Magistri, an per Spiritum sanctum donum, donantur dona.

Argum. 3. Tertio sic : Si Spiritus sanctus ex proprietate sua sit donum ; ergo ex proprietate sua est donabile, quia omne donum est donabile, quæro cui sit donabilis ? non Patri et Filio, certum est, igitur creaturæ ; sed hoc est falsum, scilicet quod dicatur donum ab æterno ex sua proprietate personali, quia donabilis creaturæ, quia tunc eadem ratione Filius diceretur donum, quia ab æterno processit a Patre, ut donabilis creaturæ ; unde dicitur in Isaia : *Filius* Cap. 9. *datus est nobis*, etc. hoc quantum ad tertiam quæstionem Magistri, utrum Spiritus sanctus sit donabilis Patri et Filio vel tantum nobis ?

2. Argum. 4. Item quarto sic : Proprietas personæ procedentis dicit processionem, qua accepit essentiam ; ergo si donum sit proprietas personalis Spiritus sancti, donum dicet processionem ejus, qua Spiritus sanctus procedit et accepit essentiam. Sed *donum* non dicit nisi donationem, quæ non competit Spiritui sancto ab æterno, cum non prius daretur quam esset cui daretur ; ergo processus ejus non esset ab æterno, quod falsum est.

Item quinto sic : Quo aliqua persona accipit essentiam eo habet essentiam, sed Spiritus sanctus processione accipit essentiam ; ergo processione habet essentiam. Ergo eodem addito utrobique quo habet essentiam, eo est essentia, sed processione habet essentiam ; ergo processione est essentia, quia si habet essentiam, est essentia ; sic igitur sequitur quod Spiritus sanctus dono sit essentia, quod falsum est, quia Spiritus sanctus non est eo donum, quo Deus, nec Filius eo Filius, quo Deus, eo autem quo est Deus, est essentia ; ergo non eo essentia, quo procedit, nec eo donum, quo Deus. Hoc est quod dicit Augustinus 7. *de Trinit. cap.* I. *de magnis*. Argum. 5.

Item sexto sic : Donum habet relationem ad illud cui datur ; igitur si Spiritus sanctus habet ex processione quod sit donum creaturæ, per consequens haberet quod sit Spiritus creaturæ. Hoc falsum est, quia eadem ratione Filius esset Filius creaturæ, cum sit nobis datus ; et hæc ratio innuitur in quarta quæstione Magistri : An Filius possit dici noster, cum sit nobis datus, sicut Spiritus sanctus dicitur noster. Argum. 6.

Item septimo sic : Inter dantem et datum est relatio, sed Spiritus sanctus dat donum ; ergo si ex pro- Argum. 7.

prietate sua personali sit donum, igitur Spiritus referretur ad se secundum relationem donantis et donati, sive dantis et dati, sed nulla relatio realis, vel personalis est ejusdem a se ; ergo, etc. Hoc sit quantum ad quintam quæstionem Magistri, an Spiritus sanctus referatur ad seipsum.

Contra Augustinus 4. de Trin. cap. 20. *Sicut enim* (inquit) *natum esse, est Filium a Patre esse, ita mitti, est Filio cognosci quod ab illo sit, et sicut Spiritui sancto donum Dei esse, est a Patre procedere, ita mitti est cognosci quod ab illo procedit.* Et sequitur, *nec possumus dicere quod Spiritus et a Filio non procedat ;* ergo Spiritus sanctus eo est donum, quo a Patre Filioque procedit, et per consequens donum est proprietas personalis Spiritus sancti.

Item Augustinus 5. de Trin. c. II. *Sed tamen* (inquit) *ille Spiritus sanctus qui non Trinitas, sed in Trinitate intelligitur in eo quod proprie dicitur Spiritus sanctus, relative dicitur, cum ad Patrem et Filium refertur, quia Spiritus sanctus, et Patris et Filii Spiritus est. Sed ipsa relatio non apparet in hoc nomine, apparet autem cum dicitur donum Dei; donum enim est Patris et Filii, quia et a Patre et Filio procedit.* Hæc ille. Ergo donum est proprietas personalis ejus, secundum quam a Patre Filioque procedit.

SUPPLEMENTUM R. P. F. JOANNIS PONCII.

(a) *Circa istam distinctionem,* etc. Hanc quæstionem tanquam huc ex Reportatis illis, quæ in hac editione damus, translatam, et propterea non pertinentem ad scriptum Anglicum omisere Lychetus et Tartaretus sine commento, et certe in antiquioribus multis codicibus non habetur, et in aliis quibus reperitur signo *Additionis* notatur. Sed cum eam Scotus 2. *dist. q.* 1. *n.* 6. citet, non immerito videri posset ex scripto Anglico, licet ad hoc quis dixerit, citationem illam adjunctam fuisse isti litteræ ab aliquo alio. Ut ut res se habet, absque dubio Scoti est, et explicatione digna, præsertim quia doctrinam in ea traditam tanquam Scoti impugnat Vasquez 1. *p. d.* 154. *c.* 1. qui hanc quæstionem citat, sicut et Suarez *lib.* 11. *de Trinit. cap.* 4. Summatim continet primo septem rationes pro parte negativa, et duas Augustini auctoritates pro parte affirmativa. Secundo impugnationem sententiæ asserentis donum acceptum aptitudinaliter esse proprietatem personalem Spiritus sancti. Tertio propriam Doctoris sententiam negantis ullum respectum ad creaturas esse proprietatem personalem ullius personæ, et præterea tenentis nomen *Spiritus sanctus*, ut dicit *personam spiratam* esse magis proprium nomen tertiæ personæ quam nomen *doni.* Quarto veram explicationem *doni,* ut competit Spiritui sancto soli cum declaratione mentis sancti Augustini. Quinto denique solutionem argumentorum.

An hac quæstio sit ex scripto Oxoniensi.

Summa quæstionis.

SCHOLIUM.

Positis pulchris et variis argumentis pro parte negante ac duplici loco Augustini ad oppositum, prænotando donum accipi tripliciter, aptitudinaliter, habitualiter et actualiter ; affert opinionem tenentem donum primo modo sumptum, esse proprietatem persona-

lem Spiritus sancti, ex eo solum quod non repugnat ei donari. Hanc refutat Doctor. Primo, quia proprietas personalis est ad intra, donabilitas ad extra. Sed nihil ad extra est necesse esse. Secundo, illa donabilitas est ens rationis, quia non est relatio ad Patrem vel ad Filium; ergo non est proprietas. Tertio, Spiritus sanctus constituitur per spirationem passivam; ergo non habet aliam proprietatem personalem.

4. Opin. aliorum. Hîc dicitur (b) quod *donum* potest accipi tripliciter sive æquivoce, sicut habere possumus ab Augustino in auctoritatibus prædictis. Uno modo aptitudinaliter. Secundo modo habitualiter. Tertio modo actualiter. Tertio modo loquitur Augustinus in prima auctoritate allegata de dono. Secundo modo loquitur Augustinus 5. *de Trinit. cap.* 15. ubi inquit : *Utrum ergo erat* (supple donum) *antequam daretur, sed nondum erat donum, an eo ipso quo daturus eum erat Deus, jam donum erat et antequam daretur ?* etc. parum post respondet, dicens : *Sed quia sic procedebat ut esset donabile, jam donum erat, et antequam esset cui daretur.*

Primo, scilicet aptitudinaliter donum dicitur, ut aptum natum est dari, ut ei non repugnat dari, et si in futuro non daretur, sicut loquitur Augustinus in auctoritatibus ad oppositum ; et isto modo *donum* habet rationem proprietatis personalis, vel est donum ex processione sua, scilicet inquantum donabilis.

Sed hoc non concedo (c) licet distinctionem approbemus, et quod sit falsum arguitur : Quia proprietas personalis est ad intra et non ad extra, sed donabilitas illa non est ad intra, sed ad extra ut ad creaturam, quia non ad Patrem nec ad Filium ; ergo, etc. Probo majorem, quia persona quælibet divina habuit perfectum *esse* divinum et personale, antequam fuit aliqua creatura, quia ex se est necesse esse ; creatura vero in nullo *esse*, nec intra nec extra est necesse esse, neque in *esse* existentiæ nec in *esse* essentiæ, scilicet diminuto sive intellecto. Ratio hujus est, quia necessitas est conditio existentis, et tale *esse* abstrahit ab existentia ; etiam hoc esset magis inconveniens, quam si esset necesse esse in *esse* reali. Sed quod est ex se necesse esse prius est quam illud quod est possibile, vel non necesse esse ; ergo in illo priori est persona tertia sive ejus processio, et non respectus ejusdem ad creaturam, quia non est intelligere aliquam relationem esse ad creaturam, nisi creatura esset vel intelligatur esse, quia relatio requirit terminum simul cum ipsa esse. Secundo probatur major sic : quia relatio rationis non per se includitur in persona divina, quæ est ens reale, et si includeret relationem rationis esset ens rationis, etsi cum hoc plura realia includeret, quia constitutum sequitur debiliorem partem ; sed relatio Dei ad creaturam, sive actualis, sive habitualis, sive aptitudinalis, est ens rationis ; ergo, etc. Esse di[...] nutum c[...] futurarum est nece[...] esse.

Item ad principale sic : una persona non constituitur formaliter duabus relationibus distinctis ; sed Spiritus sanctus per spirationem passivam, quæ dicit respectum ad spirantes, constituitur in *esse* personali, sed si relatio aptitudinalis esset necessaria ad hoc, ipsa esset alia relatio ab illa. Probo, tum quia sunt ad diversos terminos, tum quia una est realis, alia rationis.

COMMENTARIUS.

(b) *Hîc dicitur quod donum potest accipi*, etc. Proponit sententiam Bonaventuræ *hac ipsa dist. quæs.* 1. *art.* 2. qui dicit donum tripliciter accipi. Primo aptitudinaliter, pro eo quod est aptum natum dari seu cui dari non repugnat, sive detur actu, aut dabitur unquam sive non. *Dono* in hac acceptione videtur uti S. Augustinus, et in auctoritatibus supra positis pro parte affirmativa, et etiam lib. 5. Trin. cap. 15. *Sed quia sic procedebat ut esset donabile, jam donum erat, et antequam esset cui daretur*, Secundo, habitualiter, pro eo quod ultra aptitudinem quam habet ut donetur, ordinatur de facto sic, ut aliquando sit dandum, et sic accipit *donum* Augustinus 5. de Trinit. cap. 15. *Utrum ergo erat* (supple tertia persona, quæ dicitur donum) *antequam daretur*, (actu scilicet creaturis rationabilibus hominibus et Angelis, quæ solæ capaces sunt donationis Spiritus sancti) *sed nondum erat donum, an eo ipso quo daturus eum erat Deus, jam donum erat, et antequam daretur.* Tertio denique modo pro eo quod actu datur alicui ab aliquo. Ex his acceptionibus, quas etiam admittit Doctor, S. Thom. 1. *p. q.* 38. *art.* 1. *ad.* 4. facit mentionem primæ et tertiæ solummodo.

Dicit ergo Seraphicus Doctor, quod esse donum, ut accipitur primo modo, hoc est, ut est aptum natum dari, sit proprietas personalis Spiritus sancti, cui ex processione sua, quatenus talis est, convenit esse donum in illa acceptione seu esse quid aptum natum dari liberaliter, in quo etiam cum ipso convenit S. Thomas *supra*.

Quod si quæratur, cur esse donum aptitudinaliter potius quam habitualiter aut actualiter, conveniat tanquam proprietas personalis Spiritui sancto, facile respondebit, quia illud non potest convenire ipsi, ut talis proprietas, aut ex vi suæ processionis, sine quo posset de facto esse, et quod contingenter et libere competit ipsi ; sed potest esse sine eo quod actu detur, aut quod unquam dandus sit, cum dari actu, et esse unquam dandum competat ipsi ex decreto libero Dei statuentis actu ipsum dare, aut aliquando pro tempore futuro; ergo esse donum actuale aut habituale non potest ipsi competere ex vi processionis, aut tanquam proprietas personalis, sed solum esse donum aptitudinale.

3\. **Rejicitur 1.**

(c) *Sed hoc non concedo*, etc. In hac doctrina approbat Doctor triplicem illam *doni* acceptionem, sed esse donum etiam in prima acceptione negat esse proprietatem personalem Spiritus sancti. Fundamentum ejus est, quod Spiritus sanctus habet esse donum in illa acceptione per ordinem ad creaturas quibus est donabilis, sed nullus respectus ad creaturas potest esse proprietas personalis ejus; ergo esse donum ut sic, non potest esse proprietas personalis Spiritus sancti. Probatur minor, primo quia quælibet persona divina habet *esse* perfectissime constitutum aliqua prioritate antequam sit ulla creatura, aut quoad *esse* existentiæ, quod est certum de fide, aut quoad *esse* essentiæ, ut videtur ex terminis satis evidens. Et probatur a Scoto, quia personæ divinæ sunt entia simpliciter necessaria, qualia non possunt esse creaturæ quoad *esse* essentiæ; tum quia non existunt realiter, deberent autem sic existere, ut dicerentur simpliciter necessaria, quia necessitas

Respectus ad creaturas non potest proprietas personalis divina.

simpliciter est conditio existentiæ actualis; tum quia magis absurdum videtur dicere quod essent entia sic necessaria quoad *esse* essentiæ, quod est imperfectius *esse*, nimirum secundum *quid* quam secundum *esse* actuale, quod est *esse* simpliciter earum. Probatur minor secundo, quia quamvis nulla creatura esset possibilis, adhuc personæ divinæ productæ perfectissime constituerentur, nec carerent consequenter ulla proprietate constitutiva aut ulla perfectione, quæ competit ipsis ex vi suæ processionis; in tali autem casu non haberet ulla ex illis donabilitatem seu aptitudinem formalem ad dari seu donari, ubi enim repugnat terminus respectus, ibi repugnat ipse respectus. Probatur minor tertio, quia persona divina non includit tanquam proprietatem personalem respectum rationis, alias, ut persona divina formaliter, esset ens rationis; nam quamvis præter illum respectum includeret alia realia ut essentiam et attributa, tamen non dicit illa formaliter ut persona, quia ut sic, tantum dicit proprietatem constitutivam et distinctivam sui a cæteris personis, quod si includeret etiam illa alia realia ut persona, si tamen includeret simul cum illis tanquam conceptum intrinsecum et essentialem respectum rationis, deberet dici ens rationis. Sed omnis respectus quem dicit ad creaturas præcise, quatenus ad creaturas, est tantum rationis, alias Deus includeret aliquem respectum realem ad creaturas, et consequenter dependeret quoad illum respectum a creaturis, sic, ut si creaturæ non essent possibiles secundum quod terminant talem respectum, Deus careret aliqua perfectione reali quam intrinsece includit, quod videtur absurdum; ergo nullum respectum ad creaturas, nec habitualem, nec aptitudinalem, nec actualem, includit Deus ut proprietatem personalem.

Alterum fundamentum Doctoris est, 4.
quod una persona debeat tantum habere unam proprietatem constitutivam in *esse* talis personæ; sed tertia persona habet aliam proprietatem constitutivam, nimirum spirationem passivam; ergo non habet pro proprietate constitutiva donabilitatem ullam ad creaturas. Minor supponit duo, et quod Spiritus sanctus habet spirationem passivam tanquam proprietatem constitutivam, et quod illa sit distincta a donabilitate: Primum est de fide, secundum probat Doctor; tum quia spiratio et donabilitas habent distinctos terminos, spiratio nimirum Patrem et Filium, a quibus Spiritus spiratur, donabilitas vero creaturas; tum quia spiratio est relatio realis, donabilitas vero relatio rationis; tum denique, quia quamvis non esset creatura possibilis, nec consequenter donabilitas, non esset impossibilis spiratio, imo esset actu existens necessario; ergo sunt relationes distinctæ.

Reiicitur Una pers[...] unam ta[...] tum deb[...] habere p[...] prietate[...] personale[...]

SCHOLIUM.

Declarat optime quomodo nulla persona divina constituitur per respectum ad creaturam, quia tota Trinitas præcedit etiam *esse* intelligibile creaturarum, ut ostendit Doctor. 2. d. 1. q. 1. Et explicatis variis *doni* acceptionibus, resolvit *donum* in proposito dicere respectum rationis ad creaturam, connotando tertiam personam, quæ est ex vi suæ processionis primus amor, et per actum amoris procedens a Patre et Filio. Quod si dicatur connotare essentiale in divinis, adhuc semper connotabit Spiritum sanctum; hoc facile capi potest ex simili de missione, quæ dicit similem respectum ad creaturam, connotando processionem missi, de quo

supra d. 14. et 12. et juxta hæc explicat Augustinus in ratione ad oppositum.

Respondeo primo (d) ad rem in se, secundo ad intentionem Augustini. Quantum ad rem dico, quod nulla persona constituitur in *esse* personali per aliquem respectum ad creaturam, nec aliqua proprietas personalis dicit respectum ad creaturam, imo quidquid est intrinsecum in divinis sive absolutum sive respectivum, in quocumque *esse* reali sive intelligibili, abstrahit ab omni respectu ad creaturam, et est prius quocumque *esse* creaturæ ; ita quod si, per impossibile vel incompossibile, nihil aliud a Deo posset esse in aliquo *esse*, nihilominus esset in Deo quidquid sibi convenit ad intra secundum quodcumque *esse* essentiale vel personale, quia
c. 1. q. 1. prius intelligitur tota Trinitas in *esse* personali secundum quodcumque *esse*, quam creatura intelligitur secundum aliquod *esse*, quia quodcumque *esse* attribuitur creaturæ sive reale sive diminutum, illud est a tota Trinitate. Et ideo creatura secundum quodcumque *esse* ejus, necessario est posterior omni *esse* ad intra, et ideo nihil intrinsecum in divinis includit necessario respectum ad creaturam, quæ est posterior ; ergo cum respectus, quo Spiritus sanctus dicitur donum, sit ad creaturam, quia non esset donum, nisi creaturæ cui daretur, quia non Patri nec Filio sic datur, sequitur quod donum non sit proprietas constitutiva Spiritus sancti, sed tantum spiratio passiva, quæ accipit *esse* a Patre et Filio, quæ proprie signatur hoc nomine *Spiritus sanctus,* in sensu compositionis, quidquid dicat Augustinus 5. *de Trin.* c. II. quod scilicet ejus relatio magis apparet in hoc nomine *donum* quam in hoc nomine *Spiritus sanctus.*

Spiritus pro spirato est nomen personale, pro natura spirituali commune.

Dico ergo, quod maxime apparet illius tertiæ personæ proprietas constitutiva hoc nomine *Spiritus sanctus,* non intelligendo per *Spiritum* tantum naturam intellectualem vel spiritualem, quia sic hoc nomen *Spiritus* est commune tribus personis ; sed accipiendo *Spiritus sanctus* pro spirato voluntate unica et sancta Patris et Filii, quia talis voluntas habens objectum infinitum, infinite diligibile sibi præsens est principium sufficiens producendi amorem infinitum, et per consequens per se stantem, qui *Spiritus* dicitur.

Donum varie sumitur, quod explicatur.

(e) Tamen propter auctoritatem Augustini est sciendum quod *donum* multipliciter potest accipi. Uno modo potest donum dici quodcumque liberaliter productum, et sic *dare* nihil aliud est nisi liberaliter producere, et *dari* liberaliter produci. Et isto modo potest concedi Spiritum sanctum ab æterno datum esse et donum, quia ab æterno spiratur, et sic *donum* non dicit, nisi proprietatem personalem, quia ab æterno Spiritus sanctus est spiratus. Unde sic *dare* et *dari,* nihil aliud est quam spirare et spirari, et sic non loquuntur Sancti de *dono.* Nam concedunt Spiritum esse donum ab æterno, sed non dari ab æterno, quia ipsum dari ab æterno includit creaturam cui datur, fore ab æterno, non enim potest aliquid dari nisi sit illud cui datur. 6.

De hoc sup. d. 12. q. 1.

Alio modo potest intelligi per *donum,* amor concors Patris et Filii,

quo Pater impendit amorem Filio, et ille rependit amorem eumdem, quomodo loquitur Richardus 3. *de Trin.* de amore. Et sic non intendit hîc Augustinus loqui de *dono*, quia sic donum, quod idem est quod amor, est mere essentiale, secundum unam opinionem, vel mere personale, secundum aliam opinionem. Et ideo dico quod *donum* per se aliquid unum principaliter signat, et ex consequenti connotat, et sic est univocum. Signat enim per se respectum rationis ad creaturam, et tunc signat aliquod essentiale et non per se ; vel principaliter signat proprietatem notionalem alicujus personæ, connotat tamen notionalem, ut superius de *dari* dictum est, (dist 14. de missione.) vel si dicatur quod signat utrumque per se, tunc erit æquivocum, et non signat per se unum.

7. Supponendo tamen quod signat aliquid per se, dico quod primo et per se signat respectum donabilitatis ad creaturam vel donativi vel donandi, quia *donum* potest tripliciter accipi respectu creaturæ, ut dixit prior opinio, et in hoc bene ; sed tamen connotat proprietatem tertiæ personæ procedentis a Patre et Filio, quia amor est verus ex vi processionis suæ, et sic vere libere donum. Inter enim omnia dona dantis, primum donum quod dat, et quisquis dare potest, est amor ejus, quem primo dat amato, qui est ratio cujuscumque alterius doni. Nihil enim habet rationem doni, nisi inquantum cadit sub actu amoris, non enim cultellus vel rosa, neque aliquod exterius habet rationem doni vel meretur nomen doni, nisi quia communicatum amicabiliter actu amatorio voluntatis, ideo omnia dona dicuntur talia ratione amoris dantis, etsi non recipientis. Spiritus autem sanctus ex vi processionis suæ est primus amor et infinitus, et procedens per actum amoris a Patre et Filio, eum liberaliter producentibus ; et ita donum si sit essentiale per se signans respectum ad creaturam, connotabit tamen necessario proprietatem Spiritus sancti, qui est primus amor essentiæ procedentis a Patre et Filio, per actum amoris. Et sic intelligendæ sunt auctoritates Augustini superius ad partem oppositam allegatæ, quod donum dicat proprietatem personalem Spiritus sancti per connotationem, et non secundum suam principalem significationem. Hoc per exemplum declaratur : hoc nomen *dator*, non signat primo respectum virtutis spirativæ Patris et Filii, sed primo signat respectum rationis ipsius ad creaturam, connotando processionem passivam vel proprietatem personalem Spiritus sancti, per respectum tamen ad virtutem spirativam per quam producitur primus amor spiratus infinitus ; eodem modo *donum* non primo modo signat proprietatem personalem Spiritus sancti.

Ad primam rationem principalem (f) patet responsio per ea quæ dicta sunt, quia *donum* non primo signat proprietatem personalem Spiritus sancti. Nam intantum est donum, inquantum datur eis quibus datur, et ita per se significat respectum ad creaturam, connotat tamen proprietatem Spiritus sancti. 8. (Ad. arg.)

Ad secundum, concedo quod per donum dona dentur, quia per amorem, qui est primum donum, dan- (Ad. arg.)

tur dona omnia, sicut dictum est.

...modo donum ...dentur. Ad probationem dico, quod non est oppositio in relativis, nisi accipiantur respectu ejusdem, non enim opponuntur in eodem paternitas et filiatio, ita quod idem respectu diversorum sit Pater et Filius, quia potest esse Filius Patris sui, et tamen Pater Filii quem generat; non tamen potest esse Filius Patris sui, et ipsius Pater, quia tunc idem produceret se, quod est inconveniens 1. *de Trin. cap.* I. Spiritus sanctus autem est donum, inquantum connotat ejus processionem personalem, et est simul cum Patre et Filio, dator vel donator cujuslibet doni quod datur creaturæ, nec est hoc inconveniens, quod sit dans et donum vel datum respectu diversorum.

...dans un ali... o respectu.

...d. 3. Ad tertium dicendum, quod donabile dicitur uno modo, quod est aptum natum donari. Alio modo dicit idem quod est possibile dari; nec sunt ista eadem, quia aliquod est possibile esse tale, quod tamen non est aptum natum esse tale; lapidem enim est possibile ferri sursum, et tamen non est aptum natum esse sursum, nec habet ad hoc aptitudinem. Corpus etiam neutrum, quod nec de se est natum ferri sursum nec deorsum, ut corpus circulare, possibile est deferri deorsum et sursum. Secundum autem primum modum, persona Spiritus sancti habet ex processione sua, et a proprietate personali aptitudinem, quia Spiritus sanctus procedit ut amor donabilis, non sic Filius, sed ut Verbum declarativum essentiæ Patris, et ideo non procedit Filius proprietate personali, ut habens aptitudinem, ut detur; procedit tamen penes secundum modum, ut possibilis dari a Patre et a Filio et a Spiritu sancto, et ita non sunt idem, ut patet in exemplo præallegato.

...datus nobis, ...n non ...roprie ...um.

9. Ad. 4. Ad quartum concedendum est, quod Spiritui sancto præstat essentiam sine ullo temporis initio de Patre Filioque processio, sicut dicit Augustinus 15. *de Trin.* et quod ista processio includatur in hoc nomine *donum*, non ut principale significatum, sed ut connotatum.

Ad. 5. Ad quintum dicendum, quod illa est falsa: *Quo Spiritus sanctus habet essentiam, eo est Deus*, quia processione habet essentiam, non tamen ea est Deus, *nam non eo Pater quo Deus, neque eo Spiritus sanctus quo Deus*, sicut patuit superius per Augustinum. Filius etiam nativitate habet essentiam, non tamen nascibilitate est Deus, sed Deitate; et cum probatur, personam habere essentiam, est ipsam esse Deum, ergo eodem addito utrobique, quo persona habet essentiam eo est Deus, nego consequentiam. Sed est fallacia figuræ dictionis penes primum modum, nam ablativus quando construitur cum verbo adjectivo, construitur cum eo, vel in ratione principii activi, vel in ratione actionis et *fieri*, ut *lignum habet esse calidum calore vel igne*, ibi iste ablativus *calore*, significat quod calor habitus in ligno, sit principium calefactionis in ligno. Cum vero dicitur, *lignum habet esse calidum calefactione*, construitur ablativus in ratione factionis et *fieri*, sed quando ablativus construitur cum verbo substantivo, construitur cum eo in

Regula Logica de ablativo constructo cum verbo activo, actione, et verbo substantivo.

ratione principii formalis essendi, ut cum dicitur, *lignum est calidum calore*, et ita in proposito : *Spiritus sanctus habet essentiam processione*, construitur ablativus cum verbo in ratione actionis quasi in *esse* et *fieri* : sed cum dicitur : *Processione est essentia et Deus*, significat ibi quod processio sit formalis ratio, qua est Deus, quod non est, et sic est ibi fallacia figuræ dictionis ex simili terminatione.

Ad 6. Quare Spiritus sanctus dicitur noster, non tamen Filius.

Ad sextum dicendum, quod Spiritus sanctus dicitur donum creaturæ et spiritus noster, secundum illum respectum, quem connotat ex sua processione, quia sicut *donum* primo significat respectum ad creaturam, connotando tamen æternam processionem, ita et converso *Spiritus sanctus* primo significat processionem æternam vel personam illam constitutam, connotando respectum aptitudinalem ad creaturam. Filius autem ex processione sua, non significat respectum ad creaturam, nec illum connotat, quia naturaliter, et non per modum doni procedit, exit enim non *quomodo datus, sed quomodo natus*. August. 5. *de Trin.* Cap. 14.

Ad 7.

Ad septimum dico, quod Spiritus sanctus est dativus sui quantum ad extra, sed iste respectus non est proprietas ejus.

COMMENTARIUS.

5. Supplem. Poncii.

(d) ***Respondeo primo ad rem in se***, etc. Concludit hîc Doctor nullum respectum Spiritus sancti ad creaturam posse esse proprietatem ejus personalem propter rationem jam præmissam, quod omnis respectus Dei ad creaturas sit rationis, et quod omne prædicatum intrinsecum Dei sive absolutum sive respectivum, sit ita independens a creatura quoad omne *esse* creaturæ, ut si, per impossibile, non esset creatura quoad ullum *esse*, non propterea careret Deus ullo prædicato intrinseco.

An om... respectus ad creat... sit ratio...

Circa quam doctrinam quod magis videtur posse esse in controversia, est : An omnis respectus Dei ad creaturas debeat esse rationis ? Et ratio dubitandi est, quia sunt duo genera respectuum ; unum eorum, qui dicuntur actuales, et quorum munus est actualiter referre, supponuntque necessario existentiam actualem termini et fundamenti pro quolibet instanti pro quo ipsimet existunt, ut sunt paternitas, filiatio, similitudo, æqualitas ; et hi secundum communiorem sententiam, distinguuntur realiter a suo fundamento ac termino, et sunt formæ accidentales proprie inhærentes suo fundamento. Aliud genus respectuum seu relationum sunt transcendentales, qui identificantur suo fundamento, nec propterea, ut existant, actu dependent ab existentia sui termini, aut ullo modo requirunt, quod actu existat ; sed sufficit ut possint existere, cujusmodi est respectus et ordo, quem dicit materia ad formam, causa ad effectum, potentia ad actum, intellectus ad objectum, qui respectus et ordo non refert actualiter subjectum ad terminum, sed potentialiter seu habitualiter ; materia enim a respectu transcendentali seu aptitudinali, quem dicit ad formam, habet posse ipsum recipere seu sustentare, non actu recipere aut sustentare ; causa a suo respectu transcendentali non habet actu producere effectum, sed posse producere ; et ita de reliquis similibus relationibus. Ex his ergo respectibus quamvis extra con-

Relatio... actualis n... ra.

Relatio... transc... dentalis... tura...

troversiam sit, Deum non posse dicere aliquem respectum realem actualem prioris ordinis ad creaturas, quia alias esset mutabilis realiter, quandoquidem de novo, producta scilicet creatura, haberet talem respectum ad illam quem ante non habuit, et ea destructa non haberet illum, ut patet; tamen quandoquidem respectus posterioris ordinis non dependent in existentia sua a suis terminis, videretur non esse inconveniens quod Deus diceret tales ad creaturas, præsertim cum habeat illas denominationes, propter quarum similes ponuntur isti respectus in creaturis; quam enim verum est quod causa secunda sit potens producere effectum, tam verum est quo Deus sit potens producere effectum.

6.

entententia relatione i Dei ad aturas n affirmans.

Vasquez 1. *part. disp.* 104. *cap.* 6. ait quosdam recentiores esse in ea opinione, ut dicant hujusmodi relationes transcendentales reales ad creaturas esse in Deo, quorum tamen nomina supprimit, forte quia non erant eorum opera typis commissa. Hanc sententiam probabilem putat Hurtadus *disp.* 15. *Metaph. sect.* 11. qui tamen absolute proponit tanquam tenendam oppositam sententiam negantem ullos respectus reales Dei ad creaturas, quam hîc docet Doctor, et magis ex professo infra *dist.* 30. *quæst.* 2. *num.* 14. S. Thomas 1. *q. quæst.* 13. *art.* 7. Henricus *quodl.* 9. *quæst.* 1. Suarez *disp.* 47. *Metaph.* 5. 3. Aversa 1. *p. quæst.* 25. Vasquez supra, qui etiam putat eam esse omnium antiquorum, atque adeo oppositam nec auctoritate nec ratione fundari.

tentia ins est munior.

batur.

Probatur autem hæc communissima sententia, quia omnis respectus realis ita dependet ex natura sua intrinseca a termino suo, ut vel debeat esse actu existens, vel debeat esse tale ut possit existere; unde si repugnaret existentia termini, repugnaret etiam relatio, sed nihil intrinsecum Deo potest ita dependere a creatura; ergo nulla relatio realis est in Deo ad creaturas. Consequentia est evidens. Probatur major, quia in hoc consistit essentialiter omnis respectus, quod sit ordo et connexio rei alicujus ad terminum; ergo ubi implicat terminus, implicat etiam respectus. Probatur etiam minor ex Scoto supra, quia omne reale identificatum realiter Deo est secundum se perfectissime necesse esse, tali necessitate scilicet qua perfectior excogitari non potest; ergo est tale, ut circumscripto, per impossibile vel possibile, quocumque extrinseco, et facta hypothesi quod non esset nec actu existens, nec possibile, adhuc ipsum deberet necessario esse. Sed si aliquod reale intrinsecum Deo esset dependens a creaturæ possibilitate, aut existentia, hoc esset falsum; ergo nihil intrinsecum Deo est ita dependens.

Relatio essentialiter dependet a possibilitate termini.

Omne identificatum realiter Deo est perfectissime necesse esse.

Confirmatur, quia si possumus ponere omnimodam independentiam in Deo ad creaturas, sic ut nec ipsas necessario simpliciter, et ex natura sua respiciat, sed tantum secundum *quid* et ex hypothesi, quod habeant talem vel talem conditionem, id magis arguit perfectionem Dei, et consequenter potius debet asseri quam oppositum, sed possumus id dicere absque implicantia aut inconvenientia, ergo id dicendum est; sed si id dicatur, sequitur manifeste Deum non dicere respectum realem ad creaturam, ergo, etc.

Probatur secundo conclusio, et roboratur præcedens confirmatio, quia si aliquid intrinsecum Deo esset relatio realis ad creaturam, maxime omnipo- 7.

Probatur. 2. Sententia negans. Omnipotentia dicit respectum realem ad creaturam.

tentia, ut tenent ipsimet adversarii, sed hæc non est respectus realis ad creaturas; ergo, etc. Probatur minor, non potest assignari repugnantia in eo quod daretur omnipotentia formaliter, quamvis repugnaret omnis creatura; ergo omnipotentia non est relatio realis transcendentalis ad creaturam. Consequentiam admittunt adversarii. Probatur antecedens, quia perfectio omnipotentiæ, seu perfectio, quæ est formaliter omnipotentia, est illa secundum quam potest quodcumque producere, in quo non esset repugnantia, sed talis perfectio reperiretur in Deo, quamvis nulla creatura esset possibilis, ut patet, ergo, etc.

Confirmatur eadem formalitate reali scientiæ Dei infinitæ, qua intelligit seipsum, intelligit possibilia et futura, et quamvis non possit intelligi, ut determinat intellectum divinum ad possibilia aut futura nisi per modum respectus aut sub respectu, non tamen dicit respectum realem ad possibilia, sicut nec dicit talem respectum ad futura ut futura; et hinc fit, ut si per impossibile aliquod ex possibilibus non esset possibile, non variaretur intrinsece scientia Dei, nec etiam si aliquod ex impossibilibus fieret possibile, sicut nec variatur ex eo quod aliquid sit futurum, quod posset non esse futurum; ergo similiter eadem ipsa formalitas, qua Deus est omnipotens, non dicit respectum ad possibilia, nec variaretur intrinsece ex eo quod nullum possibile esset possibile, sed haberet in tali casu rationem omnipotentiæ, per hoc quod esset illa formalitas per quam Deus posset producere possibilia, si darentur possibilia, quamvis actu non daretur ullum possibile.

Dices non esse eamdem rationem de scientia et potentia, quia scientia, quamvis non daretur possibile aut futurum ad quod terminaretur, haberet tamen aliud objectum per ordinem ad quod posset intelligi; potentia autem ablatis possibilibus, non haberet aliud objectum per ordinem ad quod explicaretur. Contra primo, quia in communiori sententia Scotistarum, omnipotentia Dei est ipsamet voluntas ejus, quæ habet objectum per ordinem ad quod posset explicari, nimirum Spiritum sanctum, qui producitur per ipsam; ergo in nostra sententia disparitas est nulla. Contra secundo, quia quamvis non esset aliquod possibile actu, tamen adhuc posset explicari omnipotentia Dei, etiam supposito quod distingueretur a voluntate per ordinem ad possibile, non quidem quod actu daretur in tali casu, sed quod si daretur posset produci per omnipotentiam.

Omnipotentia habet objectum quamvis nulla creatura esset possibilis.

Satisfit repugnantiæ quæ videtur sequi ex hac sententia.

Et per hoc patet ad repugnantiam, quam dicunt adversarii esse in eo quod daretur omnipotentia sine possibilitate creaturæ alicujus, quia scilicet, inquiunt, daretur et non daretur omnipotentia; daretur ex hypothesi, quam nos ponimus, non daretur autem, quia non esset aliquid quod per illam produci posset. Respondetur enim non requiri ad omnipotentiam quod detur aliquid quod possit produci per illam, sed sufficere quod daretur talis virtus per quam posset produci quodcumque quod esset posssibile, sive actu esset possibile sive non.

8. Objectio adversariorum.

Objicies pro adversariis, omnipotentia est virtus faciendi omnia, quæ non repugnant; ergo est relatio, vel dicit relationem ad illa, quæ possunt fieri. Nec valet dicere quod dicat respectum

rationis, quia a parte rei, et nullo intellectu considerante est talis virtus; ergo a parte rei dicit talem relationem. Confirmatur, neque Deus ipse neque Beati possunt intelligere omnipotentiam, nisi per modum ordinis vel alicujus dicentis ordinem ad aliquid quod possit fieri per ipsam; ergo ex natura sua intrinseca dicit talem ordinem. Respondeo, negando consequentiam, quia non sufficit, ut aliquid sit relatio aut dicat relationem, quod sit ordinatum ad aliud, aut quod non possit etiam intelligi nisi ut ordinatum ad aliquod, sed requiritur ulterius talis connexio cum illo alio, ut non possit esse casu, quo aliud per impossibile vel possibile non esset; talis autem connexio non est inter omnipotentiam et aliquam creaturam possibilem, ut patet ex dictis. Et per hoc patet negandam esse consequentiam confirmationis, ad quam etiam responderi potest aliter negando antecedens, quia ipsa formalitas omnipotentiæ, supposita etiam distinctione ejus formali actuali a voluntate et quibuslibet aliis attributis divinis, posset intelligi a Beato, quamvis non intelligeret ipsam sub respectu ad ullam creaturam possibilem. Et si quæras, qualem haberet conceptum de illa? Respondeo, quod haberet conceptum alicujus formalitatis objectivæ absolutæ, distinctæ a cæteris attributis, cujus positivum munus ipse in tali casu non cognosceret. Sed de hoc alias, Deo volente, res enim est magni momenti, et quæ requirit ulteriorem declarationem.

[Left margin, partly cut off: ...onsio. / ...mne id ...elatio... d aliud ... non ...conci... e illo. / ...poten... posset ...,et non ratione ...ectus.]

9. Objicies secundo, sequeretur non dari ullos respectus transcendentales reales in materia ad formam, causa ad effectum, intellectu ad objectum. Probatur sequela, quia ideo dantur, quia non possunt intelligi, nisi per modum relativorum seu ordinatorum ad aliud; sed hoc non sufficit ex dictis, quandoquidem omnipotentia non possit intelligi nisi per modum ordinati, et tamen non dicit talem respectum. Respondeo primo, mihi videri satis probabiliter admitti posse sequelam, nec video quid inconvenientiæ inde sequatur, eaque admissa parceretur multiplicationi formalitatum. Respondeo secundo juxta communiorem sententiam, negando consequentiam cum probationis majore, illa enim non est ratio adæquata, sed etiam quia habet res habens talem relationem tam necessariam connexionem cum termino, ad quem sic refertur, ut si ille esset impossibilis, impossibilis etiam esset ista res, verbi gratia, si forma esset impossibilis, materia esset impossibilis, si effectus esset impossibilis, causa ut sic, esset impossibilis. Et si quæras, unde constat illas res habere illam necessariam connexionem? Respondeo, quia non est aliqua inconvenientia, quod haberent illam, sicut esset in eo quod aliquid intrinsecum Deo haberet connexionem cum ulla creatura. Sed certe ad hoc responderi posset, quod non esset etiam inconveniens quod non haberent talem connexionem; unde satis probabilem puto primam responsionem, et satis consequentem ad doctrinam præmissam, qua negatur respectus transcendentalis Dei ad creaturam. Dices, materia non haberet ullum usum, si non daretur forma. Respondeo, similiter posse dici quod omnipotentia formaliter non haberet usum, si non daretur creatura possibilis. Itaque talem haberet usum materia, proportionaliter loquendo, qualem haberet omnipotentia in tali casu,

[Left margin: ...ectio 2.]

[Right margin: Responsio. 1. / Probabile est materiam non dicere relationem transcendentalem ad formam. / Responsio 2.]

præsertim si omnipotentia sit formaliter distincta a voluntate.

10. Suppositis autem his de respectu transcendentali Dei ad creaturas, patet Spiritum sanctum non dicere formaliter ex vi suæ processionis donabilitatem seu aptitudinem realem formalem ad donationem ; nec video qua ratione consequenter ad hæc communia principia oppositum sustentari possit. Quod si diceretur cum Vasquez *disp.* 154. *cap.* 2. ex his quidem sequi, quod aptitudo formalis ad donationem non possit esse proprietas Spiritus sancti, hoc tamen non obstante, aptitudinem fundamentalem ad donationem posse esse proprietatem personalem ejus. Contra, quia illa aptitudo fundamentalis non est aliud quam spiratio passiva ejus, de qua nec Scotus nec ullus alius dubitare potest, quin sit proprietas ejus personalis. Unde Scotus § *Dico ergo*, expresse ait spirationem illam passivam esse proprietatem personalem Spiritus sancti; et hoc nomen *Spiritus sanctus*, quatenus est concretum dicens formaliter hanc spirationem, esse nomen notionale soli tertiæ personæ conveniens, licet nomen *Spiritus sanctus*, ut significat substantiam spiritualem sanctam, sit nomen essentiale commune tribus personis, quæ est doctrina communis et certa.

11. (e) *Tamen propter auctoritatem Augustini.* Non obstantibus hactenus dictis, quibus conclusit Doctor esse donum respectu creaturarum, non esse proprietatem Spiritus sancti ; quia tamen Sanctus Augustinus in auctoritatibus citatis pro parte affirmativa

Qua ratione donum potest dici proprietas Spiritus sanct.

hujus quæstionis, videtur dicere quod esse donum competat Spiritui sancto notionaliter, et consequenter tanquam proprietas personalis, aut quid consequens ad proprietatem personalem, conatur Doctor ostendere qua ratione id posset cum Augustino defendi, cui ipse tantam semper adhibuit reverentiam, ut nunquam libenter ab ejus sententia vellet discedere.

Tres a- tiones …

Itaque ponit tres acceptiones *doni*, unam qua idem esset donum, ac quod

1. Acce

liberaliter produceretur, et sic, quia Spiritus sanctus liberaliter et libere (etiam in sententia Scoti) libertate essentiali producitur, et sic produci est ipsi proprietas personalis, quia sic produci nihil aliud est quam spirari, certum est quod Spiritus sanctus esset donum, et quod hoc competeret ipsi ex processione sua, et ut proprietas personalis. Sed optime fatetur Sanctum Augustinum non loqui de *dono* in hoc sensu. Secunda acceptio *doni* est,

2. Acce doni

pro amore concordi Patris et Filii, quo Pater amat Filium, et Filius redamat Patrem, et hoc etiam modo fatetur Sanctum Augustinum non loqui de *dono*. Et præterea ait quod donum in hoc sensu esset amor essentialis, quia eo formaliter Pater amat Filium, et Filius Patrem, vel esset tertia persona producta a Patre et Filio, quia dicuntur amare se Spiritu sancto, quamvis non formaliter. Tertia acceptio *doni*, qua involveret re-

3. Acce don

spectum ad creaturas, cui donaretur aut donari posset? et hæc acceptio est, quæ facit ad propositum, et de qua loquitur Augustinus. Sic autem altero ex duobus modis explicandum est donum ; vel dicendo quod formaliter et directe significet respectum ad creaturas, qui est essentialis ex se, hoc est, communis tribus personis, cum certum sit Spiritum sanctum nulla ratione posse communicari creaturis, quin simili ratione possit communi-

cari Pater et Filius; connotative vero importet processionem notionalem ad intra, sicut supra *distinct.* 14. diximus cum communi sententia, missionem involvere communicationem particularem alicujus personæ divinæ respectu creaturarum, et connotare processionem istius personæ ad intra, ita ut non sufficeret ad hoc quod persona mitteretur, eam communicari in tempore creaturis, nisi ad intra procederet, nec sufficeret quod ad intra procederet, nisi communicaretur ad extra. Vel dicendo secundo quod *donum* diceret formaliter et æque primo illa duo, et respectum ad extra, sive actualis, sive habitualis, sive aptitudinalis donationis, et etiam processionem ad intra. Inter quos duos loquendi modos hæc est differentia, quod si teneatur primus, nomen *donum* erit univocum, quia unam tantum rationem significabit per se formaliter et directe. Si secundus vero modus teneatur, erit nomen æquivocum, quia scilicet per se primo duas rationes omnino diversas significabit, nimirum respectum rationis ad creaturas et processionem talem ad intra.

Ad propositum autem præsens perinde est quo modo quis utatur, unde Doctor supponit primum modum quem non curat probare, et dicit donum, secundum illud quod formaliter importat, non esse proprietatem personalem Spiritus sancti, sed bene secundum id, quod connotat; sicut illud a quo mitti dicitur persona, formaliter non dicit processionem passivam personæ, quæ mittitur, licet non possit mitti persona, nisi quæ procedit passive, quia missio connotat talem processionem, et propterea nequit competere Patri. Quando ergo Sanctus Augustinus dicit donum competere Spiritui sancto ex vi suæ processionis et esse proprietatem personalem ipsius, optime interpretatur eum Doctor, loqui de dono, quantum ad illud quod connotat, non vero quantum ad illud quod directe importat, supposito quod directe tantum importat respectum ad creaturas. Quod si utrumque directe importaret, tum esset explicandus Augustinus de dono quantum ad aliquid quod directe importat, non quantum ad omne quod directe importat. Vasquez *dist.* 154. *cap.* 1. hanc sententiam Scoti proponit, in eamque convenire ait Cajetanum 1. *part. q.* 38. sed addit eam non esse conformem Augustino, quod tamen nullo modo probat, ut intuenti quæ dicit facile patet.

[margin: ...modo ...um sit ...prietas ...onalis.]

12. Quod si quæratur, cur connotaretur per *donum* processio particularis Spiritus sancti? Respondeo propter omnes illas rationes et auctoritates, propter quas tenetur communiter quod Filius non sit donum, proprie loquendo, sicut loquuntur Sancti; nulla enim ratio hujus esse potest, nisi quia donum, vel directe significaret vel indirecte connotaret proprietatem Spiritus sancti, hoc est, processionem ejus.

[margin: Cur processio Spiritus sancti importatur nomine doni.]

Et si quæras iterum, quænam sit ratio ob quam competit Spiritui sancto esse donum, non vero Filio? Respondet Scotus, quia est amor productus, et primum quod producitur per voluntatem divinam, cujus solius est aliquid donare. Quandoquidem enim nihil proprie habet rationem doni, nisi quod confertur ex amore, et Spiritus sanctus sit primus amor productus, propterea ipse habet aliquam particularem rationem, ratione cujus possit appellari donum, quam non habet Pater aut Filius.

[margin: Cur Spiritus sanctus habeat esse donum potius quam Filius.]

13. Confirmatur et explicatur hoc amplius, licet omnia, quæ dantur aliquibus liberaliter, cedentia præsertim in emolumentum eorum sint dona, juxta communem acceptionem *doni*, desumptam ex Philosopho 4. *Topic.* 4. *circa finem*. Et hac ratione quæcumque persona divina potest vocari *donum*, et quæcumque etiam creatura communicata aliis, et cedens in emolumentum eorum, tamen amor, quia est ratio donandi cætera dona, habet ex natura sua intrinseca esse essentialiter donum, et cætera habent esse dona accidentialiter tantum in comparatione ad amorem. Quia ergo Spiritus sanctus habet ex vi suæ processionis esse amorem productum, propterea habet aliquam specialem capacitatem ut detur per modum doni quam non habet Pater aut Filius, et illa particularis capacitas est, quæ connotatur per donum, ut soli Spiritui sancto attribuitur nomen *doni*.

Replica 1.

Contra hanc rationem facit, quod licet Spiritus sanctus sit amor productus, non tamen est amor quo Deus amat creaturas formaliter, nec consequenter principium aut ratio, cur eis communicat ulla dona. Sed amor essentialis improductus, quatenus terminatur ad creaturas, est ratio cur eis communicat ipsis quæcumque sua dona; ergo Spiritus sanctus non habet potius esse formaliter donum ex eo quod sit amor productus quam Filius.

Nomen doni appropriate tantum competere Spiritui sancto secundum aliquos.

Propter hanc rationem noster Smising *disp.* 2. *de Trin. q.* 8. *n.* 206. existimat nomen *doni* convenire Spiritui sancto specialiter, non proprie, sed appropriate. Quæ sententia videtur esse Durandi 1. *dist.* 18. *q.* 1. et Occhami, ac Gabrielis *ibid.* Et certe si quis consideret rationem doni, prout eam reperimus in donis creatis, non videtur ulla ratio impediens, quo minus Filius communicatus creaturis tam proprie habeat rationem doni quam Spiritus sanctus. Quod enim Spiritus sanctus procedat a voluntate, aut sit amor productus, omnino impertinens videtur ad rationem doni, ut sic ipsi alio modo, quam appropriate tribuendam.

Sed melius dicitur convenire illi proprie.

Nihilominus tamen, nomen *doni* poterat specialiter accipi pro ea persona, quæ produceretur a voluntate, et ulterius communicatur creaturis, ut sic, certum est quod soli Spiritui sancto conveniret esse donum, et hoc ex proprietate personali sua, quantum ad connotatum seu partem significati sui, non vero quantum ad respectum ad creaturas. Quod autem nomen *doni* habet hanc impositionem particularem, ut applicatur ad divinas personas, patet ex auctoritatibus Augustini, et si quis eam negaret, contenderet tantum de nomine.

14. Aug. 1. principali.

(f) *Ad primam rationem principalem*, etc. Respondet ad argumenta principalia, quorum primum erat fundatum in auctoritatibus Augustini, quibus significare videtur quod Spiritus sanctus habet esse donum inquantum datur, non vero habeat suam proprietatem personalem inquantum datur, et consequenter quod non competat ipsi esse donum ex proprietate personali. Respondet Doctor, quod ex illis auctoritatibus ad summum habetur tantum, quod Spiritus sanctus non habeat esse donum ex proprietate personali, quantum ad illud quod directe importat *donum*, cum quo tamen stat quod posset habere rationem doni quantum ad illud quod indirecte importaret et ex connotato.

Respon.

Quod si etiam *donum* utramque rationem directe importaret, ex illis auctoritatibus haberetur tantum quod non esset donum quantum ad totum quod diceret formaliter nomen *doni*.

2. pi in- uale Secundum argumentum est quod si Spiritus sanctus esset donum, sequeretur quod per donum communicarentur alia dona, quia certum est quod per Spiritum sanctum communicantur nobis multa dona, unde petimus a Deo dona per Spiritum sanctum. onsio. Respondet Doctor admittendo sequelam, nec id est absurdum, quia etiam in creatis ratione amoris, quem exhibemus alicui, et qui est primum donum, quod ulli conferimus, alia dona damus illi. plica. Dices, sequeretur quod Spiritus sanctus diceret relationes oppositas, nimirum donabilis et donantis; donabilis quidem ut donaretur, donantis vero ut donaret alia dona. onsio Respondeo negando sequelam, quia relationes sunt tantum oppositæ quatenus considerantur respectu ejusdem; unde non repugnant relationes filiationis et paternitatis in eodem respectu diversorum terminorum, ita scilicet ut idem potest e seip- m. esset Pater respectu unius, et simul Filius respectu alterius; ergo similiter non repugnat, quod Spiritus sanctus esset donabilis a Patre creaturæ, et donans alterius doni respectu ejusdem, vel alterius creaturæ. Imo non repugnat quod ipse sit donans et donabilis respectu ejusdem creaturæ, neque isti respectus sunt incompatibiles, licet sint diversæ rationis formalis.

5\. .prin- le. Argumentum tertium est, quod si Spiritus sanctus esset donum, hoc haberet maxime quatenus donabilis creaturis, sed Filius est tam donabilis quam ille; ergo non competit Spiritui sancto esse donum ex proprietate personali. Respondetur distinguendo majorem, quatenus donabilis præcise, Responsio. considerando solummodo communicationem ad extra, quam per se primo significat donum, nego majorem; quatenus donabilis ad extra et habens talem specialem processionem passivam, concedo majorem. Et similiter distinguo minorem, quantum ad communicationem ad extra præcise, concedo minorem; quantum ad illam et processionem particularem quam connotat donum ad intra, nego minorem. Distinguo etiam consequens, quantum ad illud quod dicit formaliter *donum*, concedo; quantum ad connotatum ipsius, nego consequentiam. Itaque licet Filius possit dari a Patre creaturis, non minus quam Spiritus sanctus, non tamen habet aptitudinem, ut detur per modum doni, ut Spiritus sanctus dicitur specialiter donum, quia non procedit ad intra ut amor.

Argumentum quartum est, quod Arg. 4. principale. proprietas personalis sit processio, qua communicatur Spiritui sancto essentia, quæ processio est æterna, sed donum dicit donationem temporalem; ergo donum non est proprietas personalis. Respondeo, distinguendo mino- Responsio. rem, dicit donationem temporalem directe, concedo; dicit illam tantum, ita ut non connotet æternam processionem, nego minorem et consequentiam.

Argumentum quintum habet ali- 16. quam in terminis intricationem, tota Arg. 5. autem vis consistit in hoc: Spiritus sanctus habet essentiam processione, et habet consequenter esse Deus processione; ergo est Deus processione, et consequenter si processione habet esse donum, eodem habet esse Deus quo habet esse donum, et eodem est

Responsio. Deus quo est donum. Respondet Doctor negando consequentiam, quia ablativus quando construitur cum verbo non substantivo, significat vel principium activum vel ipsam actionem; quando enim dicimus : *lignum habet esse calidum calore vel igne*, significamus quod principium effectivum reddens aliquid calidum, sit calor vel ignis; et quando dicimus : *lignum habet esse calidum calefactione*, significamus quod calefactio sit actio calefactiva, qua fit aliquid calidum ab aliquo agente. Sed quando ablativus construitur cum verbo substantivo *sum*, significat principium formale essendi tale, quale dicitur esse mediante isto ablativo ; quando enim dicimus: *Petrus est calidus calore*, significamus quod calor est principium formale constituens Petrum calidum. Unde licet bene concedi possit quod Spiritus sanctus habeat essentiam divinam processione, et consequenter quod habeat esse Deus processione, quia per hoc denotatur quod processio sit productio illa, qua recipit deitaten a Patre et Filio; tamen non bene sequitur nec debet admitti, quod sit Deus processione, quia per hoc denotaretur quod processio esset causa formalis constituens ipsum Deum quod est falsum. Quemadmodum enim Filius non constituitur Deus nativitate seu generatione, sed essentia, ita nec Spiritus sanctus constituitur Deus spiratione, sed essentia. Itaque argumentum concludens quod Spiritus sanctus sit Deus processione, quia habet esse Deus processione, committit fallaciam figuræ dictionis, et quidem primum modum istius fallaciæ. Sunt enim plures modi, quibus committitur ista fallacia, et primus modus est, quando ex simili terminatione duarum propositionum, una infertur esse vera, si altera sit vera, sicut fit in proposito argumento, nam ex eo quod habeat esse Deus processione, infertur quod sit Deus processione ; videtur enim quod ab eodem haberet esse Deus et esset Deus, cum tamen ex dictis pateat hoc esse falsum. Hæc solutio est summulistica, sed realiter et facilius potest solvi argumentum, quantum facit difficultatem in præsenti, distinguendo ultimum consequens ; quantum ad illud quod dicit donum connotative, transeat, nec id est magis absurdum, quam quod habeat esse, et sit Deus eodem quo habeat esse et est procedens ; quantum ad illud quod dicit directe donum, hoc est, quantum ad communicationem externam ipsius Spiritus sancti creaturis, nego consequentiam.

Argumentum sextum, sequeretur 17. quod Spiritus sanctus esset spiritus noster ex vi processionis, quia non potest esse donum ex vi processionis quin sit nostrum donum ; dicitur enim donum per ordinem ad nos quibus est donabilis, sed consequens est falsum, quia sic Filius posset vocari Filius noster, quia potest nobis dari. Ad hanc rationem, quæ est de modo loquendi, respondet Doctor, concedendo sequelam et negando minorem cum sua probatione, quia quandoquidem Filius non procedat ut datus, hoc est libere, sicut procedit Spiritus sanctus, propterea non dicit illud connotatum, quod consignificat *donum* sicut *Spiritus sanctus* ; unde quamvis Spiritus sanctus ex vi processionis possit dici aliquo modo noster, Filius tamen non potest sic vocari. Posset tamen alias responderi quod Filius posset vocari noster quatenus nobis datur, licet non

posset vocari donum nostrum ista speciali ratione, qua Spiritus sanctus vocatur donum nostrum.

Argumentum septimum et ultimum est, quod sequeretur quod Spiritus sanctus diceret relationem realem ad seipsum, quia si esset donum, posset donari a se, inter donantem autem et donatum est relatio realis. Respondeo, admittendo quod Spiritus sanctus donaret se, et quod a seipso haberet esse donum, quantum ad illud quod formaliter et directe significat *donum*, nego tamen sequelam ; neque enim inter donantem et donum necessario intervenit distinctio realis, sed inter donantem et illud cui donat aliquid.

3. His adde obiter ex dictis supra *num.* 6. et *sequentibus*, probando non dari in Deo respectum transcendentalem ad creaturas, optimum haberi argumentum ad probandum quod Filius non procedit formaliter ex cognitione creaturarum ; nam eatenus ex illa procederet, quatenus vel ipsa cognitio essentiæ diceret respectum transcendentalem ad creaturas, vel ipsa omnipotentia Dei, quæ in illo priori, quo antecedit Pater Filium, videtur intuitive a Patre, diceret talem respectum, et propterea sine creaturis videri non posset intuitive. Sed ibi ostensum est nihil identificatum dicere respectum transcendentalem ad creaturas, et præterea ostensum est *num.* 8. omnipotentiam posse intuitive videri non visis creaturis ; ergo illa ratio non sufficit ad probandum quod Filius procedat ex cognitione creaturarum.

...s non ...dit ex ...itione ...tura...m.

Cognitio creaturarum non præcedit productionem Filii.

Ex quo ulterius deduci potest quod Pater formaliter non videat creaturas ullas pro illo priori, quo antecedit Filium, et consequenter quod Filius non procedat ex cognitione creaturarum, quia non procedit formaliter nisi ex cognitione, quæ formaliter est in Patre pro illo priori quo antecedit Filium. Probatur prima sequela, quia eatenus deberet ista cognitio formaliter esse in Patre pro illo priori, quatenus non posset habere perfectissimam et intuitivam cognitionem omnipotentiæ formaliter nisi cognoscendo creaturas ; ergo cum hoc sit falsum, sequitur Patrem in illo priori non habere illam cognitionem formalem creaturarum.

Quod si etiam illa cognitio deberet in illo priori haberi, non propterea Filius ex illa procederet, quia mere per accidens, et materialiter se haberet ad illam productionem, quia quamvis non haberetur, adhuc esset sufficiens cognitio ad productionem Filii, nimirum illa quæ terminaretur ad essentiam præcise secundum se. Sed de hoc fusius suo loco in illa quæstione celebri : *an Filius producatur ex cognitione creaturarum possibilium.*

DISTINCTIO XIX.

(Textus Magistri Sententiarum)

De proprietatibus et conditionibus quodammodo essentialibus, et quodammodo personalibus Trinitatis, seu de æqualitate trium personarum.

A. Augus!.c. 1. Nunc postquam coæternitatem trium personarum pro modulo facultatis nostræ insinuavimus, jam de earumdem æqualitate aliquid eloqui superest. Fides enim catholica sicut coæternas, ita et coæquales tres personas asserit. Æqualis est enim in omnibus Patri Filius, et Patri et Filio Spiritus sanctus, quia, ut Augustinus *libro de Fide ad Petrum*, breviter aperiens, quomodo intelligatur æqualitas, docet : « Nullus horum alium aut præcedit æternitate aut excedit magnitudine aut superat potestate ; quia nec Filio nec Spiritu sancto, quantum ad naturæ divinæ unitatem pertinet, aut anterior aut major est Pater, nec Filius Spiritu sancto. Æternum quippe et sine initio est, quod Filius de Patris natura extitit ; et æternum ac sine initio est, quod Spiritus sanctus de natura Patris Filiique procedit. Ob hoc ergo tres unum recte credimus et dicimus Deum, quia una prorsus æternitas, una immensitas, una naturaliter est trium personarum divinitas. » Ecce breviter assignavit Augustinus, in quo trium personarum consistat æqualitas, scilicet quia alia aliam non excellit aut æternitate aut magnitudine aut potestate.

Quod æternitas et magnitudo et potentia in Deo unum est etsi videantur esse diversa.

Cumque enumerentur ista quasi diversa, in Deo tamen unum et idem sunt, scilicet essentia divina simplex et incommutabilis. Unde Augustinus *lib. 7. de Trinit.* « Non alio magnus, alio Deus est, sed eo magnus, quo Deus ; quia non est aliud illi est magnum esse, aliud Deum esse. Eadem quippe ejus magnitudo est, quæ virtus, et eadem essentia, quæ magnitudo. » Pater ergo et Filius simul una essentia et una magnitudo. Ita etiam et potentia Dei essentia divina est. Unde Augustinus 7. *lib. Confess.* « Voluntas et potentia Dei Deus ipse est. » Æternitas quoque Dei essentia divina est. Quod Augustinus ostendit super illum locum Psalmi : *In generatione et generationem anni tui* dicens : « Est generatio generationum, quæ non transit, collecta de omnibus generationibus, id est, sanctis. In illa erunt anni Dei, qui non transeunt, id est, æternitas Dei. Non enim sunt aliud anni Dei, aliud ipse, sed anni Dei æternitas Dei est. Æternitas vero ipsa Dei substantia est, nihil habens muta-

B. Aug. c Quod gnitudo Dei esse Quod tentia Deus

Aug. c

Psalm

Quod æ nitas Dei Supra de æter te d. 9.

bile. » Inconcusse igitur teneamus, quod unum et idem est, scilicet essentia divina, Dei æternitas, potentia, magnitudo, et tamen consuevit Scriptura hæc et his similia quasi distincta ponere. In his ergo verbis trium personarum æqualitatem breviter complexus est Augustinus. Quia alius alium nec æternitate nec magnitudine nec potentia superat. Quod autem æternitate aliqua trium personarum aliam non excedat, supra ostensum est, ubi coæternitas trium personarum insinuata est.

t. IX.

Hîc de magnitudine, quod aliqua personarum aliam non excedit.

C. Nunc igitur superest ostendere, quod magnitudine vel potentia alius alium non excedat; et prius de magnitudine videamus.

Quod non est major una persona quam alia, nec majus aliquid duæ quam una, nec tres quam duæ vel una.

D. Sciendum est ergo, quia Pater non est major Filio, nec Pater vel Filius major Spiritu sancto, nec majus aliquid duæ personæ simul sunt quam una, nec tres simul majus aliquid quam duæ, nec major est essentia in tribus quam in duabus, nec in duabus quam in una, quia tota est in singulis. Unde Joannes Damascenus ait: « Confitemur Deitatis naturam omnem perfecte esse in singula suarum hypostaseon, id est, personarum; omnem in Patre, omnem in Filio, omnem in Spiritu sancto. Ideoque perfectus Deus Pater, perfectus Deus Filius, perfectus Deus Spiritus sanctus. »

; 6. de ..c. ult. — asc. lib. orth. d. cap 6.

Quomodo dicitur Pater esse in Filio, et Filius in Patre, et Spiritus sanctus in utroque, et singulus in singulis?

E. Cap. 1.

Et inde est, quod Pater dicitur esse in Filio, et Filius in Patre, et Spiritus sanctus in utroque, et singulus in singulis. Unde Augustinus *libro de Fide ad Petrum*. « Propter unitatem naturalem totus Pater in Filio et Spiritu sancto est, totus quoque Spiritus sanctus in Patre et Filio est. Nullus horum extra quemlibet ipsorum est propter naturæ divinæ unitatem. » Ecce hîc aperit aliquatenus (non enim potest plene tantum ab homine reserari arcanum) ex qua intelligentia dicatur singula personarum tota esse in aliis. Unde etiam Hilarius ista interius perquirens *in lib.* 3. *de Trinitate*, ait: « Affert plerisque obscuritatem sermo Domini, cum dicit: *Ego in Patre, et Pater in me est*, nec immerito. Natura enim intelligentiæ humanæ rationem dicti hujus non capit, nec exemplum aliquod rebus divinis comparatio humana præstabit, sed quod inintelligibile est homini, Deo esse possibile est. Cognoscendum itaque atque intelligendum, est quid sit illud: *Ego in Patre, et Pater in me est*, si tamen comprehendere hoc ita ut est valebimus, ut quod natura rerum pati non posse æstimatur, id divinæ veritatis ratio consequatur. Patrem igitur in Filio, et Filium in Patre esse, plenitudo in utroque divinitatis perfecta est; quia plenitudo deitatis est in Filio. Quod in Patre est,

Hilarius in exordio lib. Joan. 14. B.

Paulo inferius.

Parum post medium lib. hoc et in Filio est ; quod in Ingenito est, hoc in Genito ; alter ab altero et uterque unum : is scilicet qui est, nihil habens quod non sit etiam in eo, a quo est, non duo unus, sed alius in alio, quia non aliud in utroque ; ut unum in fide nostra sint uterque, non unus ; nec eumdem utrumque, nec aliud confitemur, quia Deum ex Deo natum nec eumdem nativitas, nec aliud esse permittit. Eamdem igitur in utroque et virtutis similitudinem, et Deitatis plenitudinem confitemur, quia Veritas dicit : *Ego in Patre, et Pater in me est.* Omnia enim Filius accepit a Patre. Nam si partem ejusdem, qui genuit, accepit, neuter ergo perfectus est ; deest enim ei unde decessit, nec plenitudo in eo erit, qui ex portione constiterit. Neuter ergo perfectus est, si plenitudinem suam et qui genuit amittit, nec qui natus est consequitur. Fateamur ergo, quod Pater est in Filio et Filius in Patre, Deus in Deo, » ut idem Hilarius ait, 7. *lib. de Trinit.* « non per duplicem convenientium generum conjunctionem, nec per insitivam capacioris substantiæ naturam, sed per naturæ unitam similitudinem, per nativitatem viventis naturæ ex vivente natura, dum res non differt, dum naturam Dei non degenerat nativitas, dum non aliud aliquid ex Deo quam Deus nascitur, dum nihil in his novum est, nihil alienum, nihil separabile. » Ecce his verbis, prout humana permittit infirmitas, intelligi potest ex quo sensu Christus dixerit, se esse in Patre et Patrem in se. Ex eodem etiam sensu intelligitur Spiritus sanctus esse in utroque et singula personarum in singulis ; quia scilicet in singulis est eadem plenitudo divinitatis et unita similitudo naturæ ; quia non est major divina natura in aliqua harum personarum, sed unius et indifferentis naturæ sunt hæ tres personæ. Ideoque altera in altera esse dicitur, ut prædictum est. Unde Ambrosius prædictorum verborum sententiam nobis aperiens, super *Epist. 2. ad Corinth.* 5. ait : « Per hoc intelligitur Pater esse in Filio et Filius in Patre, quia una est eorum substantia. Ibi enim est unitas, ubi nulla est diversitas. » Ecce tribus illustrium virorum testimoniis, scilicet, Augustini, Hilarii atque Ambrosii in idem concurrentibus revelatione Spiritus sancti in eis loquentis, pie credere volentibus ostenditur (tamen quasi *per speculum et in ænigmate*) qualiter accipiendum sit, cum dicitur Pater in Filio esse vel Filius in Patre vel Spiritus sanctus in utroque.

Joan. 14. B

Hæc verba diligenter attende non longe a fine libri.

Ambro tom. 4. planati ad. 5. c ad Cor ca fin. comm. c. ubi planati Deus e Chris et c 1. Cor.

Ad id quod cœperat redit, scilicet ut ostendat quod magnitudine alius alium non superat.

F. Sed jam nunc ad propositum redeamus cœptoque insistamus ostendentes, quod magnitudine nulla trium personarum aliam superat, quia nulla major aliis, nec majus aliquid sunt duæ quam una, nec tres quam duæ, nec major Deus quam singuli horum ; quia singulus illorum perfectus est, nec est quo crescat illa perfectio.

Quod nulla personarum pars est in Trinitate.

Nec est aliqua trium personarum pars Dei vel divinæ essentiæ, quia singula harum verus et plenus Deus est, et tota et plena divina essentia est ; et ideo nulla istarum in Trinitate pars est. Unde Augustinus *lib.* 2. contra Maximinum hæreticum sic ait : « Putas, Deum Patrem cum Filio et Spiritu sancto unum Deum esse non posse ; times enim, ne Pater sit pars unius Dei, qui constet ex tribus. Noli hoc timere, nulla enim fit partium in Deitatis unitate divisio. Unus est Deus Pater et Filius et Spiritus sanctus, id est, ipsa Trinitas Unus est Deus. Ergo, inquis, Deus Pater est pars Dei ; absit. Tres enim personæ sunt, Pater et Filius et Spiritus sanctus, et hi tres, quia unius substantiæ sunt, unum sunt et summe unum sunt, ubi nulla naturarum, nulla est diversitas voluntatum. Si enim *natura* unum essent, et *consensione* non essent, non *summe* unum essent ; si vero *natura* dispares essent, unum non essent. Hi ergo tres, quia unum sunt propter ineffabilem conjunctionem Deitatis, qua ineffabiliter copulantur, unus Deus est. Pars ergo Trinitatis esse non potest quicumque unus in tribus. In Trinitate igitur, quæ Deus est, et Pater Deus est, et Filius Deus est, et Spiritus sanctus Deus est, et simul hi tres unus Deus ; nec hujus Trinitatis tertia pars est unus, nec majus aliquid duo quam unus est ibi, nec majus aliquid sunt omnes quam singuli, quia spiritalis, non corporalis est magnitudo. *Qui potest capere, capiat* ; qui autem non potest, credat et oret, ut quod credit intelligat. Verum est enim quod dicitur per Prophetam : *Nisi credideritis, non intelligetis.* » His verbis aperte ostendit indifferentem magnitudinem trium personarum. Item in eodem : « Tu nempe dixisti, unum Deum non ex partibus esse compositum ; et hoc de Patre tantum vis intelligi. Ille, inquis, virtus est ingenita, simplex. Et tamen in hac simplici virtute multa videris commemorare, cum dicis : Deus Deum genuit, bonus bonum genuit, sapiens sapientem, clemens clementem, potens potentem. Numquid ergo bonitas et sapientia et clementia et potentia partes sunt unius virtutis, quam simplicem esse dixisti ? Si dixeris, partes sunt ; simplex ergo virtus ex partibus constat. Et simplex ista virtus, te definiente, unus est Deus ; ergo Deum ex partibus compositum esse dicis. Non dico, inquis, non sunt ergo partes. Si ergo in una persona Patris et illa invenis quæ plura videntur, et partes non invenis, quia una virtus simplex est, quanto magis Pater et Filius et Spiritus sanctus, et propter individuam Deitatem unus Deus est, et propter uniuscujusque proprietatem tres personæ sunt, et propter singulorum perfectionem partes unius Dei non sunt ? Virtus est Pater, virtus est Filius, virtus est Spiritus sanctus. Hoc verum dicis ; sed quod virtutem de virtute genitam, et virtutem de virtute procedentem non vis eamdem habere naturam, hoc falsum dicis, hoc contra fidem rectam et catholicam dicis. » His verbis

Argumentum Aug. contra hæreticum, quo ostendit Patrem et Filium et Spiritum sanctum non esse partes in Trinitate.

aperte docetur, quod tres illæ personæ non sunt partes Dei vel divinæ essentiæ, nullaque illarum Trinitatis pars dicenda est, nec una major aliis.

Cum dicimus, tres personas esse unam essentiam, nec ut genus de speciebus, nec ut speciem de individuis prædicamus, quia non est essentia genus et persona species, vel essentia species et personæ individua.

H.

Prius probat quod non illud dicitur ut genus de speciebus.

Hîc adjiciendum est, quod tanta est æqualitas trium personarum atque indifferens magnitudo, quod cum dicamus, tres personas unam esse essentiam vel substantiam, neque ut genus de speciebus, neque ut speciem de individuis prædicamus. Non enim essentia divina genus est et tres personæ species, vel essentia divina species et tres per-

Aug. cap. 6.

sonæ individua. Quod Augustinus rationibus probabilibus atque irrefragabilibus aperte demonstrat *lib. 7. de Trinitate*, ita dicens : « Si essentia genus est, species autem persona, ut nonnulli sentiunt, oportet appellari tres substantias, ut appellantur tres personæ, sicut cum sit animal genus et equus species, appellantur tres equi, idemque tria animalia. Non enim species ibi pluraliter dicitur et genus singulariter, ut si diceretur, tres equi sunt unum animal ; sed sicut tres equi speciali nomine, ita tria animalia generali nomine dicuntur. » Cum ergo tres personas unam fateamur esse essentiam, non tres essentias, cum tres equi tria animalia dicantur, non unum ; patet nomine *essentiæ* non significari genus nec nomine *personæ* speciem.

Hîc probat, quod non dicitur ut species de individuis.

I

Aug. cap. 6.

« Si vero dicunt, nomine *personæ* non speciem significari, sed aliquid singulare atque individuum, et nomine *essentiæ* speciem intelligi, ut persona non dicatur sicut *homo*, sed quomodo dicitur *hic homo*, velut Abraham, Isaac et Jacob vel quis alius, qui etiam digito præsens demonstrari possit ; sic quoque illos eadem ratio confutabit. Sicut enim dicuntur Abraham, Isaac et Jacob tria individua, ita tres homines et tria animalia. Cur ergo Pater et Filius et Spiritus sanctus, si secundum genus et speciem et individuum ista disserimus, non ita dicuntur tres essentiæ, ut tres personæ. »

Alio modo probat idem.

Aug. cap.

Alio quoque modo idem probat Augustinus, scilicet quod essentia divina non est genus, nec personæ species, vel essentia non est species, nec personæ individua. « Una, inquit, essentia non habet species, sicut unum animal non habet species unius essentiæ. Pater ergo et Filius et Spiritus sanctus non sunt tres species unius essentiæ ; divina ergo essentia genus non est. Sed nec species est essentia divina et personæ individua, sicut homo species est, individua autem Abraham, Isaac et Jacob. Si enim essentia species est, ut homo, sicut unus homo non dicitur esse Abraham, Isaac et Jacob, ita non dicetur una

essentia esse tres personæ. Non itaque secundum genus et species ista dicimus. »

Quod nec secundum materialem causam dicuntur tres personæ una essentia.

Notandum etiam quod essentia divina non est materia trium personarum, ut Augustinus *in eodem libro* docet, « tanquam secundum communem eamdemque materiam tres personæ dicantur esse una essentia, sicut ex eodem auro si fierent tres statuæ, diceremus tres statuas unum aurum. Non autem sic Trinitatem, id est, tres personas, dicimus unam essentiam et unum Deum, tanquam ex una materia tria quædam subsistant. In statuis enim æqualibus plus auri est tres simul quam singulæ, et minus auri est una quam duæ. In illa vero essentia Trinitatis nullo modo ita est. » Non ergo secundum materialem causam tres personas unam dicimus esse essentiam, sicut tres statuæ dicuntur unum aurum.

Nec ita dicuntur tres personæ una essentia, ut tres homines una natura vel unius naturæ.

His quoque addendum est, quod tres personas non ita dicimus esse unam essentiam, ut Augustinus *in eodem* ait, vel unius essentiæ, « sicut dicimus, aliquos tres homines ejusdem sexus et ejusdem temperationis corporis, ejusdemque animi unam esse naturam vel unius naturæ. Nam in his rebus non tantum est unus homo, quantum tres homines simul, et plus aliquid sunt homines duo quam unus homo, sicut et in statuis esse diximus ; at in Deo non est ita. Non enim major essentia est Pater et Filius simul quam solus Pater vel solus Filius, sed tres simul illæ personæ æquales sunt singulis. » Ex præmissis patet, quod tres personæ dicuntur divina essentia nec secundum materialem causam, ut tres statuæ unum aurum, nec secundum complexionis similitudinem, ut tres homines unius naturæ, nec ut genus prædicatur de speciebus, vel ut species de individuis, id est, continens de contentis, majus de minoribus.

Quæ videntur adversari prædictis.

His autem videntur adversari N.
quæ quidam sacræ Scripturæ tracta- Damasc. lib. 5. de orthod.
tores catholici in suis scriptis tradi- Fide, c. 6. in princ. capit.
derunt, in quibus significari videtur, quod essentia divina sit quoddam commune et universale, velut species ; tres vero personæ sint tria particularia, tria individua numero differentia. Unde Joannes Damascenus, inter Doctores Græcorum maximus, in libro quem de Trinitate scripsit, quem et papa Eugenius transferri fecit, ait : « Communia et universalia prædicantur de subjectis sibiipsis particularibus. Commune ergo *substantia* est, particulare vero *hypostasis*, id est, persona. Particulare autem dicitur, non quod partem naturæ habet, sed particulare numero, ut atomus, id est, individuum. Numero enim et non natura differre dicuntur hypostases. » Item in eodem : « Substantia significat communem et circumplectivam spe- Lib. 3. c. 4.

ciem *homoideon*, id est, similium specie *hypostaseon*, id est, personarum, ut puta Deus, homo ; hypostasis autem individuum demonstrat, id est, Patrem, Filium et Spiritum sanctum, Petrum, Paulum et hujusmodi. » Ecce aperte dicit, *substantiam* esse universale, *hypostasim* vero particulare, et quod Deus est species, ut homo, et quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt individua, sicut Petrus et Paulus, eo quod numero differunt ; quæ præmissæ sententiæ Augustini penitus contradicere videntur. Quid ergo dicemus ad hæc ? Hoc utique dicere possumus atque debemus, quod ea quæ Augustinus tradidit superius, sine omni hæsitatione tenenda sunt.

Verba Aug. tenenda dicit littera B.

Quod sane possunt intelligi, quæ Joannes dicit, et quomodo, ostendit.

O. Hæc autem quæ hîc dicuntur, licet in sermonis superficie aliquid a fide alienum resonare videantur, sane tamen intelligi queunt piumque lectorem atque intellectorem plurimum efflagitant. In quorum explanatione mallem silens alios audire, quam loquendo malevolis detrahendi occasionem præstare. Videtur tamen mihi ita posse accipi. Cum ait : *substantia* est commune, et *hypostasis* est particulare ; non ita hæc accipit, cum de Deo dicantur, ut accipiuntur in Philosophica disciplina, sed per similitudinem eorum quæ a Philosophis dicuntur, locutus est ; ut sicut ibi *commune* vel *universale* dicitur, quod prædicatur de pluribus, *particulare* vero vel *individuum* quod de uno solo ; ita hîc essentia divina dicta est *universale*, quia de omnibus personis simul et de singulis separatim dicitur, *particulare* vero singula quælibet personarum, quia nec de aliis communiter nec de aliqua aliarum singulariter prædicatur. Propter similitudinem ergo prædicationis substantiam Dei dixit *universale*, et personas *particularia* vel individua. Propter hoc idem etiam eamdem divinam essentiam dixit esse « speciem communem et circumplectivam similium specie personarum, » quia sicut hæc species *homo* de suis prædicatur individuis, velut de Petro, Paulo et aliis, nec isti specie differunt, sed conveniunt, ita *Deus* de tribus prædicatur personis, quæ in Divinitate non differunt, sed per omnia conveniunt. Hanc ergo similitudinem inter res sempiternas et res temporales perpendens Joannes universalitatis et particularitatis nomina, quæ rebus temporalibus proprie conveniunt, ad res æternas transtulit, Augustinus vero, majorem videns dissimilitudinem quam similitudinem inter res prædictas, ab excellentia Trinitatis prædicta nomina removit.

Ex quo intelligitur dixerit quod substantia Dei sit species vel universale, et personæ individua.

Utrum tres personæ differant numero, quæ proprietatibus distinctæ sunt.

Quod autem Joannes dicit, hypostases differre numero, non natura, in eo quod non differre natura ait, verissime et sine scrupulo loquitur ; quod vero dicit differre numero, cavendum est, quomodo intelligatur ; diversis enim modis dicuntur aliqua differre numero.

Quibus modis dicatur differre numero,

et secundum quem modum possit convenire personis?

Dicuntur enim aliqua differre numero, quando ita differunt, ut hoc non sit illud nec aliquid, quod illud est vel in ipso est; qualiter differunt Socrates et Plato et hujusmodi, quæ apud Philosophos dicuntur individua vel particularia; juxta quem modum non possunt dici tres personæ differre numero. Dicuntur quoque differre numero quæ in enumeratione sive computatione non sibi adjunguntur, sed a se invicem discernuntur, ut cum de aliquibus rebus loquentes dicimus *una*, *duæ*, *tres*; et secundum hunc modum forte dixit Joannes *hypostases*, id est, personas, differre numero. Possumus enim dicere: Pater est unus, et Pater et Filius sunt duo, et Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt tres; et item: hæc persona est una, et hæc et illa sunt duæ, et hæc et illa et alia sunt tres. Convenientius tamen tres illæ personæ proprietatibus tantum distingui dicuntur, de quarum distinctione secundum proprietates in sequenti tractabitur. Nunc vero ad inceptum redeamus, quæ dicta sunt repetentes, ut sæpius versando familiarius innotescant.

Quod una persona non est major alia, nec tres simul quam una, et hoc ratione ostendit catholica.

Sciendum est ergo, « tantam æqualitatem esse in Trinitate, ut ait Augustinus 8. *lib. de Trinit.* ut non solum Pater non sit major quam Filius, sed nec Pater et Filius simul majus aliquid sint quam Spiritus sanctus, aut quælibet persona minus aliquid sit quam ipsa Trinitas. » Quod autem ita sit, aliquo modo, si fieri potest, demonstrandum est. « Quantum ergo ipse Creator adjuvat attendamus, inquit Augustinus in eodem, quomodo in hac Trinitate duæ vel tres personæ non sint majus aliquid quam una earum. » Cap. 1.

Ratione utitur subtilissima ad ostendendum quod ita sit.

« Quod ibi magnum dicitur, aliunde magnum non est quam eo, quo vere est; quia ibi magnitudo ipsa veritas est et veritas essentia; non ergo ibi majus est quod verius non est. Non autem verius est Pater et Filius simul quam Pater solus vel Filius. Non est ergo majus aliquid uterque simul quam singulus eorum. Et quia æque vere est etiam Spiritus sanctus, ideo Pater et Filius simul non sunt aliquid majus quam ipse, quia nec verius sunt. Item in essentia veritatis hoc est *verum esse*, quod est *esse*, et hoc est *esse*, quod est *magnum esse*; hoc est ergo *magnum esse* quod *verum esse*. Quod igitur ibi æque verum est, et æque magnum est. Quod ergo ibi plus veritatis non habet, non habet plus magnitudinis. Plus autem veritatis non habet quod verius non est. Non est autem verius una persona quam alia, vel duæ quam una, vel tres simul quam singula. Non ergo plus veritatis habet una quam alia, vel duæ quam una, vel tres simul quam singula. Sic ergo et ipsa Trinitas non est majus aliquid quam unaquæque ibi persona, sed tam magnum quam singula.

S. Aug. lib. et c. eisdem. T.

Non enim ibi major est quæ verior non est, ubi ipsa veritas est magnitudo. » Ecce modo convenienti et ratione catholica ostensum est, quomodo indifferens sit magnitudo trium personarum, quia nec una major est alia, nec duæ majus aliquid quam una nec tres simul majus aliquid quam singula.

Quod Deus non est dicendus triplex, sed trinus.

T. Cap. 7. Cap. 8. ejusdem. Præterea cum Deus dicatur trinus, non tamen debet dici triplex. Ibi enim non est triplicitas, ubi summa est unitas et indifferens æqualitas. Unde Augustinus *lib.* 6. *de Trinit.* ait : « Non, quoniam Deus Trinitas est, ideo triplex putandus est : alioquin minor esset Pater solus, vel Filius solus, quam simul Pater et Filius. Cum itaque tantus est Pater solus vel solus Filius, vel solus Spiritus sanctus, quantus est simul Pater et Filius et Spiritus sanctus, nullo modo triplex dicendus est Deus. Non enim Pater cum Filio et Spiritu sancto major Deus est quam singuli eorum, quia non est quo crescat illa perfectio. Perfectus autem est et Pater et Filius et Spiritus sanctus, et perfectus dicitur Deus singulus eorum. Et ideo Trinitas potius quam triplex dici debet. »

Quod non est ita in rebus corporeis, ut in Trinitate.

V. Aug c. 10. lib ejusd. « In rebus corporeis non tantum est una, quantum tres simul, et plus sunt duæ quam una res ; in Trinitate vero summa tantum est una persona, quantum tres simul, et tantum sunt duæ, quantum una, et in se infinitæ sunt, » quia *non est finis magnitudinis* earum. Psal. 144 Ac per hoc aperitur quod supra diximus, scilicet, quomodo et singula sunt in singulis, et omnia in singulis, et singula in omnibus, et omnia in omnibus, et unum in omnibus est, et unum omnia. Ecce jam ostendimus sufficienter, qualiter in Trinitate aliqua persona aliam non superet magnitudine.

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO I.

Utrum personæ sint æquales secundum magnitudinem ?

Alensis. 1. *part. quæst.* 47. *m.* 1. D. Bonavent. *hîc art.* 1. *quæst.* 1. 2. et 3. Richard. *art.* 1. *quæst.* 2. et 3. D. Thom. 1. *p. quæst.* 42. *art.* 1. et 4. Henr. *quodl.* 5. *q.* 1. Suarez. 1. *p. tract.* 3. *lib.* 4. *cap.* 10. *et melius c.* 15. Scotus *etiam infr. dist.* 31. *et quodl.* 6. *art.* 2. *Vide eum* 8. *Metaph. quæst.* 1. Durand. *hîc.* Mayron. 1. *d.* 29. *q.* 1.

1. Mag. B. C. Arg. C. de quantitate. Circa istam distinctionem decimam nonam, quæro duo : Primo, utrum personæ sint æquales, secundum magnitudinem. Quod non, quia in Prædicamentis dicitur, quod Quantitati proprium est secundum eam quod aliquid æquale vel inæquale dicatur ; quantitas non est in Deo secundum Augustinum 5. de Trinit. c. 1. *Deus est magnus sine quantitate et bonus sine qualitate*, ergo, etc.

Arg. Item, nihil est ponendum in Deo quod dicit imperfectionem ; æqualitas est hujusmodi. Probatio, quia repugnat perfectioni in creaturis, quod patet per Augustinum 83. q. q. 41. *Si omnia*, inquit, *essent æqua-*

lia non essent omnia, igitur perfectio universi non potest stare cum æqualitate ; æqualitas igitur non est in omnibus melior suo opposito, igitur non erit perfectio simpliciter, igitur non erit in Deo tanquam essentiale vel commune tribus.

. 3. Tertio sic, perfecta æqualitas est mutua, hîc non est mutua secundum Augustinum 6. de Trinit. cap. ult. *Imago si perfecta est æquatur ei cujus est imago, non illud suæ imagini.*

oppo- ta. Oppositum in Symbolo Athanasii : *personæ coæternæ sibi sunt et coæquales ;* et Magister in littera probat hoc specialiter per Augustinum *de fide ad Petrum cap.* 2.

SCHOLIUM.

Docet primo ex Aristotele relationes tres *scilicet idem, æquale et simile*, fundari super *unum* proxime, remote vero super substantiam, qualitatem et quantitatem. Secundo, triplicem hanc relationem generaliter sumptam competere omni enti. Tertio ait, sicut nullum ens in genere dicitur de Deo, ita nec passio entis in genere, sed sicut ens dicitur de eo, ita et passio entis convertibilis, et passionum disjunctarum, nobilior. Quarto, ait in personis divinis esse perfectam æqualitatem quantitatis, non molis, (quia sic est quasi passio entis in genere) sed virtutis, quia hoc modo est extra genus. Ratio hujus est, quia hîc est fundamentum remotum æqualitatis, perfectissime, quia magnitudo infinita et fundamentum proximum, perfectissime, scilicet unitas summa, quia in aliis æqualibus magnitudo numeratur; hîc autem manet sine sui divisione omnino una et cum sufficienti distinctione extremorum ad relationem realem. Quærit de differentia æqualitatis ab identitate et similitudine in Deo, et solvetur dist. 31. ubi agetur an ista æqualitas sit relatio realis.

2. Hîc primo videndum est de æqualitate proprie sumpta. Secundo de ipsa generaliter sumpta ; et tertio, qualis est æqualitas in proposito ; et quarto ostendendum est, quod hoc modo in divinis personis sit vere et perfecte æqualitas.

De primo, (a) Philosophus 5. *Metaph. cap. de Relatione*, distinguit tres relationes fundatas super *unum*, scilicet *idem, simile et æquale*. Et loquendo de istis stricte et proprie appropriantur diversis generibus, ut identitas Substantiæ, æqualitas Quantitati, et similitudo Qualitati, et ita forte possent aliæ relationes propriæ fundari super res aliorum generum, sicut proportionalitas super Relationem sive similitudinem duarum proportionum ; et hoc videtur Avicenna dicere saltem de his tribus relationibus communibus, quas expresse ponit Philosophus. Dico tamen quod fundamentum remotum istarum relationum est res illius generis, puta æqualitatis fundamentum est res de genere Quantitatis, similitudinis est res de genere Qualitatis, identitatis est res de genere Substantiæ. Proximum tamen fundamentum vel ratio proxima fundandi est unitas talis rei, quia super rem talis generis, ut diversa est, fundantur relationes disparatæ et non communes.

Text. 20. Tres relationes fundatæ super unum, idem simile, æquale, prima substantia, secunda qualitati, tertia quantitati competit ratio fundandi omnium trium unitas.

De secundo dico, quod quodcumque ens est in se quid et habet in se aliquem gradum determinatum in entibus, et est forma vel habens formam. Et secundum hoc sicut potest tripliciter considerari quodcumque ens, ita etiam super ipsum potest fundari triplex relatio communiter sumpta, quia identitas super quodcumque ens inquantum est *quid*, et æqualitas, vel inæqualitas super quodcumque ens, inquantum habet

3. Omne ens fundat tripli enistam relationem.

magnitudinem aliquam perfectionis, quæ dicitur quantitas virtutis, de qua dicit Augustinus 6. *de Trinit. cap.* 7. quod in his : *Quæ non magna mole sunt, idem est melius esse quod majus esse.* Similitudo autem vel dissimilitudo potest fundari super quodcumque ens inquantum est *quale*, et qualitas quædam. De hoc modo Qualitatis loquitur Philoso-
Text. 19 phus 5. *Metaph. cap.* de Qualitate, *quod unus modus Qualitatis est differentia substantiæ,* id est, differentia essentialis ; et hoc modo, individua ejusdem speciei sunt essentialiter similia, inquantum habent eamdem differentiam specificam, quæ est ut qualitas essentialis ipsorum. Et hoc modo communiter et non stricte accipiendo istas relationes communes dicit Philosophus 10.
Text. 12. *Metaph.* quod *Omne ens omni enti comparatum, est idem vel diversum,* ita quod omne ens omni enti comparatum est æquale vel inæquale. Sicut igitur fundamentum identitatis, æqualitatis et similitudinis hoc modo communiter sumptum, est ens in communi comparatum ad quodcumque ens in communi, ita et illæ relationes sunt transcendentes licet non convertibiles, cum disjunctione tamen dividentes ens, sicut dividitur in necessarium et possibile.

4. De hoc sup. d. 8. q. 3. De tertio dico quod sicut nullum genus nec aliquid alicujus generis dicitur de Deo formaliter, ita nec passio alicujus generis, et per consequens nec aliqua relationum communium, secundum quod stricte sumuntur, ut scilicet sunt passiones generum determinatorum. Sed quia ens dicitur formaliter de Deo, et quæcumque passio convertibilis cum ente, et passionum non convertibilium, sed disjunctarum semper extremum nobilius ; ideo hoc modo illud extremum dicetur de Deo, quod vel dicit nobilitatem vel non repugnat nobilitati, sed reliquum repugnat.

De quarto (dimittendo nunc de identitate et similitudine, de quibus nunc non est quæstio) dico de æqualitate, quod ipsa est perfecte in personis divinis, et licet æqualitas aliquorum entium causatorum, posset sumi secundum quantitatem continuam sive discretam, et secundum continuam vel permanentem vel successivam ; ac per hoc posset quæri utrum in personis divinis esset æqualitas secundum numerum, si ibi esset perfectus numerus ; et an ibi esset perfecta æqualitas secundum durationem vel secundum æternitatem, quæ correspondet quantitati successive in creaturis. Primum tamen non pertinet ad distinctionem istam, sed ad *dist.* 24. nec de hoc tangit hîc aliquid Magister, quia non ponit ibi numerum positive, sed forte in illa distinctione tangetur. De quibu[s] infr. d. 31. De æqual[i]tate secu[n]dum dur[a]tionem, quo[dl]. 6. Infr. d. 2[4]. de nume[ro] in divini[s].

De secundo aliqualiter tangit Magister, et adducit Augustinum *de fide ad Petrum,* et probatum est *dist.* 9. De tertio est quæstio, scilicet de æqualitate secundum magnitudinem, et quod ista sit perfecta in divinis, probatur tum ex fundamento remoto, scilicet magnitudine ; tum ex ratione proxima fundamenti, scilicet unitate. Primum patet ex hoc, quod magnitudo virtutis non est perfecta nisi sit infinita, quia non repugnat sibi infinitas, et nihil est perfectum cui non repugnat infinitas nisi sit infinitum ; omnis autem alia 5. Cap. 2

magnitudo virtutis finita est, sola ista est infinita, sicut patuit *dist.* 2. De secundo probatur propositum, quia in omnibus aliis æqualibus est diminuta unitas magnitudinis, secundum quam æquales dicuntur, quia illa magnitudo numeratur in ipsis æqualibus; hîc autem est perfecta unitas magnitudinis, et tamen est cum hoc distinctio sufficiens relativorum, quæ requiritur ad relationem realem.

quæst. 1.

Sed hîc est unum dubium, quia cum magnitudo transeat in essentiam, non videtur quod relatio fundata super magnitudinem, sit alia a relatione fundata super essentiam, ut est *quid;* et ita non videtur differre æqualitas ab identitate, aut si æqualitas et similitudo possent attendi in illis, quæ videntur quasi passiones essentiæ, non attenduntur in eis nisi inquantum habent magnitudinem virtutis. Ista autem magnitudo non est aliud attributum a perfectione tali, quia dicit modum intrinsecum illius, sicut sæpe supra dictum est; ergo si similitudo sit secundum talem proprietatem, æqualitas secundum magnitudinem illius proprietatis, non differret a similitudine secundum istam proprietatem. Et ita videtur quod æqualitas secundum quod æqualitas, non sit hîc ponenda, quia neque ut distincta ab identitate, loquendo de æqualitate infinitæ essentiæ, neque ut distincta a similitudine, loquendo de æqualitate, quæ est in magnitudine perfectionum attributalium.

st. 8. q. 3. et 4.

Vide in Quodlib. q. 6.

Est etiam aliud dubium, quia videntur ponendæ æqualitates personarum infinitæ, si possent esse infinitæ perfectiones attributales; quælibet enim habet magnitudinem suam tanquam modum intrinsecum sui secundum suam rationem propriam, ergo quot sunt perfectiones attributales, tot magnitudines erunt et æqualitates. Ad ista quære responsiones *dist.* 31.

et in quodl. q. 5. et 6.

6.

Ad argumenta principalia. Ad primum dico, quod non est ibi quantitas molis, sed virtutis; et si nomen *quantitatis* (b) appropriatur ad magnitudinem molis, magnitudo autem non appropriatur ad magnitudinem molis; tunc potest proprie concedi, quod est magnitudo ibi sine quantitate, et ita magnitudo vere est fundamentum æqualitatis transcendentis, quia hoc modo omne ens est magnum vel parvum, æquale vel inæquale, licet magnitudo ista non sit fundamentum æqualitatis, prout est passio quantitatis, quæ est genus.

Ad arg.

Sed contra istud arguitur, quia non videtur verum quod aliquid possit dici de Deo, nisi illud quod est de intellectu illius dicatur de eo; ergo cum de intellectu magnitudinis sit quantitas, magnitudo non potest concedi in Deo, et negari ibi quantitas.

Impugn. responsio.

Item quærenti, quantus est Deus? bene respondetur quod est immensus; si autem non esset ibi quantitas, quæstio nulla esset.

Item passio communis toti generi non convenit alicui per differentiam specificam, æqualitas est passio communis toti generi Quantitatis; ergo non convenit alicui per aliquam differentiam specificam de genere Quantitatis, et ita non posset poni in Deo aliqua differentia de genere Quantitatis negando ibi genus Quan-

titatis, et quod per talem differentiam sit ibi æqualitas.

7\. Respons. Text. 18. Ad primum respondet (c), quod *magnitudo* est æquivocum secundum quod est species Quantitatis, distincta contra multitudinem, 5. Text. 18. Text 20. quæst. 3. *Metaph.* et secundum quod opponitur parvitati, et ejus concretum quod est *magnum*, opponitur *parvo*. Ista distinctio (d) satis habetur a Philosopho 5. *Metaph.* et 10. in simili de longo et brevi, multo et pauco, multo et uno. Primo modo non transfertur *magnitudo* ad Deum nec differentia ejus, ut aliquid ejus, sicut patet *ex dist.* 8. quia tunc transferretur genus, quod includitur in eo; nec etiam secundo modo, ut *magnum* proprie sumitur et dicit passionem quantitatis, quia etiam propria passio non est sine suo proprio subjecto. Sed alio modo *magnitudo* est passio entis divisa contra *parvum*, et sic omni ente est alterum extremum. Hoc patet per Philosophum. Text. 18. 5. *Metaph. cap.* de Quanto : *Sunt autem et magnum et parvum, et majus et minus et secundum se et ad invicem dicta* quanti *passiones secundum se, transferuntur etiam et ad alia hæc nomina*, quasi diceret, proprie sumpta dicunt passiones proprias Quantitatis, communiter sumpta dicunt passiones communes entis.

Ad aliud, quantus est Deus, neganda est quæstio esse rationabilis si negetur in Deo quantitas; si autem concedatur, quæstio erit rationabilis, sed tunc concedenda est esse quantitas virtutis, non molis. Tertia ratio non concludit, nisi quod æqualitas ut est passio generis Quantitatis, non convenit Deo per aliquam differentiam generis Quantitatis, nec transfertur ad divina; et concedo quod nulla differentia de genere Quantitatis convenit Deo, nec aliqua passio illius generis convenit Deo, sed passio transcendens.

Ad secundum principale dico, 8. quod perfectionem simpliciter, id Arg. 2. est, quæ formaliter posset esse infinita, non dicit nisi aliquid quod potest esse essentiale in divinis et ad se; et tale aliquo modo præintelligitur relationibus originis, cujusmodi sunt sapientia, bonitas, etc. æqualitas autem non præintelligitur relationibus originis, nec potest esse ad se. Pater enim non est æqualis sibi, Æqualitas in eadem natura dicit perfectionem, alias natura non esset perfecte in utroque relato. sed Filio, et ideo æqualitas hoc modo non dicit perfectionem simpliciter; dicit tamen perfectionem, quæ in omni natura, (comparando ad aliquid ejusdem naturæ,) melior est suo opposito, quia oppositum ejus de necessitate dicit imperfectionem. Non enim est inæqualitas in eadem natura, nisi alterum individuum imperfecte habeat illam naturam. Ex quo igitur relatio potest esse inter supposita, in ista natura imperfectionis esset inæqualitas in eis, quia in altero poneret perfectionem diminutam; æqualitas autem non est ibi imperfectionis, imo magis præexigit perfectionem simpliciter, quia præexigit naturam perfectam et perfecte in utroque relato. Et hoc est quod dicit Augustinus libro de quantitate animæ, loquens ad discipulum : *æqualitatem* (inquit) *inæqualitati jure præponis, nec quemquam æstimo humano sensu præditum cui non illud videatur.* Hoc utique verum est, comparando aliqua in eadem natura, et simplici-

ter quibus compossibilis est æqualitas magis possunt esse perfecta, quam illa quibus æqualitas non est compossibilis, quia illorum aliquod necessario est imperfectum.

Tunc cum probas de perfectione creaturæ, respondeo, quod aliqua sunt necessaria ad perfectionem creaturarum, quæ tamen non dicunt perfectionem simpliciter. Et hoc est quia creaturæ de se imperfectæ sunt, et sine illis non possunt habere perfectam perfectionem, quanta et qualis est eis possibilis ; et ideo illa aliqualiter supplent imperfectionem creaturarum, sicut dictum est supra *dist.* 7. ubi negatum est quod differentia specifica alicujus sit perfectio simpliciter. Ita dico, quod perfectio limitata non potest esse tanta in una natura limitata, sicut potest esse in pluribus naturis ordinatis ; et ideo ibi ordo naturæ, hoc est, perfectionis inæqualis, necessarius est ad maximam perfectionem eis compossibilem ; non autem est simpliciter necessarius ad perfectionem maximam, quia illa potest esse in natura perfectissima illimitata sine ordine perfectionis inæqualis.

[Margin: de tertia via. Differentia specifica non est perfectio simpliciter.]

[Margin: 2. Met. finem.]

Et si arguas, quod ordo est perfectionis, et ordo videtur requirere inæqualitatem ? Respondeo, dico quod ordo originis stat cum perfectione, ordo autem inæqualitatis non stat cum perfectione. Non igitur omnis ordo est perfectionis, sed aliquis stat cum perfectione in eadem natura et aliquis non.

9. Ad tertium dico, quod aliquando super aliquam relationem communem fundantur relationes oppositæ disquiparantiæ, sicut si dicatur *assimilans, et assimilatum*. Ista dicunt relationem activi ad passivum, fundatam super hanc relationem communem, quæ est *similitudo ;* assimilans enim est causans similitudinem, sicut dealbans est causans albedinem ; et assimilatum est causatum secundum similitudinem, sicut dealbatum est causatum secundum albedinem. Est igitur hîc relatio activi et passivi in assimilante et assimilato, sicut videtur in dealbante et dealbato ; sed in dealbante, illud in quo fundatur relatio activi, est absolutum ; in hoc autem, scilicet in assimilante, illud in quo fundatur relatio activi, est relatio æquiparantiæ. Et tale nomen, quod importat duas relationes tales, unam communem et aliam disquiparantiæ, quantum ad illam communem relationem mutuitatem habet ad correlativum illius relationis, non autem mutuitatem habet ad correlativum, secundum relationem disquiparantiæ. Ita etiam hîc *coæquari* importat relationem coæquati ad coæquans, et illa æqualitas mutua est ; Filius enim qui coæquatur Patri est æqualis Patri, et e converso. Sed alia relatio per modum passivi, scilicet accipere æqualitatem ab alio, illa non est mutua, sed competit præcise Filio, et relatio opposita disquiparantiæ, scilicet *coæquare*, convenit Patri, id est, dare æqualitatem Filio. Est igitur imago æqualis, et e converso, sed sola imago coæquatur, intelligendo duas relationes prædictas.

[Margin: Ad 3.]

[Margin: Nomen significans relationem communem et disquiparantiæ secundum primam tantum est mutua hujusmodi est coæquari, similari, et c.]

COMMENTARIUS.

(a) *De primo, Phylosophus*, etc. Sunt aliqua notanda. Primo quod quando dicit, quod *relatio similitudinis, æquali-* 1.

tatis et identitatis in creaturis fundatur super unum, ut album, est simile alteri albo, sic debet intelligi, quod non fundatur similitudo super albedine communi, sed sic similitudo fundatur in *A* albo, et terminatur ad *B* album, id est, quod similitudo fundatur in *A* quod est simile, et unum unitate specifica cum *B*. Et sicut dixi de similitudine, idem dico de æqualitate et identitate, et proprie æqualitas, similitudo, identitas, fundantur super unitate specifica speciei specialissimæ modo præexposito. Hoc tamen magis patebit præsenti quæstione, respondendo ad quædam argumenta Gregorii et Occham et Alphonsi. Secundo quanto fundamentum est perfectius in pluribus et magis unum in illis, tanto æqualitas fundata in illo erit perfectior, et sic æqualitas in divinis est perfectissima, quia fundamentum est formaliter infinitum et simpliciter indivisum in tribus personis. Est enim ibi perfecta distinctio personarum æqualium, et perfectissima identitas fundamenti secundum quam dicuntur æquales. Cætera sunt usque ad illam difficultatem, quæ habet solvi infra *dist.* 31. *hujus*. Et sic patet tota ista quæstio ex se, nec volumus amplius in his facilibus immorari, sed procedamus ad responsionem argumentorum.

2. (b) *Ad argumenta*, ibi : *Et si nomen quantitatis*. Vult dicere Doctor quod, proprie loquendo, *quantitas* accipitur pro quantitate molis, et non virtutis, appropriate vero dicitur quantitas virtualis. *Magnitudo* vero, proprie loquendo, accipitur pro magnitudine virtutis, appropriate vero pro magnitudine molis, et hoc est, quod dicit.

(c) *Ad primum respondeo, quod magnitudo est æquivocum*, etc. Vult dicere, quod *magnitudo* potest accipi dupliciter. Uno modo absolute, ut distinguitur contra *multitudinem*, quæ est species Quantitatis, et sic talis magnitudo est species Quantitatis et non transcendens. Alio modo respective, scilicet ut comparatur ad *parvitatem*. In concreto vero dicuntur *parvum et magnum*, et hoc modo *magnitudo* est transcendens, et sic potest applicari ad divina.

(d) *Ista distinctio satis habetur a Philosopho*. Ab ipso expresse habetur 10. *Metaph. text.com.* 20. ubi vult quod *magnitudo* opponatur *unitati*, et non *paucitati*. Et arguit ibi quod non paucitas, quia tunc si opponitur unitati et paucitati, sequeretur quod unitas esset paucitas, etc. Nam Aristoteles accipit *multitudinem* uno modo absolute, et sic opponitur *unitati, et multum* opponitur *uni*. Alio modo respective, sicut dicimus, quod majus opponitur minori, et sic *multitudo* est æquivocum ad *unum* et ad *paucum*. Cætera patent usque in finem.

Circa istam quæstionem primam *dist.* 19. arguit Occham contra multa dicta Scoti. Et primo contra hoc quod dicit, quod *unitas est proxima ratio fundandi æqualitatem et non res illius generis*. 3.

Primo, quia illud, quo posito cum termino, ponitur relatio, etiam et omni alio circumscripto est proxima ratio fundandi illam relationem. Sed posita quantitate hac et quantitate illa, omni alio circumscripto, ponitur æqualitas vel æqualitas ; ergo quantitas est proxima ratio fundandi æqualitatem vel inæqualitatem.

Secundo, posita hac albedine et illa, ponitur hæc similitudo ; ergo hæc albedo est proxima ratio fundandi.

Tertio, res alicujus generis potest immediate fundare relationem simili-

tudinis vel æqualitatis vel identitatis, sicut relationem alterius modi. Sed res alicujus generis potest esse ratio proxima fundandi relationem alterius modi. Major patet, quia talis relatio immediatius convenit sibi. Unde secundum quantitatem æquale vel inæquale dici, est proprium Quantitati; ergo ista immediatione sibi convenit.

Quarto, quæro de illa unitate, quæ est ratio fundandi, aut est unitas realis numeralis, aut unitas specifica, non unitas specifica, tum quia unitas specifica non est aliqua res distincta quocumque modo ab individuis, et per consequens non potest esse ratio fundandi unam relationem numero; tum quia una relatio habet unam rationem fundandi numero, quia sicut relatio in communi ad rationem fundamenti in communi, ita relatio una numero ad rationem fundandi unam numero. Nec potest dici, quod illa unitas sit unitas numeralis quia quæro de illa numerali, aut est idem realiter cum Socrate, qui est fundamentum remotum identitatis, aut aliud realiter, aut ens rationis? Si detur primum, ergo res de genere Substantiæ est proximum fundamentum, et habetur propositum. Si detur secundum, oportet quod sit accidens; sed manifestum est quod nullum potest dari, quia nec quantitas, nec qualitas, et sic de aliis. Si detur tertium, ergo ens rationis esset proxima ratio fundandi relationem realem, quod est impossibile.

Si dicatur, quod illa unitas est eadem realiter, cum Socrate, distinguitur tamen formaliter, ideo est in genere Substantiæ, non per se, sed reductive.

Contra, quia nihil in creaturis distinguitur formaliter, quin distinguatur realiter. Item, illud est proximum fundamentum identitatis, quod est idem identitate, sed individuum per se existens est primo idem, etc.

Secundo principaliter arguit contra illud Doctoris, scilicet quod *istæ relationes large sumptæ sunt transcendentes*, aut intelligit quod relatio similitudinis, qua Socrates est similis Platoni, et relatio æqualitatis, qua unus Angelus est æqualis alteri vel inæqualis, et sic de aliis; aut hoc commune *similitudo*, aut hoc commune *æqualitas* est transcendens. Si primo modo, hoc videtur contra principia sua esse, quia alibi probat quod similitudo est realiter differens a fundamento per hoc, quod fundamentum potest esse sine similitudine, et impossibile est idem separari a seipso. Eodem modo arguo in proposito, quando unum potest esse sine alio, illa distinguuntur realiter; sed Angelus potest esse sine similitudine, quia destructo alio Angelo, non est similitudo; ergo illa similitudo differt realiter ab ipso Angelo. Et ex hoc arguo ultra: Ista similitudo si differt ab Angelo, oportet quod sit accidens, et per consequens est in determinato genere, et non nisi in genere Relationis; ergo non plus est ista relatio transcendens quam quæcumque alia. Secundo arguit Occham.

Confirmatur ratio, quando quodlibet contentum sub aliquo communi, est per se determinati generis, illud commune est per se determinati generis; sed quælibet talis similitudo in creaturis est determinati generis, ergo, etc. Ex isto patet, quod licet ens diversorum generum possit esse fundamentum istarum relationum, non sequitur istas relationes non esse determinati generis. Sicut ex hoc, quod secundum aliquos, qualitas est in rebus diversorum

generum subjective, non potest argui quod qualitates illæ non sunt generis determinati. Si intelligit secundo modo, hoc non potest dici, nisi quia est commune æqualitati divinarum personarum, et aliis æqualitatibus creaturarum; sed ita posset poni unum commune æqualitati fundatæ super quantitatem, et æqualitati divinarum personarum, et per consequens tunc esset transcendens illud commune sicut secundum, et hoc quia nulla est ratio ad probandum quod relationes æqualitatis, identitatis et similitudinis stricte sumptæ, sint magis in genere Relationis, quam ad probandum de aliis relationibus identitatis, æqualitatis et similitudinis, quæ fundantur in aliis rebus aliorum Prædicamentorum.

5. Responsio ad Occham datur.

Respondeo breviter ad omnes rationes Gulielmi Occham. Et primo declaro aliqua, sive primo præmitto aliqua, quibus præmissis, patebit responsio ad Occham. Primo ergo præmitto, quod respectu similitudinis est duplex fundamentum, ut etiam patet in littera Doctoris, scilicet remotum et proximum. Exemplum, duo alba sunt realiter similia; fundamentum remotum est albedo in utroque albo; fundamentum proximum est unitas albedinis in qua conveniunt ista duo alba. Similitudo ergo fundatur in unitate reali specifica albedinis, ut in fundamento proximo, sic intelligendo quod ratio proxima fundandi talem similitudinem, est unitas albedinis specificæ.

Si dicatur, nonne album *A* est fundamentum similitudinis terminatæ ad album, *B*, et album *B* est fundamentum alterius similitudinis terminatæ ad album *A*, et sic album *A* non est simile sibi, sed albo *B*, et sic non oportet ponere unitatem albedinis in communi.

Simi[litudo] duplici[ter] capitur

Dico quod hoc nihil est, quia capitur similitudo dupliciter, scilicet formaliter, et sic album *A* est simile similitudine albo *B*, et e contra; et fundamentaliter, quæ est ratio proxima fundandi similitudinem, supple, quæ est ratio proxima quare album *A*, est simile albo *B*. Et certum est quod non potest dari alia ratio proxima nisi unitas albedinis, in qua ista duo alba conveniunt realiter.

Si dicatur, quod album *A* seipso est simile, et album *B*, seipso est simile, hoc non valet, quia tunc esset facilis responsio, et in omnibus possumus dicere, quod quia talis natura, etc. Sequeretur etiam, quod similitudo non fundaretur super uno, sed super duobus, quod est contra Aristotelem 5. *Metaph. c. Ad aliquid. text. c.* 20. ubi sic ait: *Et dicitur etiam alio modo æquale, simile et idem, sunt igitur eadem. Omnia enim ista dicuntur secundum unum modum, quia referuntur ad unum. Sunt quædam igitur eadem, quorum substantia eorum est una, et similia, quorum qualitas est una, et unum est principium numerorum, et mensura eorum.* Hæc ibi. Et ibi expresse Commentator vult quod dicantur similia, æqualia et eadem, quia conveniunt in aliquo, vide ibi. Certum est ergo, quod ex quo non conveniunt realiter in uno numero, quod convenire dicuntur in uno specie.

6. In spe[cie] speciali[ssi]ma fit [com]parat[io] sed no[n in] gene[re]

Præterea, ex quo per Aristotelem 7. *Phys. text. com.* 29. in specie atoma fit comparatio, secundum magis et minus tantum fiet in specie specialissima et non in genere, ut diffuse declarat Commentator ibi. Tunc ergo quæritur, quare unum album est magis simile alteri albo quam aliud? Nulla alia causa potest assignari, nisi quia magis participat albedinem communem utrique,

patet; ergo ex quo duo individua alba sunt similia, sequitur quod conveniunt in unitate specifica albedinis, quæ est simpliciter ratio fundandi similitudinem. Non tamen intelligo quod albedo sic in communi, ut abstrahit a singularibus, fundet immediate similitudinem realem, quia hoc est impossibile, quia ut sic, habet tantum *esse* possibile; sed intelligo sic quod ratio formalis quare unum potest dici simile alteri, est, quia utrumque conveniunt in una natura specifica albedinis. Nec intelligo quod prius fundetur in tali unitate communi, et mediante illa in unitate numerali, sicut albedo immediate fundatur in superficie, et mediante illa in substantia, quia tunc oporteret albedinem in communi habere existentiam propriam sicut et superficies; sed similitudo albi *A* fundatur super *A* ut in fundamento proximo non absolute, sed inquantum convenit cum alio albo, puta *B* in unitate specifica albedinis, et si fundamentum proximum esset unum numero, exemplum esset magis clarum. Sicut enim dicit Doctor *in primo dist.* 31. *et in quodl. quæst.* 6. quod inter Patrem, et Filium est perfectissima similitudo, quia tam fundamentum remotum quam proximun est unum numero, et illud idem numero est perfectissime in tribus; sic dico in proposito, quod si posset dari una albedo numero, quæ esset realiter communis duobus albis, in qua realiter convenirent, tunc secundum eamdem albedinem numero communicabilem essent realiter similia, sic quod albedo esset fundamentum remotum, et inquantum una in illis duobus albis, esset fundamentum proximum; ergo nunc si duo alba sunt realiter similia, conveniunt in albedinis unitate in communi, modo præexposito, tanquam in ratione proxima fundandi, etc. Idem dico de æqualitate et identitate. Et ex his præmissis patet quid sit respondendum ad Occham.

imo ...n, et ... est ...tissi- ...tudo.

Ad primum de illis quantitatibus, dico quod si illæ quantitates non essent ejusdem speciei specialissimæ, quod non dicerentur formaliter æquales, quia ibi non esset proximum fundamentum æqualitatis, sive proxima ratio fundandi æqualitatem. 7.

Ad aliud de albedine hac et illa, dico similiter quod essent similes inquantum essent una ratio proxima fundandi similitudinem, eo modo quo *supra* exposui, et si non convenirent in unitate speciei specialissimæ, nullo modo dicerentur formaliter similes.

In creaturis est unitas specifica.

Ad aliud patet similiter ex supradictis. Ad aliud, cum quærit de illa unitate, an sit unitas realis numeralis, an specifica, dico quod in creaturis est unitas specifica. Et cum dicit, quod illa non est realis, dico quod hoc habet probare, nec hoc sufficienter probavit, ut patet videndo rationes, quas facit *in primo dist.* 2. et magis patebit *in dist.* 3. *quæst.* 1. *secundi* Doctoris Subtilis, ubi resolvit omnes rationes Occham, et aliorum negantium posse dari præter opus intellectus unitatem naturæ minorem unitate numerali. Vide ibi. Sed in divinis, dico quod talis unitas realis, quæ est proxima ratio fundandi similitudinem et æqualitatem, est unitas numeralis, ut *infra* patebit a Doctore *dist.* 31. et ibi exponam. Et cum ultra dicit quod una relatio numero habet unam rationem fundandi numero, dico quod si intelligit de ratione proxima, negatur, ut supra patuit.

Ad alia motiva de æqualitate et simi-

litudine transcendenti, dico quod concesso quod illa similitudo sit distincta realiter ab ipso Angelo, et concesso ex consequenti quod sit accidens reale, negatur tamen quod illud sit determinati generis (tenendo semper quod illud dicitur transcendens, quod est commune pluribus Prædicamentis) hujusmodi erit similitudo et æqualitas, ut fundantur in pluribus rebus diversorum Prædicamentorum, nec oportet hîc multum insistere, etc.

8. Alphonsus respondet ad argumenta Scoti. Alphonsus *in primo*, respondet ad argumenta facta ex fundamentis Scoti, quæ talia sunt, probando quod proximum fundamentum æqualitatis in creaturis, sit unitas specifica rerum æqualium, similitudinis vero unitas specifica rerum similium. Primo sic : Illud est per se proximum fundamentum similitudinis rerum similium, in quo sibi invicem sunt similia ; sed in qualitate in communi tantum sunt similia, ergo. Major supponitur et minor probatur, quia quæ sunt similia non sunt simiiia in eo, quod est proprium similitudini alteri similium, sed in eo quod est commune utrisque : sed hæc albedo numero est propria huic et illa illi ; igitur duo alba non sunt similia in hac vel in illa albedine, sed in albedine in communi.

Secundo, unitas relationis oritur ex unitate alicujus absoluti prævii, sed similitudo in duobus similibus est ejusdem rationis in extremis ; igitur hæc unitas similitudinis oritur ex unitate ejusdem rationis alicujus absoluti prævii. Sed illud absolutum prævium non est hæc albedo, vel illa, quia neutra est communis alteri ; ergo albedo in communi, et per consequens relationes æquiparantiæ, qualis est similitudo, præter extrema singularia, requirit aliquid commune, quod sit fundamentum ipsius.

Tertio, si similitudo non fundatur super unitate specifica, sed super hac albedine et illa numerali, pari ratione posset super hac albedine et hac nigredine numeraliter distinctis, quod est falsum. Probatur consequentia, quia non potest assignari ratio quare hæc albedo, et illa sunt similes, et hæc albedo et nigredo non similes, nisi quia duæ albedines sunt ejusdem speciei, sed hoc non esset, nisi unitas specifica esset per se fundamentum similitudinis.

In qu... propri... simi... Ad has rationes respondet Alphonsus *ubi supra*. Ad primam negat minorem, et dicit quod sicut duo alba sunt formaliter similia suis propriis similitudinibus, et non similitudine communi, sic sunt fundamentaliter similia suis propriis albedinibus. Et similiter similitudo proprie dicta non est nisi inter distincta, ut sunt : duæ autem albedines in albedine in communi non distinguuntur ; igitur non assimilantur in illa. Item, albedo in communi est fundamentum identitatis hujus albedinis et illius ; igitur non est fundamentum similitudinis, ut condividitur identitati.

Responsio patet ex supra declaratis, 9
et concedo quod alba sunt formaliter Improb... Alphon...
similia suis propriis similitudinibus, non similitudine in communi ; unum tamen album non est fundamentum proximum similitudinis, nisi inquantum convenit cum alio albo in unitate specifica albedinis, ita quod unitas realis specifica est proxima et præcisa ratio fundandi similitudinem, ut supra exposui. Et cum addit, quod est inter distincta, dico quod requirit de necessitate et distinctionem et unitatem ; unitatem

respectu fundamenti proximi in quo sunt similia, et distinctionem inter relativa similia, quæ mutuo referuntur, ut patet a Scoto *in primo dist.* 31. *et in quodlib. q.* 6. Et quod dicit ultra, scilicet quod albedo in communi est fundamentum identitatis hujus albedinis et illius, concedo. Et cum infertur, ergo non est fundamentum similitudinis, dico quod sub alia ratione est fundamentum identitatis et sub alia similitudinis, ut infra patebit a Doctore *dist.* 31. *et in quodl. quæst.* 6.

Ad secundum respondet ipse Alphonsus, dicens quod ratio solvit seipsam, quia si unitas relationis venit ex unitate fundamenti, oportet quod talis sit unitas fundamenti, qualis est unitas relationis. Nunc autem ita est quod inter duo alba non est una similitudo communis, sed duæ particulares; igitur non oportet quærere unum fundamentum commune, sed duo particularia.

Responsio patet ex his, quæ dixi respondendo ad Occham. Non enim accipitur unitas similitudinis, ut sicut fundamentum dicitur commune, quod ipsa dicatur communis, sed sic accipitur, quod istæ duæ relationes sive similitudines non possunt dici tales similitudines, quibus aliqua dicantur ad invicem similia, nisi detur fundamentum unum unitate specifica in quo conveniunt similia.

Ad tertium respondet idem Alphonsus, et dicit quod ut duæ albedines sint similes, sufficit quod quælibet earum per naturam sit vera albedo, et non est alia causa quærenda. Unde sicut non est quærenda causa quare ab hac albedine et illa intellectus abstrahit conceptum specificum, et non ab hac albedine et hac nigredine, nisi quia quælibet particularis albedo per suam naturam particularem vera est albedo, ideo ab eis potest abstrahi conceptus ejusdem rationis, sic in proposito.

Respondeo, quod hoc non est solvere rationem, sed magis ipsam declinare, ut exposui *in dist.* 3. *quæst.* 1. *secundi*, vide ibi; nec oportet hîc pertractare an detur unitas realis minor unitate numerali. Ibi enim prolixe exposui Doctorem, et solvi omnes rationes aliorum contra ipsum.

10. Item Alphonsus *ubi supra* respondet ad argumenta, quæ facit Landulphus *in primo dist.* 18. *quæst.* 2. *art.* 1. *conclusione quinta*, pro conclusione Scoti, quod inter personas divinas est æqualitas proprie dicta, ut ponit ipse Scotus *in primo dist.* 19. et *dist.* 31. *et in quodlib. quæst.* 6. Et primo arguit sic Landulphus ex fundamentis Scoti: Ubicumque est perfecta ratio fundamenti et distinctio extremorum, ibi est vera relatio; sed in personis divinis est perfecta ratio fundamenti æqualitatis proprie dictæ; ergo. Major patet, quia ex sufficientia causæ infertur effectus; sed fundamentum et extrema sunt sufficiens causa relationis. Minor patet, quia personæ sunt extrema realiter distincta, et ibi est magnitudo perfecta, quia infinitas. Est etiam unitas fundamenti, quia una magnitudo numero est in tribus personis; ergo ibi est perfecta æqualitas, et hæc ratio patet in Doctore Subtili *in primo dist.* 31. *et in quodlibet. q.* 6.

Secundo arguit idem Landulphus: Ad æqualitatem et similitudinem proprie dictam sufficit unitas numeralis fundamenti; ergo inter personas divinas est ponenda æqualitas et similitudo proprie dicta. Consequentia patet, quia per Alphonsum, totalis causa

quare inter personas divinas non sit ponenda æqualitas et similitudo, est, quod earum non est alia et alia quantitas, nec alia et alia qualitas. Probatur ergo a Landulpho quod sufficit unitas numeralis fundamenti, et probat quadruplici ratione, ut patet *in suo primo dist.* 3. *q.* 1. *art.* 1. *concl.* 2. Primo sic : Non minus repugnat unitas fundamenti relationibus fundatis super *uno*, sicut est *idem*, *simile* et *quale*, quam relationibus non fundatis super *uno* ; sed relationes, quæ non fundantur super *uno*, possunt esse vere relationes et proprie cum unitate numerali fundamenti ; ergo multo plus relationes fundatæ super *uno*. Major patet, quia relationes fundatæ super *uno*, non distrahuntur per conditionem unitatis plusquam illæ, quæ non fundatur super *uno*. Minor probatur, quia relationes producentis et producti non fundantur super uno ex 5. *Metaph. cap. Ad aliquid*, et tamen in divinis relationes producentis et producti fundantur in eadem essentia numero. Et similiter in creaturis eadem res fundat relationes moventis et moti, ut patuit a Scoto *in primo dist.* 2. *parte*. 2. *q.* 3. *et in dist.* 3. *q.* 7. *et in* 2. *dist.* 25. *et in quodlib.*

11. Secundo sic habita una quantitate et una qualitate reali numero in duobus realiter distinctis, illa dicuntur æqualia, et similia realiter et proprie ; ergo cum una unitate numerali fundamenti stabit relatio realis fundata. Antecedens probatur, quia demus unam quantitatem et unam albedinem separatam in Sacramento vini et substantiæ panis, ille panis nunc affectus istis accidentalibus esset æqualis pani priori realiter et proprie et sibi similis.

Si dicatur, quod ista non est æqualitas realis, nec similitudo, quia panis, qui præfuit, non est, sed est transubstantiatus.

Istud non valet, quia hoc non est propter unitatem realem fundamenti, sed propter defectum extremi ; sed si rediret idem panis transubstantiatus et maneret, esset æqualis pani affecto illis accidentibus, et tunc esset idem fundamentum numero.

Tertio sic : Unitas numeralis fundamenti non plus repugnat relationibus æquiparantiæ quam relationibus superpositionis, sed istis non repugnat, ergo nec illis. Major patet, quia relativa superpositionis plus recedunt ab unitate quam relativa æquiparantiæ. Minor probatur, quia totum ad partem se habet secundum rationem excedentis, quia omne totum majus est sua parte, et tamen totius et partis est unitas numeralis ; ergo relatio superpositionis stat cum unitate numerali, et per consequens multo plus relatio æquiparantiæ.

Quarto sic : In entibus est dare perfectam distinctionem et inæqualitatem realiter ; ergo et perfectam identitatem et æqualitatem. Ista consequentia patet, quia, secundum beatum Augustinum, æqualitas perfectior est simpliciter inæqualitate, et identitas distinctione. Si ergo est dare in universo illud quod est imperfectius, scilicet inæqualitatem et distinctionem perfectam, non deficiet illud quod est perfectius, scilicet æqualitas perfecta et identitas ; sed non potest esse perfecta æqualitas, nisi cum distinctione extremorum reali stet unitas substantiæ numeralis, sic est in divinis personis, et sic patet.

Respondet Alphonsus *ubi supra*. Primo ad primam dicit, quod licet in di-

vinis sit magnitudo perfecta, quia tamen non est ibi alia et alia magnitudo, ideo non est ibi æqualitas proprie dicta.

Sed hæc responsio non solvit rationem. Tum quia cum unitate fundamenti sufficit realis distinctio extremorum. Tum quia relatio originis magis requirit distinctionem fundamenti quam relatio similitudinis vel æqualitatis, ut patet 5. *Metaph. c. Ad aliquid, text. com.* 20. ubi vult Philosophus, quod relatio secundi modi fundatur super actionem et passionem. Et quomodo hoc intelligatur, vide Scotum *in dist.* 8. *et in quodlib. q.* 13. Relatio vero similitudinis et æqualitatis fundatur super *unum*, et tamen in divinis paternitas et filiatio, quæ sunt relationes secundi modi, fundantur super eadem essentia numero, ut patet a communiter Theologis, quæ relationes originis ex sua ratione formali non requirunt unitatem fundamenti; a fortiori ergo relationes æqualitatis in divinis possunt fundari super uno fundamento numero, cum de ratione sua requirant unitatem fundamenti, ut expresse patet ab Aristotele et Commentatore *ubi supra*.

Ad secundum respondet idem Alphonsus dicens primo, quod non est simile de relationibus originis quæ non fundantur super *uno*, et relationibus quæ fundantur super *uno*, quia relationes originis sunt alterius et alterius rationis in extremis, ideo non supponunt aliquam distinctionem priorem. Relationes autem, quæ fundantur super *uno*, sunt ejusdem rationis in extremis, ideo requirunt aliquam distinctionem priorem, ut determinentur ad certum numerum.

Dat etiam aliam responsionem negando minorem, scilicet quod fundentur in eodem fundamento numero; non enim relationes originis fundantur in eadem essentia realiter, cum sint realiter ipsa per exclusionem omnis distinctionis ex natura rei.

Ad secundam probationem dicit, quod in creaturis nulla una res fundat relationem moventis et moti, quia omne quod movetur ab alio movetur, unde voluntas non secundum illud quod movet movetur, sed secundum aliud.

Ista responsio non solvit rationem, 13.
ut patet intuenti. Quando dicit, quod quia relationes similitudinis sunt ejusdem rationis in extremis, ideo requirunt fundamenta, distincta ut determinentur ad certum numerum, dico primo quod sufficit quod sint determinatæ, puta ad dualitatem vel quaternitatem propter extrema; quia ergo Pater et Filius tantum sunt duo extrema, ideo ex natura rei inter Patrem et Filium sunt duæ similitudines et duæ æqualitates, una in Patre et alia in Filio. Et si per impossibile essent in divinis centum filii, ratione tot extremorum essent tot, et tot similitudines, nam inter duo extrema tantum non possunt esse nisi duæ similitudines, una in uno extremo, et alia in alio extremo. Dico secundo, quod determinatus numerus ejusdem rationis non accipitur a fundamento, ut patet, quia idem fundamentum numero potest fundare mille similitudines ejusdem rationis, ut subtiliter probat Scotus *in tertio dist.* 8.

Quomodo paternitas et filiatio sint idem et distinguantur.

Ad aliud ubi negat minorem, dico primo quod quamvis paternitas et filiatio sint realiter ipsa essentia divina, distinguuntur tamen ex natura rei vel sunt non idem formaliter, ut probat Scotus *in primo dist.* 2. *parte* 2. *q.* 1. et expresse vult quod formaliter dis-

tinguantur, ut patet *dist.* 8. *primi. q. penultim.* et sic possunt fundari ex natura rei in eadem essentia numero. Secundo dico, quia si propter identitatem relationis originis cum essentia, ipsa essentia non dicitur fundamentum, et tamen sunt vere origines realiter distinctæ, ita dicetur in proposito quod similitudo et æqualitas quamvis sunt idem cum essentia, tamen cum vera unitate numerali ipsius stat quod erunt reales et realiter distinctæ.

Respondet ipse Alphonsus, quod si tales essent possibiles non fundarentur in essentia propter identitatem, sed non sunt possibiles in divinis, quia ibi non est alia et alia quantitas. Sed judicio meo hoc dicit ad placitum, cum non appareat major ratio de relationibus originis quam de istis.

14. Ad illud quod dicit, quod eadem res non potest fundare relationes moventis et moti, dico quod hîc non oportet insistere, cum hoc sit quodammodo notum per experientiam, sed quia hoc manifeste apparet a Scoto *in primo dist.* 2. *q.* 3. *secundæ partis, et dist.* 3. *q.* 7. *et in secundo. dist.* 25. *et in quoldib. et* 26. *distinct. primi.* Et vide expositiones quas feci *in primo dist.* 3. *q.* 7. *et in secundo dist.* 3. *q.* 10. *et dist.* 25. Concedit tamen ipse Alphonsus, quod in nobis sunt duæ voluntates, scilicet agens et possibilis; quidquid sit etiam posito quod tantum esset una, patet quod potest movere se causando aliquem actum in seipsa.

Ad secundam probationem illius antecedentis, quod idem numero potest esse proximum fundamentum æqualitatis. Dicit idem Alphonsus, quod si eadem quantitas numero esset in diversis, talia non essent æqualia, sed eadem. Ad probationem dicit, quod si rediret idem panis transubstantiatus, non esset æqualis pani affecto illis accidentibus, sed idem in quantitate, licet diversus in substantia.

Sed ex superius declaratis patet quod hæc responsio non evacuat rationem, nec oportet amplius insistere.

Respondet ipse Alphonsus. Primo, negando majorem, sicut respondit ad primam rationem. Secundo, per interemptionem minoris, quia totum realiter distinguitur a qualibet sui parte ratione alterius.

Dico, quidquid sit de illo exemplo totius et partis, quod ratio illa eodem modo tenet sicut prima, ut patet, nec multum curandum est de exemplis, ubi habetur veritas propositionis. Nec est præsentis speculationis quomodo totum dicatur distingui a suis partibus. De hoc patebit *dist.* 2. *tertii*, ubi multa exposui.

Ad quartam. Idem Alphonsus concedit quod in entibus potest reperiri perfecta æqualitas, imo si in entibus reperitur æqualitas proprie dicta, necessario est perfecta, quia consistit in esse punctuali, nec suscipit magis et minus, et dicit quod nunquam cum quantitate numerali stat æqualitas proprie dicta.

Hæc responsio nihil valet, quia procedit ex eodem fundamento, dic ut supra.

Nota etiam quod iste Doctor nititur solvere rationem, quam facit Landulphus *in primo dist.* 19. *q.* 2. *art.* 2. *conclusione prima*, qua probat ex fundamentis Scoti, quod in divinis æqualitas est distincta ab identitate et similitudine. Et arguit sic: Fundamenta non eadem ex natura rei fundantia relationem, necessario fundant relationes distinctas; sed infinitas et essen-

tia, similiter infinitas et sapientia, sunt non idem ex natura rei, et fundant relationes adaquantes suam rationem totalem ; ergo fundant relationes distinctas, et per consequens æqualitas, quæ fundatur in infinitate, et identitas in essentia, et similitudo in sapientia, erunt relationes distinctæ. Major patet, quia ex quo ponitur relatio adæquari fundamento, si fundamentum non sit illud, relatio non erit eadem ; si enim esset eadem alteri relationi, excederet fundamentum suum, quia fundaretur in altero fundamento distincto a suo. Minor quantum ad primam partem supponitur. Quantum ad secumdam, scilicet quod istæ relationes adæquent totam rationem fundamenti, patet, quia Pater est Filio æqualis secundum totam infinitatem adæquate ; et similiter idem secundum essentiam, et similis secundum sapientiam adæquatissime. Hæc Landulphus, et hæc ratio potest patere a Scoto *in primo, dist.* 19. *et dist.* 31. *in quodlib. q.* 6.

Respondet Alphonsus *ubi supra*, dicens quod nulla est distinctio nec formalis nec ex natura rei inter infinitatem et essentiam, et per consequens non ponuntur fundamenta distincta respectu harum relationem, scilicet similitudinis, identitatis et æqualitatis.

Dico quod supra *dist.* 8. *q.* 2. *in responsione ad principale argumentum*, patet quomodo inter infinitatem intensivam (quæ ponitur gradus intrinsecus essentiæ divinæ) et essentiam divinam, ponitur distinctio, et si non formalis, ponitur tamen distinctio ex natura rei, quæ est minima distinctio inter distinctiones, quæ sunt præter opus intellectus. Dico etiam, quod saltem sunt non idem formaliter vel saltem distinguuntur formaliter negative, licet non positive, cum gradus intrinsecus non dicat distinctam formalitatem ab eo, cujus est gradus intrinsecus, ut patet a Doctore *ubi supra.* Ex his ergo patet infallibilis positio Doctoris Subtilis, et quomodo etiam possunt solvi multæ objectiones contra ipsum. Sed sufficiant quæ dixi, ut evitem tantam prolixitatem, relinquendo multa ingeniosis, et intellectus acumine præditis.

[Margin: ...nctio ex ...a rei, ...minima ...nctio in- ...distinc- ...s, quæ præter ...s intel- ...tus.]

QUÆSTIO II.

Utrum quælibet persona divina sit in alia ?

D. Thom. 1. *part. q.* 42. *art.* 5. *et hîc q.* 3. *art.* 2. Henr. *sum. art.* 1. *et quodlib.* 6. *quæst.* 5. Richardus *hîc art.* 2. *q.* 3. D. Bonav. *art.* 1. *quæst.* 4. Capreol. *quæst.* 1. *art.* 1. Gabr. *quæst.* 2. *art.* 1. Suarez 1. *p. tract.* 3. *lib.* 4. *cap.* 16. Vasquez 1. *part. disp.* 169. Durand. *dist* 19. *q.* 1. Mayr. *dist.* 20. *q.* 3. Bacon. *hîc.*

Secundo quæro de circumincessione personarum divinarum : Utrum quælibet persona divina sit in alia ? Et arguitur quod non ; quia si quodlibet esset in quolibet, secundum opinionem Anaxagoræ esset maxima confusio ; ergo si personæ divinæ essent in se invicem, confusæ essent, contra illud Athanasii : *Neque confundentes personas, neque substantiam separantes.* Et confirmatur ratio, quia indivisibile non distinguitur ab indivisibili, nisi sit extra illud ; quod probatur per Philosophum 6. *Phys.* quia duo indivisibilia simul posita, non faciunt majus, quia essent unum indivisibile ; igitur cum personæ divinæ sint indivisibiles si sunt simul, non sunt distinctæ. 1.

[Margin: Mag 1. etc. Arg. 1. 1. Phys. d 21. Gen et 3. Met. et 1. de Anima. Text 2. et inde.]

Præterea, si personam esse in per-

Arg. 2. sona esset distinctio aliqua, ergo et compositio. Probatio consequentiæ, si aliquid esset in Deitate quod non esset ipsa, tunc Deitas esset componibilis vel composita, quod patet per Augustinum *de Civit. Dei* II. *cap.* 10. et ponitur dist. 18. *Ideo simplex est Deus, quia est illud quod habet, excepto quod persona dicitur relative ad aliam, et non est ipsa.* Ergo si persona habet aliquid in se quod non est ipsa, ipsa est composita vel componibilis, quod est falsum et prius improbatum. (quæst. 1.)

Arg. 3. Item in eodem, in quo est Filius, est filiatio; in Patre est Filius per positam circumincessionem, ergo in Patre est filiatio; et ulterius, illud in quo est filiatio, est filius, ergo Pater esset Filius.

Arg. 4. Text. 14. Præterea, si Pater est in Filio, et Filius est in Patre; ergo Pater est in se. Consequentia probatur per Philosophum 4. Physicorum, *si aer in igne, et ignis in cœlo; ergo aer est in cœlo*, igitur a simili hîc. Et confirmatur per illud Philosophi in Antepraedicamentis: *Quidquid sequitur ad prædicatum, sequitur ad subjectum;* et per istas maximas: *Quidquid sequitur ad consequens, sequitur ad antecedens, et quidquid antecedit ad antecedens, antecedit ad consequens, et quod est prius priore, est prius posteriore, et quidquid est causa causæ, est causa causati.* Item, si Pater est in Filio; ergo Deus est in Deo, et ulterius, ergo Deus distinguitur a Deo. Item, quod exit ab alio non est in eo; sed Filius exit a Patre, ut dicitur Joannis 16. *Exivi a Patre.* (Nota maximas pulcherrimas.)

Ratio opposita. Contra. Joannis 14. cap. *Ego in Patre et Pater in me est.* Et Magister adducit auctoritatem in littera Ambrosii, Augustini et Hilarii.

2. Istius quæstionis veritas est plana et certa ex auctoritate Salvatoris in Joanne, et alibi in multis locis et etiam Sanctorum exponentium. Sed ut aliqualiter possit intelligi, tria sunt videnda.

Primo de modo quo persona est in persona. Secundo quæ sit ratio istius inexistentiæ. Tertio, si iste modus *essendi in* posset reduci ad modum aliquem *essendi in* repertum in creaturis, loquendo de illis modis, quos ponit Philosophus 4. *Physic.* vel utrum posset declarari per aliquem modum, qui possit in creaturis inveniri. Text.

SCHOLIUM.

Sententia Henrici, unam personam esse in alia non secundum se totam, sed secundum aliquam partem sui, quæ est etiam aliquid alterius, quod est unam esse in alia secundum essentiam. Addit tamen personam in qua est alia, continere eam secundum se totam. Hanc refutat Scotus primo, quia relatio inexistendi est communis seu ejusdem rationis in extremis, ergo si una inest alteri secundum partem, illa cui inest non continet eam nisi secundum partem. Secundo, sequeretur quod Filius esset in Patre formaliter. Tertio, proprietas personæ non convenit essentiæ, nec proprietas essentiæ personæ; ergo modus *essendi in* essentiæ non convenit personæ.

De primo dicitur sic, quod duobus modis potest intelligi aliquid esse in alio. Primo, vel secundum totum, sicut vinum est in amphora; vel secundum partem; et hoc dupliciter, vel ita quod pars sit in alio, et nihil ejus sit, ut pes avis in laqueo, et nihil ejus est, et per hoc avis tota dicitur esse in laqueo; vel quod pars ejus sit in alio et sit ali- (Henr. sum. ar et quod quæst)

quid ejus, et per hoc illud cujus est pars, dicitur esse in illo in quo pars illius dicitur esse ; sicut si aliquod monstrum habens duo capita et duo corpora, haberet tantum duos pedes, tunc unum diceretur esse in alio per pedem ejus, qui est alterius.

Ad propositum dicitur, quod Pater non est in Filio primo modo. Quod probatur dupliciter. Primo, quia illud quod est in alio primo, quælibet pars ejus est in eo æque primo, sicut si terra primo est in centro, quælibet pars terræ est æque primo in centro quantum est ex se ; igitur si Pater primo est in Filio, quælibet pars Patris primo erit in Filio, et ita paternitas est æque primo sicut Deitas in Filio, et ex hoc ultra sicut Deitate Filius est Deus, ita paternitate Filius erit Pater, quod est falsum.

3. Secundo, quia illud in quo primo est aliquid, videtur quasi ambire illud et penetrare et continere ; idem autem respectu ejusdem continere et contineri, ambire et ambiri, non est intelligibile, ergo, etc. Oportet igitur quod sicut in creaturis dicitur aliquid secundum partem esse in alio et non primo, ita una persona dicatur esse in alia secundum aliquid sui. Non est autem secundum aliquid sui, quod nihil sit ejus in quo est, quia illud esset relatio personalis personæ inexistentis ; et istud non est ratio, qua persona est in persona, sicut patebit in secundo articulo in quo concordo secum ; ergo illud est essentia, quæ ita est aliquid inexistentis quod est aliquid ejus in quo coexistit. Et quod propter istam essentiam Filii inexistentem Patri, Filius sit in Patre, probatur, quia ubicumque est fundamentum relationis alicujus, ibi est relatio fundata in eo ; ergo ubicumque est essentia in qua fundatur Filiatio, ibi est Filiatio.

Distinguitur tamen de persona, quæ est in alia et in qua est alia, quia licet persona, quæ est in alia, ponatur in ea non primo, sed per aliquid sui, id est, per essentiam, tamen persona in qua est alia, est in qua primo est alia, id est, se tota, quia se tota habet aliquo modo rationem ambientis et continentis Deitatem, quæ licet non sit pars personæ inexistentis, est tamen aliquid personæ.

Contra illud, primo, (a) *esse in* 4.
non dicit aliquid ad se secundum omnem opinionem, igitur relationem personæ ad personam, non relationem originis, quia illa non est ejusdem rationis in extremis, personæ autem uniformiter sunt in se invicem secundum istos ; ergo dicit relationem communem. Sed relatio communis secundum eamdem rationem fundamenti, est in supposito quod refertur, et in supposito ad quod refertur, sicut similitudo requirit eamdem rationem albedinis in simili quod refertur, et in simili ad quod refertur ; igitur si illud aliud ad quod refertur persona inexistens, sit tale primo quod in ipso sit persona illa, sequitur quod persona inexistens primo, erit relata illa relatione, et non per aliquid sui præcise.

Secundo sic, (b) quando aliquid dicitur esse in alio secundum partem, eodem modo est in isto secundum partem, quomodo ista pars est in isto primo. Exemplum, si homo

sit in terra per pedem, sicut pes est in terra localiter, ita homo est in terra localiter per partem ; non autem si pes est ibi quasi in loco, homo erit ibi sicut forma in materia, ita etiam si albedo est in homine secundum partem, quia secundum faciem eo modo *essendi in*, quo est in facie primo, puta, ut accidens in subjecto, eo, inquam, modo est in homine per partem, quia sicut in subjecto ; ergo si Filius est in Patre per essentiam, quæ formaliter est in Patre, sequitur quod Filius erit in Patre quasi formaliter, licet secundum aliquid sui, quod non est *esse in* secundum circumincessionem.

Respondetur, quod major est vera loquendo de illo quod est ratio proxima alicujus *essendi in*, non autem de ratione remota. Essentia autem, ut est formaliter in Patre, non est ratio proxima Filii essendi in Patre, sed remota, proxima autem est ut est sub proprietate personæ inexistentis.

5. Contra hoc concedit propositum, quia illud dicitur convenire alicui primo quod non convenit ei secundum aliquam partem sui, sed secundum quod est ex omnibus partibus suis integratum ; igitur ita hîc cum non sit in persona secundum istos, nisi relatio et essentia. Quidquid convenit personæ non præcise ratione alterius istorum, sed ratione essentiæ cum relatione simul, vel e converso, hoc convenit sibi primo, quia hoc dicit personam secundum se totam.

7. Phys. text. com. 1. et 2. de motu convenire primo quid.

Præterea, proprietas personæ ut est incommunicabilis, non convenit formaliter essentiæ, sicut essentia non generat, nec generatur, non distinguitur, nec refertur. Nec etiam e converso, proprietas, quæ est essentiæ ut communicabilis, convenit personæ, quia iste est proprius modus essentiæ ut distinguitur a persona, quia essentia est una in tribus. Persona autem nullo modo, nec primo, nec secundum aliquid sui, est una in tribus ; igitur iste modus *essendi in*, quo essentia est in Patre ut quasi forma, puta ut qua Pater est Deus, nullo modo convenit personæ, quia isté est proprius modus essentiæ secundum quod distinguitur a persona.

COMMENTARIUS.

(a) *Contra illud.* Quia dicit Henricus quod licet persona quæ est in alia, sit 1.
illa secundum partem, quia secundum essentiam, tamen illa persona in qua est alia, quasi continet illam secundum se totam. Contra hoc arguit Doctor et probat primo, quod persona secundum se totam continet aliam, quia illa alia est in illa secundum se totam. Et supponit unum, quod personam esse in alia, et e contra, dicit relationem communem, quæ dicitur communis, quia est inter extrema ejusdem rationis, ut similitudo et æqualitas, præsentialitas, amicitia et hujusmodi. Cum enim dicimus quod una persona est in alia, accipimus in proposito esse perfecte præsentem illi, et e contra. Cum ergo hæc præsentialitas requirat extrema ejusdem rationis, id est, quod requirit fundamentum ejusdem rationis in extremis, quæ sic referuntur ; ergo si una dicitur præsens secundum partem, et alia similiter ; et si una secundum se totam, et alia similiter.

(b) *Secundo sic : Quando aliquid dici-*

tur esse in alio, etc. Hæc ratio probat quod una persona non dicatur esse in alia secundum partem, et tota ratio clara est, et clara sunt cætera.

SCHOLIUM.

Explicat quomodo aliquid convenit alicui toti primo, id est, non secundum partes, et quomodo per partem, et quomodo quædam prædicata dicuntur de aliquo, quæ nulli ejus parti conveniunt, ut risibilis respectu hominis. Et resolvit modum *essendi in*, de quo hic, dici de persona secundum se totam, ita quod non dicatur de ulla ejus parte, quia est inexistentia subsistentis in subsistente præsentialiter et intime, quod expresse habet Ambrosii in Hymno : *in Patre totus Filius, et totus in Verbo Pater*, et Hilar. 7. de Trinit. cap 6. et solvit clare rationes Henrici.

6. xt. I. liquid enit alicui oti du- iciter. ext I. d conve- oti per em, dici- le parte- naliter.

Quantum ergo ad istum articulum dico, quod prædicatum convenit alicui toti primo, ut *primo* distinguitur contra illud quod est *secundum partem*, ut dicitur 5. *Physicor*, in principio ; quod non convenit ei præcise, quia parti illius convenit, et per oppositum nihil dicitur convenire alicui toti secundum partem, nisi quod convenit parti, et per partem dicitur de toto, sicut patet per Philosophum 5. *Phys.* in ejus exemplo, *sanatur homo*, *quia thorax ejus sanatur*. Nam formaliter sanari dicitur de thorace et primo, et per consequens per hoc de toto, cujus totius thorax est pars ; tale prædicatum primo inhærens alicui toti, aliquando nulli parti ipsius totius inest, aliquando autem cuilibet parti inest. Exemplum primi, triangulus primo habet tres angulos, etc. et tamen nulla pars trianguli (loquendo de partibus integralibus), habet hoc prædicatum, scilicet *habere tres* ; similiter homo primo est risibilis, et tamen nulli parti ejus primo inest hæc passio, et compositum generatur primo, licet nulla pars ejus generetur primo, (loquendo de isto modo ejus, quod est *generari*,) et ita universaliter in omnibus subjectis heterogeneis et passionibus eorum. Et ratio est ista, quia natura talis subjecti adæquata est tali prædicato quam adæquationem notat talis primitas. Sicut patet ex definitione Universalis *primo Posteriorum*, et natura illius totius adæquati in nulla parte salvatur, et ideo ejus passio nulli parti convenit. Exemplum secundi est, si ignis sit primo calidus, quælibet pars ignis est primo calida. Ita etiam Philosophus 7. *Physicorum* arguit, quod *nullum corpus potest a se moveri primo*, quia tunc quiesceret ad quietem partis ; non enim primo movetur, nisi motus inesset cuilibet parti ejus. Si enim alicui non inesset motus, tunc toti primo non inesset, et ita est universaliter in subjectis homogeneis et passionibus eorum, quia natura ista cui primo, id est, adæquate convenit talis passio, ipsa est ejusdem rationis in parte et in toto ; igitur prædicatum adæquatum tali naturæ, convenit cuilibet, in quo est ipsa natura, et ita convenit parti ; non igitur propter rationem primitatis, oportet prædicatum quod convenit toti naturæ, convenire parti, imo nunquam propter hoc oportet quod conveniat parti, sed præcise quando natura totius est eadem in toto tali et in parte ejus.

Text. 2.

Tex t. I. et 2

Passio homogenei dicitur de omni ejus parte heterogenei, passio de nulla ejus parte.

Ad propositum dico, quod iste modus *essendi in* non est per illum 7.

modum, quo natura est in supposito vel forma in materia, sed sicut subsistens est in subsistente, secundum Hilarium 7. *de Trinit. cap.* 6. ubi dicit sic : *Inesse non ut aliud in alio, ut corpus in corpore, sed sic inesse ac subsistere ut in subsistente insit, ut sit ita inesse ut ipse subsistat.* Subsistere autem, id est, incommunicabiliter per se esse, convenit personæ primo, non enim de persona dicitur, quia de essentia vel de relatione dicitur. Sicut etiam agere in creaturis, vel produci primo, convenit supposito toti, id est, non sibi, quia parti, ergo et *subsistere in* primo convenit personæ. Licet enim natura primo insit parti, ut natura in supposito, illa tamen non est subsistentia vel inexistentia subsistentis in subsistente, sed præcise illa inexistentia, qua totus Filius inexistit præsentialiter et intime in toto Patre, cui alludit illud Ambrosii in hymno : *In Patre totus Filius, et totus in Verbo Pater.*

8. Reprobat Henric. Et tunc ad argumenta dictæ opinionis contra istud membrum. Ad primum (c) dico quod illa major est dupliciter falsa. Primo, quia non oportet illud prædicatum, quod primo convenit toti, convenire alicui parti, ut ex determinatis satis patet. Secundo, quia si alicui parti convenit vel toti ratione alicujus partis, non oportet alteri parti competere ratione cujuscumque partis, et maxime quando illæ partes non sunt ejusdem rationis in integrando totum, sicut homo est primo rationalis, quia differentia specifica, sicut *rationale*, primo dicitur de specie. Primo etiam homo habet actum illum, qui convenit animali rationali inquantum rationale, scilicet intelligere vel ratiocinari, et tamen non æqualiter convenit istud prædicatum utrique parti hominis, scilicet animæ et corpori; forte enim formaliter potest dici de anima, et nullo modo de corpore, non tamen dicitur de homine, quia de anima, quia tunc competeret homini secundum partem, sicut esse longum competit homini secundum partem, quia secundum corpus. Et si etiam *intelligere* neutri parti competeret, ita quod non posset dici de ea, non tamen æqualiter se habet utraque pars ad inhærentiam prædicati totius. Non enim est ita corpus ratio inhærentiæ hujus prædicati sicut anima, et hoc, quia illæ partes, scilicet corpus et anima non sunt partes ejusdem rationis in integrando totum, sed altera materia, altera forma; materia enim non est ratio operandi, sicut forma ipsi toti primo operanti.

De hoc 4. dist. 44.

Ita igitur in proposito, propter Patrem primo esse in Filio, non oportet concedere divinitatem esse in Filio, vel paternitatem illo modo *essendi in*; si tamen concederetur, non oportet adhuc concedere ex æquo, quia non sunt ejusdem rationis in persona, quæ includit eas. Et ulterius cum arguitur, si æque essent in Patre; ergo si unum formaliter, et reliquum ; non valet, sed est fallacia æquivocationis, quia in antecedente accipiendo illa esse in Patre, accipitur esse in subsistente, ut præsentialiter, et in consequente infertur alius modus *essendi in*, qui non est ille modus formaliter, licet præsupponatur illi modo *essendi in*; unde ex modo *essendi in* per præ-

sentiam, concluditur modus *essendi in* per informationem.

Ad secundum dico, quod illud non est tantum contra membrum istud de *esse in* primo, sed etiam contra conclusionem principalem. Ita etiam videtur esse impossibile in creaturis, quod idem respectu ejusdem contineatur, vel ratione partis contineatur, et ratione totius contineat, sicut quod idem primo contineat et contineatur. Et ideo respondeo ad argumentum, et dico quod iste modus *essendi in* non dicit continentiam, sed præsentiam subsistentis in subsistente, et ita est unius rationis in utroque, quia sicut hoc subsistens est præsens illi, sic illud isti.

COMMENTARIUS.

3. (c) Ad *primum dico*, etc. Hîc dicit aliqua. Primo, quod non sequitur, ut si aliquid alicui primo conveniat, conveniat parti, maxime in heterogeneis. Et sic licet Filio conveniat primo esse in Patre (accipiendo *esse in*, ut est suppositi perfecte præsentis Patri) non tamen convenit Patri; et sic non sequitur quod essentia sit in Patre, vel filiatio, ut *esse in* dicit suppositum esse præsens Patri, et e contra. Secundo dicit, quod etiam licet aliquid conveniat alicui primo, non autem sequitur quod æqualiter cuilibet parti, quia forte potest competere uni parti et non alteri, ut *intelligere* primo competit homini, et tamen non competit corpori, quia corpus non intelligit, sed forte animæ, licet tamen hæc sit impropria, *anima intelligit*, ut est conjuncta corpori, ut patet a Doctore *in* 4. *dist.* 44. Et posito etiam quod competat animæ, non tamen competit homini, quia animæ, quia tunc sibi competeret per partem.

Si dicatur, nonne homo intelligit per animam ?

Dico, quod licet anima sit proxima ratio qua *intelligere* competit homini, sicut risibile per animam, non tamen sequitur quod primo intelligat per animam, quia *intelligere* primo sequitur totum conjunctum. Tertio dicit, quod posito quod *intelligere* competat primo homini, et nullo modo corpori nec animæ, non tamen sequitur quod si anima est ratio formalis inhærentiæ hujus prædicati, quod etiam corpus sit talis ratio. Sic est in proposito, quia licet Filius sit in Patre secundum se totum, non tamen filiatio et essentia sunt in Patre, et si essentia sit ratio formalis quare Filius sit in Patre, non tamen sequitur quod sit filiatio. Cætera patent.

Homo primo non intelligit per animam.

SCHOLIUM.

In hoc secundo articulo ostendit rationem hujus inexistentiæ non esse solam essentiam, alias Pater esset in se, nec solam relationem, quod probat quadrupliciter. Ex quo colligit essentiam et relationem simul esse causam hujus inexistentiæ, sicut unitas fundamenti et diversitas relativorum simul sunt causa similitudinis.

Quantum ad secundum (d) articulum dico, quod nec essentia sola est ratio hujus inexistentiæ nec relatio sola. Primum probo, quia tunc Pater esset in se, quod est falsum eo modo quo intelligit Salvator Patrem esse in Filio et Filium in Patre, quia sic inesse requirit distinctionem realem. Secundum probo, tum quia relationes originis non sunt ejusdem rationis in personis relatis, 9.

et ita si illæ essent formales rationes essendi personarum in se invicem, non essent personæ in se invicem uniformiter, quod est contra prædicta. Tum secundo, quia si per impossibile, ipse Deus produceret alium Deum, non esset iste Deus in illo, quia secundum Damascenum cap. 5. *Si essent duo Dii, non possent esse simul*, et ita neuter esset immensus, et ita nec Deus, tamen vere esset relatio producentis ad productum. Tum tertio, quia si per impossibile, duæ personæ essent sine origine, sed tamen haberent eamdem essentiam cum distinctione reali, essent in se invicem, quia non posset essentia unius personæ esse in alia, nisi ipsa quæ omnino eadem est illi essentiæ esset in ea, licet alio modo *essendi in*. Tum quarto, quia in creaturis sunt veræ relationes originis et principiantis et principiati, et tamen ibi propter diversitatem naturæ in ipsis relativis, neutrum est in alio.

Et ex his sequitur, cum non sit in persona nisi essentia et relatio secundum communem opinionem quod ambo erunt totalis ratio inexistentiæ, et ad intelligendum quomodo hoc sit, potest accipi exemplum in creaturis de similitudine. Nihil enim est sibi simile, sed alteri, similitudo tamen fundatur super unitatem in qualitate secundum Philosophum 5. *Metaph. cap. de Ad aliquid*. Nec igitur sola diversitas relativorum, nec sola unitas fundamenti sufficit ad similitudinem, sed ambo requiruntur per se, sicut una causa totalis. Ita hîc, nec distinctio personæ inexistentis et in qua est alia, nec unitas essentiæ per quam sunt in se invicem, est tota ratio inexistentiæ, sed ambo simul. Sicut tamen in similitudine est principalior ratio unitas fundamenti quam distinctio ibi extremorum, et similiter immediatior, ita hîc potest poni immediatior et principalior ratio inexistentiæ istius unitas essentiæ quam distinctio personarum.

COMMENTARIUS.

(d) *Quantum ad secundùm articulum dico*. In isto articulo habetur, quod nec sola essentia est ratio talis præsentialitatis nec sola proprietas, sed utraque, quia perfecta præsentialitas aliquorum requirit distinctionem realem illorum inter se, et perfectam unionem personæ; ergo per proprietates sunt realiter distinctæ, et per essentiam divinam perfectissime unitæ, et sic sunt sibi ad invicem perfectissime præsentes. 3.

SCHOLIUM.

In hoc tertio articulo docet istum modum *essendi in* non esse ex illis, quos ponit Philosophus 4. Physic. text. 23. quia denotant contentum esse aliquid continentis, quomodo non e converso. Et licet per nullum exemplum in creatis res perfecte repræsentari possit, adhibet tamen varia exempla, quibus aliqualiter explicatur et suo modo repræsentatur. In solutione argumentorum habet pulcherrimas doctrinas, et ad quartum flores Logicales.

Quantum ad tertium (e) articulum dico, quod iste modus *essendi in*, 10. Text 23.
non est aliquis istorum modorum formaliter, quos ponit Philosophus 4. *Physic*. *Formaliter* dico, quia omnes illi modi sunt per hoc quod contentum est aliquid continentis, quomodo non e converso, vel per hoc quod continens est aliquid con-

.tenti, quomodo non e converso. Neutra illarum rationum est in proposito, quia diversitas est ibi major ratio *essendi in*, quam unitas. Contrarium est in proposito, ideo bene dicit Hilarius 3. *de Trinit.* et ponitur in littera: *Naturaliter enim intelligentia humana rationem hujus dicti non capit, nec exemplum aliquod rebus divinis comparatio humana præstabit.* Colligendo tamen ea, quæ sunt perfectionis in creatura, tollendo ea quæ sunt imperfectionis, possunt poni aliqua exempla hujusmodi *essendi in*, licet haberi perfecte non possint, tamen imperfecta exempla imperfecte repræsentantia illum modum *essendi in*, possunt adduci.

...psus Dei ...eaturam ...uid? Primo quidem de illapsu essentiæ divinæ respectu creaturarum, ad quem illapsum concurrit simul immensitas naturæ divinæ et ejus manutenentia. Circumscribatur ergo ab illapsu ratio manutenentiæ, ita quod reservetur ratio præsentiæ propter immensitatem absque ratione conservationis, sive ratione potentiæ activæ pertinentis ad manutenentiam; hoc circumscripto, sicut Deus (quia immensus) præsens est omni creaturæ, ita tunc intelligeretur præsens alicui, absque hoc quod illud manuteneat, et tunc si ponatur una natura in præsente, et in illo cui est præsens, propter quam naturam unam oporteat ipsum esse præsens, erit exemplum ad propositum de isto modo *essendi in*.

...us glo... ...n pe... ...rans repre... ...at cir... ...inces... ...nem. Aliud exemplum est de anima non informante corpus, præsente tamen corpori, sicut in instanti mortis; aut de Angelo non informante corpus, ipsi tamen præsente; aut de corpore glorioso præsente corpori non glorioso; vel melius exemplum, si posset corpus gloriosum inexistere alii corpori glorioso æque subtili. In his omnibus *esse in*, est subsistentis et præsentis, non per informationem nec per modum partis, etsi in istis addatur unitas naturæ, quæ de necessitate naturæ exigat talem præsentiam, est perfectius simile.

Aliud etiam est exemplum de potentiis animæ, quæ si ponantur differre ex parte rei, et cum hoc tamen esse idem realiter essentiæ animæ, de necessitate una erit in alia, quia in alia est essentia animæ, cui illa potentia est eadem; igitur distincta aliquo modo realiter erunt indistincta. Sed si utrumque istorum esset per se subsistens, subsistens distinctum erit in subsistente præsentialiter, et erit exemplum *essendi in*, præ omnibus istis exemplis. Potentiæ animæ si sint distinctæ re, repræsentant circuminsessionem.

Et ad declarationem duorum articulorum præcedentium potest addi quod in isto modo *essendi in*, utrumque extremum secundum eamdem rationem est in alio, quia hìc notatur præsentia mutua, non continentia extremi ab extremo, quia si intelligatur corpus esse in loco, hoc est sicut contentum a continente; non enim est hoc modo *in*. Sed si intelligantur duo corpora esse in eodem loco, in se invicem, hoc est secundum eamdem rationem, quia sunt simul, et simultas dicit relationem communem unius rationis in extremis. Et si per impossibile circumscribatur locus, et ponatur simul præsentia corporum, erit relatio unius rationis in extremis, et utrumque in altero sine continentia, vel unius ab altero, vel amborum a tertio.

11. Ad arg. 1. Ad argumenta principalia. Ad primum dico, quod confusio esset si quodlibet esset in alio secundum opinionem Anaxagoræ, quia sic quodlibet esset in alio, sicut pars ejus, sicut videtur Philosophus imponere sibi ; sed persona non est in persona, sicut pars ejus, et ideo non sequitur confusio. (Ad confirm. In 2. dist. 2. et in Met.) Cum confirmatur ratio (f) per illud 6. *Phys*. de indivisibilibus, respondeo, quod aut illud est falsum, quod indivisibilia quantitatis non sunt distincta nisi differant situ, de quo alias ; aut si est verum, nihil est ad propositum, quia ratio illa, quæ esset ibi, non esset in personis divinis, quibus non convenit situs.

Ad 2. Ad secundum dico (g), quod Deitas est communis omni subsistenti in natura divina, et est aliquid subsistentis in natura divina, et ideo non posset realiter distingui ab aliquo, nisi esset aliquo modo componibile cum isto. Quia non est intelligibile, quod in aliquo subsistente sint plura, nisi unum sit componibile cum altero ; persona autem non est aliquid cujuscumque subsistentis in natura ista, et ideo licet persona sit in persona, non tamen oportet quod sit ipsa vel componibilis ipsi, sicut oporteret dicere de Deitate.

Ad 3. Ad tertium dico (h), quod quando abstractum dicitur esse in aliquo aut de virtute sermonis denotatur *esse in*, sicut forma in informato, sicut cum dicitur, color est in lapide, non significatur *esse in*, sicut pars in toto, sed sicut forma in informato, et tunc ista propositio est neganda : *Filiatio est in Patre*, et tunc prima consequentia non valet : Aut hoc non habetur de virtute sermonis, sed ex usu, sicut dicimus calorem esse in luce, non sicut in subjecto, et tunc concedi potest ista : *Filiatio est in Patre*, accipiendo, *esse in*, pro inexistentia intima, sicut jam dictum est. Nec sequitur ultra : *igitur Pater est Filius*, sed est fallacia æquivocationis inferendo ex antecedente, quasi *in* acciperetur ibi per modum formæ.

Ad quartum dico (i), quod iste modus arguendi tenet, ubi vera est talis propositio per quam tenet talis modus arguendi ; tenet autem generaliter per talem propositionem : *Quidquid habet aliquam habitudinem ad aliquid, habet similem habitudinem ad illud ad quod illud aliud habet habitudinem talem*. Ista propositio frequenter vera est in relativis superpositionis et suppositionis, non tamen est universaliter vera. Sed de isto non dico modo, quia argumentum hoc procedit de *esse in*, quod ut sumitur in proposito, notat relationem communem. 12 (Ad ... Regula fallit in latione ... mun ...) (Regula princ... ultim...)

Quantum igitur ad relationes communes dico, quod ista propositio est universaliter falsa, puta : *Quidquid est simile Socrati, est simile omni Socrati*. Hoc enim includit, quod aliquid sit simile sibi ipsi, quia illud cadit sub ista distributione *omni simili*, sed ad hoc quod sit vera, oportet addere specificationem istam, *omni alii a se*, et tunc virtute talis propositionis specificantis, tenet talis modus arguendi procedendo, non convertendo, puta non sequitur : *Socrates est similis Platoni, Plato est similis Socrati ; igitur Socrates est similis Socrati*, quia propositio ista est falsa : *Quid* (Similis ... crati ar... ni Soc... Simile ... crati q... non es... nile c... cui Soc... simil...)

quid est simile Socrati est simile omni simili Socrati, nisi addatur omni simili Socrati *alii a se*, et tunc non includitur Socrates sub ista distributione, nec potest argui convertendo ad Socratem, sed tantum procedendo. Sed adhuc talis additio non sufficit ad veritatem talis propositionis, nec ad efficaciam talis argumentationis, sed oportet addere, quod medium ad quod comparantur extrema, sit limitatum secundum talem rationem. Quia non sequitur, quidquid est simul cum *A*, est simul cum omni eo, cum quo *A* est simul : omni, inquam, alio a se, si ipsum *A* sit illimitatum, quia tunc existens Parisiis esset simul cum existente Romæ, quia sunt simul cum Deitate immensa et illimitata ad illos. Nec etiam omnia ista sufficiunt, nisi addatur quod medium non varietur, ut comparatur ad extrema.

Ad propositum ergo dico, quod argumentum non valet, quia arguitur convertendo, non procedendo, et propositio confirmans talem modum arguendi, falsa est. Argumentum tamen Philosophi 4. *Phys.* tenet, quia arguit tantum procedendo et accipiendo medium limitatum et non variatum, sed argumentum est in relativis suppositionis et superpositionis, unde non multum est ad propositum de *esse in*, in proposito, ut dicit relationem communem. Ut tamen de relativis disquiparantiæ breviter dicatur, dico quod talis modus arguendi generaliter non tenet nisi per rationem prioris et posterioris, quod fere est commune omnibus talibus relativis. Quidquid enim est prius priore, est prius posteriore, et ut generalius dicatur, quidquid habet ordinem ad aliquid, habet similem ordinem ad quodlibet aliud ad quod illud habet ordinem talem. Ista propositio est vera in ordine essentiali, non intelligendo conditionem specialem ordinis, puta mediationem vel immediationem, propinquitatem vel remotionem. Quia igitur *esse in* ipsius aeris in igne, dicit ordinem essentialem, et similem modum dicit *esse in* ignis in cœlo. Tenet illa consequentia procedendo, et hoc quia proceditur secundum rationem generalem ordinis, non specificando ordinem mediatum vel immediatum, propinquum vel remotum ; unde non sequitur *A* est Pater *B*, *B* est Pater *C*, ergo *A* est Pater C, ut *Pater* denotat immediatum ordinem ad *C*, ut ad Filium, sed bene sequitur, ut notat principiantem in communi, prout pater extenditur ad avum vel proavum, etc.

(left margin fragments: cum ..an inter i su- . ; s or- ad ali ab et in ad ad illud atur, atur.)

Ad aliud, concedo quod Deus est in Deo, et hoc concedit Hilarius 7. *de Trinit.* sed cum infertur, ergo Deus distinguitur a Deo, nego consequentiam propter fallaciam consequentis. Hæc enim præpositio *in* non notat virtutem confundendi suum casuale, nec hoc habet, et ideo potest casuale ejus stare pro supposito aliquo determinato indeterminate. *Distingui* autem distribuit terminum hujus relationis confuse et distributive propter negationem inclusam, et ideo casuale hujus præpositionis non infert terminum hujus relationis, sicut non sequitur : *Deus generat Deum, ergo Deus distinguitur a Deo*, propter similem rationem.

14. Ad 5. An Deus sit in Deo? ly, an non confundit suum casuale, ly distinguitur, sic.

Ad ultimum dico, quod exitus Filii a Patre est processio producti a producente : nunc autem talis exitus

Ad ultim.

nihil prohibet, quin exiens maneat in eo a quo exit, quia recipit eamdem naturam cum eo a quo procedit.

COMMENTARIUS.

4. (e) *Quantum ad tertium*, etc. *Contentum est aliquid continentis, et non e contra*, ut patet, quia genus continetur in specie, ut pars essentialis, et non e converso; et pars integralis continetur in toto integrali, ut pars, et non e converso. Et breviter vult dicere quod in illis modis non est mutua continentia ejusdem rationis, sicut est in modo *essendi in* præsentiali, quia eo modo, quo Pater est perfecte præsens Filio, et Filius Patri. Cætera patent.

(f) *Cum confirmatur ratio per illud Philosophi* 6. *Physic. de indivisibilibus*, quod sicut indivisibile non distinguitur ab indivisibili, nisi sit extra illud, quia duo indivisibilia simul posita non faciunt majus, imo nec infinita; cum ergo personæ in divinis sint indivisibiles, si sunt simul non sunt distinctæ. Hæc ratio non concludit, tum quia non est simile de indivisibili in quantitate, et de indivisibili in substantia; tum etiam quia non sequitur quod si essent duo indivisibilia simul, quod non essent distincta inter se, tantum enim sequitur quod non essent distincta situ, per se autem non habent situm, ut patet.

5. (g) *Ad secundum dico*. Responsio stat in hoc. Primo, quod si plura concurrunt in aliquo realiter, quod non est intelligibile ipsum non componi ex illis; et sic essentia divina cum proprietate componeret ipsam personam, si proprietas illa esset formaliter in essentia divina et realiter distincta ab illa. Secundo, cum dicimus quod persona est in alia persona, non dicimus quod sit illa formaliter, nec pars illius et distincta realiter; sed sic dicimus quod est unum suppositum realiter distinctum ab alio quod perfecte est in alio, id est, quod perfectissime est præsens illi.

(h) *Ad tertium, dico quod quando abstractum*, etc. *Et tunc ista propositio est neganda*, filiatio est in Patre, et *tunc prima consequentia non valet*, arguendo sic: In Patre est Filius; ergo in Patre est filiatio, quia in antecedente accipitur *esse in* per perfectam præsentialitatem, in consequente autem per informationem, et sic patet responsio. Et cum dicit circa finem: *Accipiendo* esse in, *pro inexistentia intima, non sequitur*: *ergo Pater est Filius*, *sed est fallacia æquivocationis*, quia cum dico, paternitas intime inexistit Patri, id est, quod perfectissime et intime est præsens Patri. Et cum infertur, quod si paternitas perfectissime inexistit Patri, modo præexposito; ergo Pater est Filius, infertur de inexistentia formali, ac si paternitas formaliter inexisteret Patri, et sic patet.

(i) *Ad quartum*. Hîc notantur plura. Primum, quod quando *A* habet habitudinem aliquam ad *B*, et *B* habet similem habitudinem ad *C*, et hoc est verum in relativis superpositionis et suppositionis, licet non in omnibus, et hoc tenet secundum rationem prioris et posterioris, ut patet infra. Ut sicut se habet abavus ad avum, ita avus ad patrem meum; ergo sicut pater meus est prior me, ita avus est prior patre meo, et abavus avo meo, et sic semper procedendo, et per consequens prior me. Non valet autem convertendo, id est, quod sicut se habet

avus meus ad patrem meum, ita pater meus ad avum; ergo sicut avus erit prior patre meo, ergo et pater meus erit prior avo meo, quia tunc sequeretur quod idem esset prior seipso. Secundum est, quod propositio prius dicta, non est vera in relativis æquiparantiæ, quia sequeretur quod idem esset sibi simile, et si debet esse vera, oportet addere istam specificationem, scilicet *omni alii a se*, sic dicendo: Quidquid est simile Socrati, est simile omni alii a Socrate simili Socrati, ut patet in textu. Tertio addit, quod medium ad quod comparantur extrema sit limitatum, ut patet in textu. Quarto addit, quod sic arguendo, tenet de priori et posteriori in essentialiter ordinatis, in ratione prioris et posterioris, non autem in aliis conditionibus consequentibus prius et posterius, ut mediate, vel immediate, quia non sequitur; pater meus est immediate prior me, et avus est immediate prior patre meo; ergo avus meus est immediate prior me, et sic patet responsio ista. Et argumentum non est ad propositum, quia cum dico, Filius est in Patre, et Pater in Filio, tantum dico perfectam præsentialitatem ad invicem, et non dico aliquem ordinem essentialem inter Patrem et Filium in ratione præsentialitatis, ut supra dixi.

Ad aliud concedo quod Deus est in Deo, etc. *Negatur consequentia propter fallaciam consequentis*, quia in prima ly *Deus*, qui sequitur præpositionem *in*, non confunditur, et ideo potest stare pro aliquo supposito indeterminato indeterminate. In consequente vero ly *Deus*, qui sequitur ad *distingui*, confunditur, propter negationem inclusam in *distingui*, et sic est fallacia consequentis, arguendo a termino non distributo ad eumdem distributum, ut patet, quia non sequitur: Animal est genus; ergo omne animal est genus.

DISTINCTIO XX.

(Textus Magistri Sententiarum)

De trium personarum æqualitate quantum ad potestatem.

A Nunc ostendere restat quomodo aliqua harum personarum aliam non excellat potentia, ut, sicut una et indifferens est magnitudo trium, ita una et indifferens monstretur potentia trium. Sciendum est igitur, quia non est potentior Pater Filio, nec Filius vel Pater Spiritu sancto, nec majorem potentiam habent duo vel tres simul quam singulus eorum; quia nec plus potest Pater simul et Filius quam solus Spiritus sanctus, nec hi tres simul plus possunt quam singulus eorum, quia omnipotentiam, quam habet Pater, et Filius accepit nascendo et Spiritus sanctus procedendo. Quod Augustinus rationibus et auctoritatibus probabiliter adstruit *in lib.* 3. contra Maximinum, qui dicebat Patrem potentiorem ac meliorem Filio.

Aug. c. 14.

Quod non minus potest Filius quam Pater.

B. « Nihil, inquit, Patre minus habet ille qui dicit: *Omnia quæ habet Pater, mea sunt.* Nam si minus habet in potestate aliquid quam Pater, non sunt ejus omnia, quæ habet Pater sed ejus sunt omnia quæ habet Pater; tantam igitur habet potestatem Filius, quantam Pater; æqualis ergo est Patri. Non enim potest qui accepit inæqualis esse ei qui dedit. » « Tu autem hoc de potentia sapis, quod potens sit Filius, sed potentior Pater, ut secundum doctrinam vestram potens potentem potuerit gignere, et non omnipotens omnipotentem. Habet ergo Pater omnipotentiam, quam non habet Filius; at si hoc est, falsum est quod ait Filius: *Omnia quæ habet Pater, mea sunt.* »

Aug. lib. 3. cap. 12 Hic ponit falsam traditionem hæretici.

Cap. ejusdem Joan.

Hoc verbum fatebatur hæreticus, ex quo progrediebatur ad falsa.

« Sed, inquis, Pater a nemine potentiam accepit, Filius autem a Patre. Fatemur et nos, Filium accepisse potentiam ab illo, de quo natus est potens; Patri vero potentiam nullus dedit, quia nullus eum genuit. Gignendo enim dedit potentiam Pater Filio, sicut omnia quæ habet in substantia sua, gignendo dedit ei quem genuit de substantia sua. »

Lib. eis

Quæstio Augustini, qua arctat hæreticum.

« Sed quæritur, utrum tantam quanta ipsi est potentiam Pater Filio dederit, an minorem? Si tantam, non solum potentem, sed etiam omnipotentem genuisse omnipotens intelligitur; si vero minorem, quomodo

Ibi

omnia quæ habet Pater, Filii sunt? Si Patris omnipotentia Filii non est, non omnia procul dubio, quæ habet Pater, Filii sunt. » At omnia quæ habet Pater, Filii sunt; omnipotentia ergo Patris etiam Filii est; non est ergo Pater potentior Filio.

Aliter probat Filium æqualem Patri.

Item, alio modo probat Filium æqualem Patri contra Maximinum ita dicens : « Tu dicis, quod Pater genuit Filium minorem seipso, in quo et Patri derogas, qui si Filium unicum minorem genuit, aut non potuit, aut non voluit gignere æqualem. Si dicis, quia non voluit, eum invidum esse dixisti; si autem non potuit, ubi est omnipotentia Dei Patris? Prorsus ad hunc articulum res colligitur, ut Deus Pater æqualem sibi gignere Filium, aut non potuerit, aut noluerit. Si non potuit, infirmus; si noluit, invidus invenitur. Sed utrumque hoc falsum est : Patri igitur Filius verus æqualis est. Genuit ergo Pater sibi æqualem Filium, et ab utroque procedit utrique æqualis Spiritus sanctus. » « Si enim formam suam, ut ait Augustinus contra eumdem, Pater in unico Filio plenam gignere potuit, nec tamen plenam genuit, sed minorem, cogimini Patrem invidum dicere. » Plenum ergo Deum, et æqualem sibi genuit Filium.

b. 2. et in q. 50.

c. 15.

Per simile ostendit, quod non minorem Pater Filium genuit.

Hoc autem per similitudinem humanam ita esse demonstrat inquiens : « Homo pater, si potuisset, æqualem filium genuisset. Quis ergo audeat dicere, quod hoc omnipotens non potuit? Addo etiam, quia, si posset homo majorem melioremque seipso gigneret filium. Sed majus vel melius Deo quidquam esse non potest Deus ergo cur non æqualem, ut ais, Filium genuit, cui nec anni necessarii fuerunt, per quos adimpleretur æqualitas, nec omnipotentia defuit? An forte noluit; ergo, quod absit, invidit; sed non invidit : æqualem igitur genuit Filium. Credamus ergo, Filium ei esse æqualem. »

b. 2. et 18.

Opinionem hæretici ponit ut destruat.

« Sed forte dices : eo ipso major est Pater Filio, quia de nullo genitus genuit tamen æqualem. Ad quod cito respondebo : Imo ideo non est Pater majore Filio, quia æqualem genuit. Originis enim quæstio ista est, quis de quo sit; æqualitatis autem, qualis aut quantus sit, » quod est dicere : Ad originem pertinet quæstio, qua quæritur, quis de quo sit; ad æqualitatem vero illa qua quæritur, qualis aut quantus quis sit. « Nec cum dicitur Filius a Patre genitus, ostenditur inæqualitas substantiæ, sed ordo naturæ, non quo alter prior esset altero, sed quo alter est ex altero. » Non ergo secundum hoc, quod Pater genuit, et Filius genitus est, vel Spiritus sanctus ab utroque procedit, æqualitas vel inæqualitas ibi existit, quia non secundum hoc alia persona alii æqualis vel inæqualis dicitur. Ecce æqualitas Trinitatis et una eademque substantia, quantum breviter potuimus, demonstrata est in superioribus, qualiter scilicet aliqua trium personarum quamlibet

G.
Hic solvit objectionem.
Ex eodem lib. 3. c. 18.

a dist. 19. huc usque.

aliam nec æternitate nec magnitudine nec potentia excellat.

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum tres personæ sint æquales in potentia ?

Alensis 1. *p. q.* 47. *m.* 5. D. Thom. 1. *p. q.* 42. *art.* 6. Richard. *hic q.* 1. D. Bonav. *q.* 1. Durand. *d.* 24. *q.* 1. Vasq. 1. *p. d.* 169. Suar. 1. *p. tract.* 3. *lib.* 4. *c.* 9. 10. *Vide* Scot. 1. *Phys. q.* 14. et 15. *ubi agit an potentia activa termineturper maximum quod potest producere.* Mayron *d.* 24. et 25.

1. Argum. 1. Circa istam distinctionem vigesimam, quæro unum : Utrum tres personæ sint æquales in potentia? Arguo quod non, quia tunc sicut Pater potest generare, ita Filius posset generare. Probatio hujus consequentiæ ; tum quia Augustinus contra Maximinum lib. 3. (Cap. 13.) *Si Pater non potest generare sibi Filium æqualem, est impotens ;* ergo e converso, si non est impotens, sed omnipotens, potest generare Filium, et per consequens posse generare pertinet ad omnipotentiam, et ita si Filius non potest generare, non est æque potens vel æqualis potentiæ cum Patre ; tum quia Filius non esset omnisciens si non sciret generationem Patris, igitur nec omnipotens si non posset in istam generationem.

Argum. 1. Præterea, Richardus 2. *de Trin. cap. ultimo* probat, quod non possunt esse plures omnipotentes, quia tunc unus posset facere alium nullipotentem ; ergo a simili videtur argui in proposito, si ponantur plures personæ divinæ æque potentes, et sic ista consequentia Richardi fuit declarata *dist.* 2. per duas vias. Consimilibus viis etiam declaro in proposito de duabus personis. Primo, quia una persona posset suo velle producere omnia possibilia, et eis productis in *esse*, persona alia non posset ea producere, eadem enim non possunt bis totaliter produci.

Et confirmatur ista probatio, quia Pater prius ordine originis habet *velle* creaturarum quam Filius, et Filius secundum Hilarium est potens per se, licet non a se ; igitur prius origine quam Filius producat, intelligitur Pater producere, et ita in isto signo in quo Filius intelligitur debere producere, nulla sunt ibi possibilia.

Secundo, quia omnipotens potest suo *velle* impedire omnia possibilia alterius omnipotentis si esset, quia non est necesse voluntates eorum concordare in aliis a se, quia ista omnia contingenter volunt ; ita hoc non videtur necessarium esse, quod voluntas unius personæ concordet in actu volendi alterius personæ. 2

Quod si dicas eamdem esse voluntatem eorum, et ideo concordare in aliis volendo eadem. Contra, forma quæ est principium agendi si est in pluribus, eodem modo est principium agendi unicuique eorum, sicut si esset in uno tantum, sicut si albedo esset in duabus superficiebus, esset eis principium disgregandi eodem modo, sicut si esset in uno tantum. Sed si voluntas esset in solo Filio, esset principium volendi contingenter lapidem esse, ita quod illa voluntate posset Filius velle æque lapidem esse vel non esse ; igitur posito quod sit in Patre, erit principium in Filio contingenter volendi vel non volendi lapidem, et ita

quidquid ponatur in Patre, Filius potest æque velle lapidem esse, vel non esse, et ita si Pater vellet lapidem esse et Filius non, unus omnipotens faciet alium nullipotentem, impediendo omnia possibilia volita ab eo.

xt. 4. xt. 5. Item, prima causa plus causat quam secunda, *propositione prima de causis*, et 2. *Metaph.* I. *Post.* sed Pater dat Filio virtutem creandi, et non e converso ; ergo Pater plus potest.

3.

io ad itum. Contra, Magister distinctione præsenti in littera, et adducit Augustinum *de Fide ad Petr. cap.* 2.

Item, Augustinus contra Maximinum *lib.* 3. probat istam conclusionem tripliciter. Primo auctoritate Salvatoris in Evangelio Joannis :
91. *Omnia quæ habet Pater, mea sunt.* Secundo per rationem, quia si non potuit dare potentiam æqualem, fuit impotens ; si noluit, fuit invidus. Tertio, per simile, quia Pater corporalis generaret sibi Filium æqualem si posset, vel majorem ; ergo multo magis in proposito.

SCHOLIUM.

Ponit varias potentiæ acceptiones, de quo supra dist. 7. et supposito quod in Deo sit potentia activa, ex d. 2. q. 2. quæ necessario est æqualis in omnibus personis quoad omnia possibilia, difficultas solum est de actionibus notionalibus earumque terminis, quia a qualibet persona non sunt producibiles, et ideo Ægidius dicit Patrem respectu generationis esse omnipotentem, quia ei non repugnat, Filium non, quia ei repugnat. Quod probat tripliciter. Hoc refutat Scotus unica ratione, quia si generare, ut est termini geniti, est aliquid ad quod nata est esse potentia ; ergo carens tali potentia ut Filius, non habet omnipotentiam absolute, et solvit rationes Ægidii.

Respondeo (a) omittendo potentiam Logicam, quæ dicit modum compositionis ab intellectu factæ, et potentiam metaphorice dictam, qualis est in Geometricis, secundum quod ipsi Geometræ imaginantur punctum esse in potentia ad lineam, et lineam ad superficiem ; hîc *potentia* sumitur proprie. Uno modo sicut dictum est *dist.* 7. prout est differentia entis opposita actui. Alio modo secundum quod significat idem quod principium, sicut loquitur de ea Philosophus 5. *Metaph. c.* 9. Et potentia isto secundo modo sumpta, dividitur in potentiam activam et passivam, et si utrolibet modo sumatur, potest intelligi, aut pro ipsa relatione principii quam significat, aut pro fundamento proximo istius relationis.

Potentia Geometrica, ut quod linea fiat ex fluxu puncti.

§ ad q.' Text. 17.

4.

Ad propositum planum est quod in Deo oportet ponere potentiam activam cum sit principium efficiens, ex *dist.* 2. et æqualem, sicut de ista loquitur Magister *dist. ista.* Et hujusmodi æqualitas potest intelligi dupliciter, aut secundum extensionem objectorum possibilium ad quæ se extendit potentia, aut secundum intensionem illius potentiæ in se. Exemplum, potentia calefactiva dicitur æqualis extensive, si ad æqualia calefactibilia se extendat, sic omnis charitas est æqualis, quia extendit se ad omnia diligibilia ex charitate secundum intensionem, si æque perfecta sit potentia et æque perfectum actum possit elicere, licet non tot possibilia sibi subessent, sicut subessent alii potentiæ, ut patet posito isto casu, qui ponitur *dist.* 7. quod calor productione sibi adæquata produceret alium calorem ; et

quæst. 2 § Quantum ad 1. artic. Duplex æqualiter extensiva, et intensiva aliquando concurrunt, aliquando non.

istæ duæ æqualitates frequenter concomitantur se, potest tamen intelligi utralibet sine altera. Loquendo autem de æqualitate extensionis, non est difficultas, nisi de actibus notionalibus et de terminis istarum actionum, quia illi duo termini non sunt producibiles ab omnibus personis, sed Filius a solo Patre, Spiritus sanctus autem a Patre et Filio.

5. Unde quoad hoc dicitur sic, quod potentia generandi pertinet ad omnipotentiam in Patre, non in Filio. Quod declaratur dupliciter. Primo, quia omnipotentia est ad omne quod non includit contradictionem, sed Patrem generare non includit contradictionem, Filium autem generare includit contradictionem ; ergo, etc.

Ægid et Var. dist. præsenti.

Præterea secundo, aliter est de actionibus transeuntibus ad extra, et aliter actionibus immanentibus intra. Possibilitas actionis transeuntis judicatur ex ratione actionis in se et termini ejus ; possibilitas autem actionis immanentis non judicatur ex his præcise, sed cum hoc in comparatione ad agens in quo manet talis actio. Cum igitur generatio sit actio immanens, possibilitas ejus judicanda est, non tantum ex se ipsa in se, et cum hoc ex termino ejus, sed quia est possibilis illi supposito agenti in quo debet manere, est autem compossibilis generatio Patri et non Filio ; igitur idem quod prius.

Tertia declaratio additur, quia omnipotens dicitur quod potest in omne illud ad quod habet formam per quam potest, et non dicitur impotens, si non potest in aliquam actionem ad quam se non extendit sua forma ; sicut ignis non dicitur impotens, quia non potest frigefacere, quia non habet potentiam ad frigefaciendum. Pater autem habet formam convenientem generationi, et Filius non ; igitur Pater non est omnipotens si non potest generare ; non autem Filius est impotens si non potest generare, et ita posse generare pertinet ad omnipotentiam Patris, et non ad omnipotentiam Filii.

Contra (b) istud, (non comparando generare ad aliquod suppositum,) quæro, aut illud, ut est geniti tanquam termini, est aliquid ad quod nata est esse aliqua potentia activa, aut non ? Si sic, ergo in quocumque non est potentia ad illud, non est in eo omnipotentia, hoc est, non est potentia ad omne illud ad quod nata est esse potentia. Si non, ergo in nullo est potentia ad illud, et ita non pertinet ad omnipotentiam Patris. 6.

Confirmationes etiam non valent. Prima non, quia omnipotens potest in omne illud quod est terminus potentiæ simpliciter, et hoc producendo illud in eo in quo natum est produci, si natum est produci in aliquo, vel producendo ipsum in se subsistens, si non est natum produci in aliquo. Non autem oportet quod posset producere omne tale formaliter in se, sicut potest producere cursum animalis in animali, ut in homine vel asino, in quo natus est esse cursus ; sed hoc non potest producere in se, nec potest formaliter currere, quia tunc per illud verbum neutrum significaretur quod talis forma esset in ipso formaliter.

Licet igitur Filius non possit formaliter generare, ut generatio sit in ipso, nec possit principiare generationem in seipso, tamen si istud sit terminus omnipotentiæ, oportet dicere quod Filius possit principiare generationem in eo in quo nata est esse. Nullo autem modo Filius potest principiare generationem in se, nec in isto, in quo non est nata esse, tamen omnipotens est, et potest actionem illam causare in eo quod potest eam recipere, sicut non esset omnipotens si non posset causare intellectionem in intellectu potente recipere eam. *Generare* autem non potest aliquo modo esse a Filio, nec ut in Filio nec in alio ; igitur si *generare* est terminus omnipotentiæ simpliciter, Filius non erit omnipotens.

[...]nerare termi[...] omnipotentiæ, [...]s non omnipotens.

Secunda etiam non valet, quia quod habet formam limitatam ad agendum, non est omnipotens ad agendum. Licet enim ignis sit potens ignire et calefacere, si non possit frigefacere, non esset simpliciter omnipotens, quia forma ejus limitata ad unum actum, concludit ipsum non esse simpliciter potentem ; ergo Filium non habere formam convenientem omni actioni, quam actionem nata sit potentia simpliciter respicere, concluderet Filium non esse simpliciter omnipotentem.

Item, ista via non salvat, quomodo Pater et Filius sint æque potentes, quia Pater potest in actum generationis, qui, per te, est terminus potentiæ simpliciter, in quem actum non potest Filius, et ita non erunt æque potentes quantum ad extensionem.

COMMENTARIUS.

(a) *Respondeo omittendo potentiam* 1.
Logicam, etc. Quia alias declaravi, quid sit potentia Logica, ideo non aliter extendo me in præsenti declarare. Et cætera clara sunt.

Incidit tamen in hac quæstione una difficultas : cum omnipotentia dicat vere potentiam activam, quæritur an Pater respectu generationis Filii dicatur omnipotens, sive posse generare Filium in divinis pertineat ad omnipotentiam? Ægidius expresse dicit quod sic, et rationes suæ patent, excepto quod quando dicit de actione immanente et transeunte. Vult dicere, quod actio transiens ad extra, quæ non denominat agens, dicitur possibilis, vel ex sua ratione formali, vel quia terminatur ad terminum possibilem, puta generare ignem, ut transit in materiam extrinsecam dicitur esse possibile, et ex ratione sua formali ; et quia terminus ejus, scilicet ignis generatus, est possibilis, actio vero immanens, ex hoc quod est in agente, et ultra prædicta, requiritur quod non repugnet agenti. Et sic generare simpliciter in divinis. primo modo est simpliciter possibile, ut patet ; secundo modo est possibile tantum respectu Patris, quia tantum denominat Patrem et non Filium, et hoc est quod dicit.

Ægidius de Roma I. Sent. præsenti dist.

(b) *Contra istud non comparando*, etc. 2.
Doctor intendit improbare quod generare in divinis pertineat ad omnipotentiam, ut *omnipotentia* dicit potentiam mere activam. Et supponit unum ab omnibus concessum, scilicet tres personæ sint æquales in omnipotentia et in potentia, ut patet in Symbolo. Et ideo quærit accipiendo *generare* in

divinis, non comparando ad aliquod suppositum: an ipsum respectu termini producendi, puta Filii, dicat potentiam activam, an non? Si primo, Filius non erit æque omnipotens cum Patre, quia non potest generare. Si non, ergo generare non pertinet ad omnipotentiam, quod est intentum.

SCHOLIUM.

Resolvit correlativum potentiæ activæ esse possibile, ut opponitur necessario, atque adeo cum omne quod est in Deo sit necessarium, nihil ibi est correlativum potentiæ activæ, cumque prius procedant personæ divinæ quam ulla creatura habeat *esse*, ex 2. d. 1. q. 1. sequitur quod potentia sit æqualis intensive et extensive in tribus personis Loquitur Scotus de possibili objective, non de possibili subjective, quia hoc, cum sit materia vel subjectum, est correlativum potentiæ activæ imperfectæ seu transmutantis, quæ tantum convenit creaturæ, quia nihil facit ex nihilo. Explicat quomodo potentia generativa sit potentia, licet non respiciat possibile proprie dictum, et negat esse potentiam proprie dictam. In solutione argumentorum ponit singulares doctrinas.

7. Quantum ergo (c) ad istum articulum, dico aliter quod potentiæ activæ primum correlativum est possibile, non communiter sumptum, ut opponitur impossibili, quia hoc modo possibile est Deum esse et tamen illud possibile non est terminus alicujus potentiæ activæ; ergo oportet quod *possibile*, ut est potentiæ activæ correlativum, sumatur determinatius. Hoc autem non videtur nisi secundum quod Avicenna accipit possibile 6. *Metaph.* et alibi frequenter, prout opponitur ei, quod est necessarium ex se. Et tunc cum quodlibet intrinsecum Deo, sit in se formaliter necessarium, vel per identitatem cum essentia, quæ est formaliter ex se necessaria, nihil intrinsecum Deo erit terminus potentiæ proprie dictæ; et si hoc est, cum ad omnia alia ab essentia divina eamdem rationem principii habeant tres personæ, quia prius intelligitur principium illud producendi creaturas communicatum tribus quam possit habere actum producendi ista alia, sequitur quod æqualis erit potentia trium personarum quantum ad numerum possibilium. Assumptum autem declaratur in quæstione illa de ordine productionum extrinsecarum ad intrinsecas 2. *lib. q.* 1. et breviter patet ex hoc quod si sit principium necessarium respectu unius productionis, et contingens respectu alterius productionis, prius est principium producendi necessarium quam contingens. Quidquid autem est principium producendi personas, necessario se habet ad productionem illarum; contingenter autem se habet principium producendi creaturas ad ipsas creaturas; prius igitur communicatur tribus personis quam possit habere actum respectu possibilium extra.

De hoc vide 7. q. Quodl. et dist. 42. hujus.

dist. Princip ne esse riuni res tu unius conting respecti terius, i produc cessari de quo d. 1. q

Ex hoc apparet quod potentia est æqualis in personis divinis, non tantum quantum ad extensionem, sed etiam quantum ad intensionem; sive enim potentia accipiatur pro absoluto, quod est fundamentum relationis principii, patet quod illud secundum eamdem magnitudinem est in tribus, non tantum secundum eamdem magnitudinem secundum *quid*, sed simpliciter, sicut dictum est in quæstione præcedente de æqualitate magnitudinis; sive accipiatur pro relatione fundata super illud absolutum, eadem relatio est

trium, et si quam habet magnitudinem, eadem est magnitudo illius relationis in tribus, et ita omni modo est æqualitas potentiæ, et secundum extensionem et secundum intensionem.

3. Quod autem dictum est de primo correlativo potentiæ activæ, quod sit possibile, intelligendum est de possibili objective, scilicet quod est terminus potentiæ, non de possibili subjective, quia illud non est correlativum convertibile respectu potentiæ activæ. Non enim omnis potentia activa habet aliquod sic possibile sibi correspondens, sed solum illi potentia activa, quæ est transmutativa; æquatur igitur possibile objective, ut correlativum potentiæ activæ, non autem possibile subjective, et tale est illud *possibile*, de quo adductus est Avicenna, quod opponitur ex se *necessario* formaliter. Quod autem istud differat a *necessario* ex se formaliter sive a producente, posset confirmari per Philosophum 5. *Metaphys.* ubi vult quod *principium et causa convertuntur realiter*; omme autem causatum est aliud a causa, ergo et possibile, hoc est, principiatum est aliud secundum eum a principio.

[Margin: ...sibile ...ective ...ia, vel ...ctum.] [Margin: ...t. 1.]

17. Confirmatur etiam per rationem potentiæ activæ positam in 5. *Metaph.* quod *ipsa est principium transmutandi aliud inquantum aliud*; ergo multo magis est principium producendi aliud, quia non potest causatum ita esse idem causæ, sicut activum potest esse idem passivo in creaturis.

Sed tunc restat dubitatio (d), quomodo potentia generandi dicatur potentia, cum non sit respectu alicujus possibilis secundum prædicta.

Respondeo, *possibile* potest sumi adhuc magis extendendo nomen, quam ut opponitur *necessario* ex se, dicendo illud esse possibile, quod opponitur *necessario* esse a se, et hoc modo esse originatum esset possibile. Sed nec sic (e) videntur Sancti communiter loqui, nec etiam Philosophi, et hoc modo posset concedi Filium esse possibilem, quia originatum, et ita potentiam correspondentem activam huic termino esse potentiam.

[Margin: Potentia generativa est respectu possibilis ut opponitur necessario a se.]

Ulterius tamen conceditur Filium esse principiatum et non possibilem, in Patre tamen conceditur potentia activa generandi, quia potentia activa in creaturis aliquam dicit perfectionem; possibilitas autem sibi correspondens, quæ repugnat necessitati, ex se dicit imperfectionem. Transfertur igitur ad divina nomen unius, quod significat perfectionem; nomen autem alterius correlativi quod dicit imperfectionem, non transfertur in se, sed in aliquo communiore se, ut sic ex parte producentis dicatur esse potentia, et tamen ex parte producti non dicatur esse possibilitas, sed tantum ratio principiati.

[Margin: De hoc supra d. 4. 2. et d. 8. q. 3. ad 1. et q. 4. pro opposit.]

Ex hoc apparet irrationabilitas illius dicti, quod sub omnipotentia de virtute sermonis, contineatur potentia generandi, non autem secundum usum Sanctorum. Quia etsi aliquando Sancti vel Doctores dicant potentiam generandi esse potentiam, et *generari* esse terminum potentiæ, tamen de virtute sermonis neutra est vera, simpliciter loquendo de potentia, prout respicit terminum pos-

[Margin: Varro in præs. dist. q. uni. art. 3. Potentia generativa non est potentia ex vi sermonis, sed ampliative.]

sibilem, sed ampliando rationem potentiæ ad rationem principii, prout in communi respicit principiabile.

10. Hoc modo loquendo ad quæstionem (f) de æqualitate potentiæ in divinis personis, respondeo et dico quod etiam sic sunt æquales, quia secundum Magistrum *dist. 7. hujus libri*, eadem est potentia, qua Pater potest generare et Filius potest generari. Sed tunc ista æqualitas potentiæ, non est ad idem, sicut si poneretur æqualitas potentiæ in colore ad immutandum visum, et in sapore ad immutandum gustum; essent quidem ista duo æqualis potentiæ, non tamen haberent eamdem potentiam, nec ad idem. Ita in proposito, loquendo de potentia hoc modo extensive ad actum notionalem, æquales sunt Pater et Filius in potentia extensive et intensive, quia potentia quæ est in Patre ad actum generandi, est æque perfecta in Filio et ad æqualia objecta, non tamen est hoc modo omnino eadem potentia, sicut potentia est eadem, quæ est respectu ejusdem possibilis. Et hoc modo concedendum est, quod in Filio non est omnis potentia, vel non est in eo potentia ad omne, accipiendo sic *potentiam* extensive, licet in ipso sit omnipotentia, quæ dicit potentiam ad omnia possibilia.

In Filio est omnipotentia, non tamen omnis potentia.

Et si quæras, si idem absolutum est in Patre et Filio, super quod fundatur potentia æqualis secundum extensionem et intensionem, etiam illa quæ est ad intra, quare non est potentia omnis eadem in utroque?

Respondeo, dico quod etsi idem absolutum, quod est potentia sit in Patre et Filio, non tamen sub ratione potentiæ quantum ad actum notionalem est in utroque, quia non est sub ratione prioris ad illum actum, et potentia sive principium requirit ordinem prioritatis ad terminum.

Ad argumenta principalia (g) Ad primum, dico negando illam consequentiam primam, quantum est ex forma consequentiæ. Cum probatur per Augustinum contra Maximinum, respondeo, quod illud argumentum Augustini non tenet per locum intrinsecum, quasi per locum a toto in quantitate ad partem totius in quantitate, quasi posse generare sit aliquod posse, sed tenet per multas propositiones subintellectas, et habet illud argumentum reduci ad multos Syllogismos. Hoc modo concessit Maximinus Patrem Filium generare, sed non æqualem. 11.

Genera[illegible] secund[illegible] Aug. n[illegible] est term[illegible] omnipo[illegible] tiæ.

Contra Augustinus arguit sic: *Si genuit et non potuit generare Filium æqualem sibi; ergo fuit impotens.* Probatio hujus consequentiæ, ex quo dedit Filio Deitatem (etiam secundum Maximinum, quia aliter non esset generatio) sed Deitatem minorem secundum eum Deitate Patris; ergo Deitas non est infinita ex se, quia infinito non potest esse aliquid majus, nec infinitum potest minui. Et si Deitas non est infinita; ergo habens eam non est omnipotens, nihil enim est omnipotens, (cum omnipotentia requirat potentiam infinitam) nisi habeat infinitam essentiam. Non igitur tenet consequentia hîc, quasi sub ista universali contineatur istud singulare, sed quia istud universale, quod est omnipotens, concomitatur infinitas

essentiæ, et ita communicabilitas in æqualitate. Et similiter sequitur, si Pater non potest intelligere, Pater non est omnipotens, sed non sequitur per locum intrinsecum, quasi *intelligere* Patris sit terminus omnipotentiæ. Sed per istas propositiones subintellectas, quod non potest intelligere, non habet omnem perfectionem simpliciter, et tunc non est infinitæ essentiæ, ac per hoc nec omnipotens.

[...r non intelli... ergo ...mnipo... sequi... ...b ex... ...co tan... ...um.]

Cum arguitur postea de omnisciente, dico quod scientia non requirit ordinem determinatum ad scibilia, nec ordinem prioris, nec ordinem posterioris, quia potest esse sive respectu prioris, ut objecti, sive posterioris. Potentia autem requirit determinatum ordinem ad terminum, ut prioris ad posterius, et ideo scientia de necessitate extendit se ad omne ens, quia omne ens est scibile. Potentia autem non extendit se (ut ad objectum) ad omne ens, sed tantum ad ens possibile, quod, quomodocumque sumendo *possibile*, natum est esse posterius, et ideo non est ad illud quod non est natum esse posterius, et ideo non ad illud quod est natum esse in persona infinita idem illi personæ.

[...tia est omne ... quare ...sit po... ...ntia.]

12. Cum postea arguitur per Richardum, dico quod argumentum valet, si ponerentur duo dii per impossibile, sicut declaratum est *distinct.* 2. non autem de duabus personis æque potentibus.

[...1. et 2. ...via.]

Cum probatur primo, quod una persona posset facere aliam nullipotentem, volendo omnia possibilia et ponendo ea in *esse*, dico quod non potest velle ista, alia persona non volente, et ita non ponerentur in *esse* ab una persona, alia persona non volente et ea in *esse* non ponente. Sed sicut in eodem instanti naturæ intelliguntur tres personæ habere principium sufficiens ponendi ea in *esse*, ita in eodem instanti intelliguntur habere actum, quo ponuntur ista in *esse*.

Sed si ponerentur duo dii, unus propria actione posset omnia ponere in *esse*, et alius non posset producere ista eadem productione; ergo vel ista eadem non posset producere, et ideo non esset omnipotens; vel posset producere illa alia actione, et ita idem posset bis accipere *esse*, quod est impossibile.

[Si essent duo dii, alter nihil produceret.]

Ad secundam probationem, quod unus omnipotens posset impedire alia volita ab alio, dico quod illa probatio bona est de duabus voluntatibus, quia per impossibile habens suam voluntatem posset uti ea contingenter ad quodlibet aliud objectum a se; non sic autem est de duobus habentibus eamdem voluntatem, quia propter eamdem necessitatem, est unus usus voluntatis propter quam voluntas est una. Et ideo non potest una persona ista voluntate velle et alia non velle, sicut non potest una persona habere istam voluntatem et alia non habere illam.

Cum objicitur contra istam responsionem de forma, quæ est in duobus, quod sit principium operandi eodem modo utrique, sicut si esset in uno solo. Concedo quod Filius non quasi naturaliter vel coacte vult voluntate ista, quasi Pater volens prædeterminavit Filium ad volendum idem, et non sit in potestate Filii idem velle, sicut erat in potestate Patris. Sed in eodem instan- 13.

[Forma quæ est in duobus, an sit utrique principium sicut si esset in uno solo.]

ti naturæ Pater et Filius intelliguntur habere voluntatem, et æque libere quemlibet actum volendi habere, ut est illius objecti, sicut si alius non haberet istam voluntatem. Est igitur illa forma cuilibet habenti principium uniformiter operandi, sicut esset si ille solus haberet eam, sed non est alicui habenti principium operandi, et alii principium non operandi operatione, quæ est eadem illi voluntati, sicut ista non est eadem voluntas et non voluntas. Unde necessitas istius consequentiæ, si Pater vult hoc, Filius vult hoc, non est contra libertatem volitionis Filii, sicut nec contra libertatem volitionis meæ, est istà consequentia, si volo, volo, ita nec ibi, si Pater vult *A*, Filius vult *A*, quia idem velle est Patris et Filii.

q. 2. solvendo ult. arg. Ad aliud de causa prima et secunda responsum est *dist.* 12. quod ista propositio veritatem habet propter aliam virtutem sive vim causandi in causa priori et posteriori, illa quæ est prior est principalior; et hoc fallit in principio priori secundum originem, et posteriori, in quibus est eadem vis vel virtus causandi respectu tertii, cujus vis est in proposito, et ideo in proposito non valet.

COMMENTARIUS.

3. (c) *Quantum ergo ad istum articulum*, etc. Sententia hujus est, quod cum potentiæ activæ correlativum sit ens possibile contingens, scilicet quod potest esse et non esse, et possibile objective, non autem subjective, quia possibile subjective quod est materia vel se habens loco materiæ, est correlativum potentiæ activæ transmutativæ, quia transmutat materiam ab una forma in aliam, ut patet de igne, et sic omnis potentia creata dicitur transmutativa, quia de necessitate præsupponit subjectum, in quod agat; potentia vero divina est simpliciter activa, et respicit primo ens possibile objective. Et licet aliquando transmutet materiam de una forma in aliam, non tamen est necesse, quia posset producere omne possibile, nulla præsupposita materia. Et sic omnipotentia dicitur potentia activa ut respicit omne possibile sive omne causabile, et quod talis potentia activa respiciat aliud inquantum aliud, probat infra per duas auctoritates Philosophi.

(d) *Sed tunc restat dubitatio*, scilicet ex quo in Patre est potentia generandi, et talis potentia respicit possibile, et Filius non est possibilis. Respondet quod *possibile* potest accipi primo ut opponitur *impossibili*, ut patet *supra d.* 2. et sic Filius est possibilis. Secundo ut opponitur *necessario* ex se formaliter, et sic Filius non est possibilis, cum sit necesse ex se formaliter, ut patet *supra dist.* 2. et 8. *quæst. ult.* et hoc modo omnes ens aliud a Deo dicitur possibile, ut patet *supra d.* 8. *q. ultima*. Tertio ut opponitur *necessario* a se originaliter, id est, quod non est necesse esse a se originaliter, quia hoc habet a Patre, et hoc modo potest dici possibilis. Sed *possibile* primo et tertio modo non respiciunt proprie potentiam activam, et sic non est correlativum potentiæ, sed solum secundo modo. 4. Dubitatio. Responsio.

(e) *Sed nec sic videntur Sancti*, etc. Nam Philosophi et Sancti cum loquuntur de possibili, quod est terminus potentiæ productivæ vel activæ, lo-

quuntur de possibili secundo modo, Et Doctor dicit quod licet possibile primo et tertio modo vere sit in divinis, quia tamen hoc nomen *possibile* sonat in voce, licet non in re, aliquam imperfectionem, ideo dicit quod non debet proprie concedi quod Filius sit possibilis, sed quod sit productus vel originatus et hujusmodi, et patet quod sequitur.

(f) *Hoc modo loquendo ad quæstionem.* Sensus hujus litteræ est, quod etiam posito quod in Patre sit vere potentia generandi, tamen Filius est ei æqualis in potentia. Et hîc intendit Doctor quod Filius habet simpliciter eamdem memoriam fœcundam quam Pater habet, licet in Patre habeat terminum adæquatum, ut productum a Patre, et in Filio habeat eumdem terminum, sed non productum a Filio, sed solum a Patre. Cætera patent.

(g) *Ad argumenta principalia.* Ad primum quod tale est: Si non potest generare Filium sibi æqualem, ergo non est omnipotens. Si ergo potest generare Filium sibi æqualem, erit omnipotens; ergo et posse generare pertinet ad omnipotentiam. Dicit Doctor quod hoc non tenet per locum intrinsecum (qui est quando terminus inferens continetur in termino illato, sicut superius in inferiori, vel totum in quantitate, quod est universale universaliter sumptum respectu partium substantivarum) quasi sic arguendo: Pater est omnipotens, id est, potest omnia possibilia; ergo posse generare pertinet ad omnipotentiam. Non sequitur, quia omnipotentia dicit potentiam activam, quæ respicit possibile objective secundo modo dictum; posse vero generare non est *posse* potentiæ activæ, quæ respicit aliud, sed est *posse* potentiæ productivæ vel originative, quod in divinis non respicit aliud distinctum essentialiter, sed respicit tantum productum distinctum tantum personaliter. Cætera patent, usque in finem.

DISTINCTIO XXI.

(Textus Magistri Sententiarum)

Quomodo possit dici : solus Pater, vel solus Filius vel Spiritus sanctus, cum sint inseparabiles.

A. Dist. 16. signo S et d. 19. signo A. Qualiter dictiones exclusivæ capiantur in divinis. Aug. cap. 7. Responsio Augustini. Ibidem.

Hîc oritur quæstio trahens originem ex prædictis. Dictum est enim supra, quod tantus est solus Pater vel solus Filius vel solus Spiritus sanctus, quantum simul illi tres, et quod duæ vel tres personæ simul non sunt majus aliquid quam una sola. Ideo quærit Augustinus 6. *lib. de Trinit.* « Quomodo hæc sane dici possint, cum nec Pater sit solus nec Filius nec Spiritus sanctus, sed semper et inseparabiliter et Filius cum Patre, et Pater cum Filio, et Spiritus sanctus cum utroque ; inseparabiles enim sunt hæ tres personæ. » Ad quod ita respondet Augustinus in eodem : « Solum Patrem dicimus Patrem, non quia separatur a Filio vel a Spiritu sancto, sed hoc dicentes significamus, quia illi simul cum eo non sunt Pater. » Solus enim Pater Pater est. Quod non dicitur, quia ipse sit solus, id est, sine Filio vel Spiritu sancto, sed per hoc Filius et Spiritus sanctus a paternitatis consortio excluduntur. Ita et cum dicitur : solus Filius Filius est, vel solus Spiritus sanctus Spiritus sanctus est, non dividitur Filius a Patre vel Spiritus sanctus ab utroque, sed a consortio filialis proprietatis excluduntur Pater et Spiritus sanctus, et a consortio processibilis proprietatis Pater et Filius. Cum ergo dicitur : tantus est solus Pater, quantum simul illi tres, per hoc quod dicitur *solus*, non separatur Pater ab aliis, sed hîc est sensus : Solus Pater, id est, Pater qui ita Pater est, quod nec Filius nec Spiritus sanctus, tantus est, etc. Similiter intellige, cum dicitur ; Solus est Filius vel solus est Spiritus sanctus. « Solus ergo Pater dicitur, ut ait Augustinus in eodem, quia non nisi ipse ibi Pater est, » et solus Filius, quia non nisi ipse ibi Filius est, et solus Spiritus sanctus, quia non nisi ipse ibi Spiritus sanctus est. Aug. lib. cap. 9

Utrum possit dici : solus Pater est Deus, vel solus Filius est Deus, vel solus Spiritus sanctus est Deus ; an, Pater est solus Deus, Filius est solus Deus, Spiritus sanctus est solus Deus ?

B. Sensus h... rum verb... rum habe... cap. 7. 8. 9. lib. 1. Trinit. Tim. 9.

Post hæc quæritur, utrum, sicut dicitur : solus Pater est Pater, vel solus Filius est Filius, ita possit dici : solus Pater est Deus, vel solus Filius est Deus, ita et de Spiritu sancto ; aut, Pater est solus Deus, Filius est solus Deus. Ad quod dicimus, quia Pater et Filius et Spiritus sanctus dicitur et est unus Deus, et hæc Trinitas simul proprie dicitur esse solus Deus, sicut solus

sapiens, solus potens. Sed non videtur debere dici a nobis verbis nostris utentibus, nisi ubi sermo auctoritatis occurrit; solus Pater est Deus, vel Pater est solus Deus; ita de Filio et Spiritu sancto dicimus. Unde Augustinus 6. *lib. de Trinit.* ait: « Quoniam ostendimus, quomodo possit dici solus Pater vel solus Filius, consideranda est illa sententia, qua dicitur, Deum verum solum non esse Patrem solum, sed Patrem et Filium et Spiritum sanctum. » Ecce habes, quia non solus Pater dicendus est esse solus verus Deus. Item in eodem: « Si quis interrogat, utrum Pater solus sit Deus; quomodo respondebimus, non esse, nisi forte dicamus, esse quidem Patrem Deum, sed non eum esse solum Deum. Esse autem solum Deum dicamus Patrem et Filium et Spiritum sanctum. » Ecce et hîc habes, quia Pater non debet dici solus Deus; atque hîc solum in parte subjecti tantum accipere quidam volunt, in parte vero prædicati si sit, concedunt, quod Pater est solus Deus. Sed ex verbis Augustini videtur ostendi, quod proprie solus Deus dici debeat tota Trinitas. Et hæc Trinitas, ut ait Augustinus contra Maximinum, intelligitur, cum Apostolus dicit: *Beatus et solus potens;* et ibi: *Soli sapienti Deo;* et ibi: *Invisibili soli Deo.* Non enim de solo Patre hæc accipienda sunt, ut contendebat Maximinus et alii hæretici, sed de Trinitate. Sicut et illud: *Solus habet immortalitatem,* quia secundum rectam fidem ipsa Trinitas est unus solus Deus, beatus, potens, sapiens, invisibilis. Unde Augustinus in eodem: « Cum unus Deus sit Trinitas, hæc sit nobis solutio quæstionis, ut intelligamus solum Deum sapientem, solum potentem Patrem et Filium et Spiritum sanctum, qui est unus et solus Deus. »

Quomodo Trinitas dicitur solus Deus, cum ipsa sit cum spiritibus et animabus sanctis?

C. Aug. c. 7.

Sed iterum quæritur, quomodo ipsam Trinitatem dicimus solum Deum, cum sit cum spiritibus et animabus sanctis. Ad quod respondet Augustinus 6. *lib. de Trin.* ita dicens: « Trinitatem dicimus Deum solum, quamvis semper sit cum spiritibus et animabus sanctis, sed *solum* dicimus, quia non aliud quam ipsa Trinitas Deus est. Non enim illi cum illa Deus sunt, » vel aliqua alia, sed ipsa Trinitas tantum, non illi vel alia Deus est.

Etsi de Patre solo prædicta dicerentur, non tamen excluderetur Filius et Spiritus sanctus.

D. 1. Joan. 5. b. Lib. 3. contra Maxim. c. 13. Apoc. 19. c. Matt. 11. d. Luc. 10. Joan. 17. a.

« Veruntamen, ut ait Augustinus, etsi de solo Patre prædicta dicerentur, non tamen excluderetur Filius vel Spiritus sanctus, quia *hi tres unum sunt*; sicut in Apocalypsi de Filio legitur, quod *habet nomen scriptum, quod nemo scit nisi ipse.* Non enim inde separatur Pater vel Spiritus sanctus. Et cum dicitur: *Nemo novit Patrem nisi Filius*, non inde separatur Pater, et Spiritus sanctus, quia inseparabiles sunt. » Aliquando etiam nominantur Pater et Filius, et tacetur Spiritus sanctus; sicut Veritas ad Patrem loquens

ait : *Ut cognoscant te et quem misisti Jesum Christum, esse unum verum* Lib. 9. de Trinit. c. 9. *Deum.* « Cur ergo, inquit Augustinus, tacuit de Spiritu sancto ? Quia consequens est, ut ubicumque nominatur unus, sicut Pater et Filius, tanta pace uni adhærens intelligatur etiam ipsa Pax, quamvis non commemoretur. » Uno ergo istorum nominato, etiam reliqui intelliguntur ; quod in pluribus Scripturæ locis occurrit.

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum hæc sit vera : solus Pater est Deus?

Alensis 1. *p. q.* 65. *m.* 3. *art.* 1. et 3. D. Thom. *hîc q.* 1. *art.* 3. et 1. *p. q.* 31. *art.* 2. Richard. *q.* 3. D. Bonavent. *art.* 1. *q.* 1. et 2. Durand. *q.* 1. Vasquez 1. *p. d.* 131. *ubi agit de nominibus, idem, alius, unus, triplex, solus.* Suarez 1. *part. tract.* 3. *lib.* 2. *cap.* 4. Mayron. *hîc quæst.* 1.

1. Circa istam distinctionem vigesimam primam quæro unum : Utrum hæc sit vera : *Solus Pater est Deus?*

Arg. 1. Quod sic : Solus Deus, qui est Pater est Deus ; ergo solus Pater est Deus. Antecedens patet, quia solus Deus qui est Pater, est Trinitas. Consequentia probatur per simile, quia sequitur solum animal, quod est homo, currit ; ergo solus homo currit.

Item, solus Deus (a) est Pater ; ergo solus Pater est Deus. Antecedens patet per exponentes. Consequentia probatur per conversionem exclusivæ.

Arg. 3. Item, solus (b) Deus est Deus ; ergo solus Pater est Deus. Tum quia in antecedente stat personaliter, quia est indefinita ; similiter probatur consequentia, quia antecedens infert utramque exponentem consequentis. Et quod inferat exponentem affirmativam, probo, quia sequitur, solus Deus est Deus, ergo omnis Deus est Deus, et ita Pater est Deus, ergo sequitur affirmativa exponens consequens. Sequitur etiam, solus Deus est Deus, ergo non alius a Deo est Deus ; ergo non alius a Patre est Deus. Probatio hujus consequentiæ, hîc videtur fallacia consequentis, alius a Deo ; ergo alius a Patre, ergo arguendo negative eodem ordine, erit bonum argumentum. Probatio assumpti, quia si alius a Deo inferret alium a Patre, hoc esset propter distributionem termini relationis diversitatis, sed non distribuitur. Probatio, quia tunc esset omnis propositio falsa, ubi prædicaretur relativum diversitatis de aliquo, puta quæcumque talis, homo est diversus vel aliud. Datur enim hîc intelligi correlativum primum hujus relativi, et per consequens sequeretur, quod homo esset alius ab alio, et si terminus relationis distribuatur, sequitur quod sit alius a quocumque alio ; igitur alius a se.

Oppositum patet per Augustinum 6. *de Trinit. cap.* 8.

COMMENTARIUS.

Probat Doctor in præsenti distinctione per multas rationes quod hæc propositio sit vera : *Solus Pater est Deus.* Prima clara est, et etiam probatio antecedentis. 1

(a) *Item solus Deus est Pater.* Hoc antecedens patet per exponentes, nam exponentes exclusivæ affirmativæ et

primi ordinis sunt istæ : *Solus Deus est Pater*, exponitur sic : Deus est Pater, et non alius a Deo est Pater, vel nullus alius a Deo est Pater. Et istæ sunt veræ.

(b) *Item solus Deus est Deus ; ergo solus Pater est Deus.* Hanc consequentiam probat, quia semper illa consequentia est bona, quando antecedens infert exponentes consequentis. Exemplum : *Tantum animal rationale est risibile ; ergo tantum homo est risibilis.* Exponentes hujus consequentis sunt istæ : *homo est risibilis et nullus non homo, vel nihil non homo est risibile*, si istæ inferuntur ab antecedente, consequentia erit vera ; et patet quod inferuntur, quia bene sequitur : *Tantum animal rationale est risibile ; ergo omne risibile est animal rationale ;* patet ab exclusiva, ut supra, ad universalem affirmativam de terminis transpositis valet consequentia. Tunc ultra, *omne risibile est animal rationale ; ergo homo est risibilis*, patet, quia est animal rationale, et sic habetur prima exponens. Secunda habetur sic : *Tantum animal rationale est risibile ; ergo nihil non animal rationale est risibile*, et animal rationale est definitio hominis ; ergo sequitur, nihil non homo est risibile. Sic Doctor arguit in proposito : *Solus Deus est Deus*, hæc est vera : *ergo solus Pater est Deus.* Negatur consequentia, probatur : antecedens infert utramque exponentem consequentis, scilicet istas : *Pater est Deus, et non alius a Patre est Deus.* Negatur, quod inferat istas, bene infert primam, scilicet istam : *Pater est Deus*, ut patet ibi. Sed non infert secundam cum probatur sic : Solus Deus est Deus, concedo, ergo non alius a Deo est Deus, concedo, quia hæc est secunda exponens hujus : *Solus Deus est Deus.* Et ultra non alius a Deo est Deus ; ergo non alius a Patre est Deus. Negatur ista ultima consequentia, cum probatur, quia hîc videtur fallacia consequentis : *Alius a Deo, ergo alius a Patre*, si est fallacia consequentis, ergo arguendo negativæ eodem ordine erit bonum argumentum dicit Doctor quod non est fallacia consequentis, imo hæc simpliciter est vera : *alius a Deo ergo alius a Patre*, sicut in ista : *Aliud ab animali ; ergo aliud ab homine*, quia *animal* stat ibi confuse, distributive pro omni animali. Et probatur quod *alius a Deo* non inferat *aliud a Patre*, quia si infert, ex hoc infert, quia *Deus* stat ibi distributive, quia alius a Deo ; ergo alius ab isto Deo. Et quod non stet distributive probat, quia tunc esset omnis propositio falsa, ubi prædicaretur relativum diversitatis de aliquo, puta *diversum*, *differens*, etc. et sic dicendo, homo est aliud, ly *aliud* distribueretur ; et sic si homo est aliud, erit aliud ab isto, aliud ab isto, aliud ab isto, etc. et sic aliud a semetipso. Et tota vis hujus argumenti stat circa hoc : An relativum diversitatis distribuatur in se, an terminus sequens ; et in responsione videbitur, quod tantum terminus sequens, et sic patent istæ rationes.

SCHOLIUM.

Prænotando ly *solus* dupliciter sumi per illam regulam, *affirmativa exclusiva*, etc. probat illam propositionem esse falsam, quia sequeretur omnem personam divinam esse Patrem. Regulam ipsam probat et explicat, quia exclusio denotat commensurationem extremorum, et sic quando est affirmativa æquivalet universali affirmativæ de terminis transpositis, quod confirmat ex variis regulis Logicalibus. Rejicit instantiam aliorum, qui putant illam, *solus Pater est Deus*, concedendam, quia Pater non excludit correlativa.

2\. Ad quæstionem (c) potest fieri distinctio sicut distinguitur communiter et bene, quod *solus* potest teneri categorematice et syncategorematice. *Solus* quippe significat idem, quod non cum alio, sicut patet per Philosophum I. *Elenchorum*: ista autem negatio associationis, potest intelligi determinare aliquid in se sive in natura rei, vel determinare aliquid, ut est extremum compositionis in habitudine ad aliud extremum, puta negando associationem alterius ab isto in recipiendo prædicationem talis prædicati. Primo modo non admittitur in divinis hoc nomen *solus*, quia nihil est ibi solitarium. Secundo modo conceditur quandocumque non associatur subjecto aliquid, de quo dicatur idem prædicatum. Ita non est prædicando essentiale de personali, quia essentiale convenit alii ab isto incluso, et ideo talis propositio negatur.

Cap. 4. Syncategorematice, id est, in ordine ad extremum propositionis, ut dicendo, solus homo est risibilis.

Dictio exclusiva addita subjecto in divinis cum prædicato essentiali, facit propositionem falsam.

Declaratio istorum, scilicet qualiter syncategorema disponit extremum intellectus componentis et dividentis respectu alterius extremi, et quomodo differat syncategorema ab intentione secunda, et quomodo diversæ determinationes syncategorematicæ inter se differunt, longum tractatum requireret, sed non oportet hîc immorari propter alia magis necessaria.

Affirmativa exclusiva, infert universalem affirmativam de terminis transpositis.

Probatur etiam falsitas propositionis (d) propositæ per illam communem regulam in sophismatibus. Affirmativa exclusiva infert universalem affirmativam de terminis transpositis; igitur ista: *solus Pater est Deus,* infert istam: *omnis Deus est Pater*, vel *omnis persona divina est Pater*. Regula ista probatur ex ratione exclusionis, quæ videlicet notat præcisionem in illo cui additur, respectu alterius extremi, sive præcisam commensurationem, scilicet quod alterum extremum non excedat illud. Et hoc notat ista universalis affirmativa de terminis transpositis, et maxime in terminis communibus, ubi potest utrumque extremum accipi universaliter.

Probatur etiam Logice per unam propositionem, quæ exprimit totum intellectum exclusivæ. Ista enim: *Tantum homo est risibilis*, licet ponatur communiter habere duas exponentes, sufficienter tamen exprimitur per istam: *Nullus non homo est risibilis.* Ex qua sequitur: *nullum risibile est non homo*, per conversionem. Et ultra: *igitur nullum risibile non est homo*, per illud secundi Perihermenias: *Ex negativa de prædicato* (e) *infinito, sequitur affirmativa de prædicato finito, et negativa de prædicato negato,* quod probatur per primum principium: *De quolibet affirmatio vel negatio*, etc. et hoc in prædicatis simplicibus, quia negando istam consequentiam, negantur utraque opposita ab eodem, et ultra, *ergo omne risibile est homo*, per æquipollentiam; ergo a primo ad ultimum, etc.

(f) Hîc aliqui instant quasi uno correlative incluso, aliud non excluditur, quia unum est communiter de intellectu alterius, quia posita se ponunt, etc. et sunt simul natura.

Sed hoc est contra intentionem Philosophi I. *Physic.* arguentis ibi: *si tantum principium est, principiatum non est;* ergo correlativum non est de intellectu correlativi sicut ali-

quid ejus, puta pars essentialis vel integralis, sed sicut aliquid ad quod terminatur intellectus ejus, et tale est sufficienter diversum ab incluso tanta diversitate, quanta diversitas requiritur ad hoc quod ipsum excludatur.

COMMENTARIUS.

(c) *Ad quæstionem.* Hîc sunt aliqua notanda. Primum, quod *solus* aliquando accipitur categorematice, et idem est quod *solitarium.* Aliquando syncategorematice, et tunc est exclusio, et negat associationem cum alio. Secundum, *solus* potest determinare aliquid in se absolute, ut cum dico *solus homo* vel *solus Pater est in divinis*, et hujusmodi. Aut determinat aliquid non in se absolute, sed respectu alicujus prædicati, ut cum dico : *Solus homo est risibilis*, ly *solus* determinat hominem in comparatione ad risibile, et est sensus, quod risibile excluditur vel negatur a quolibet quod non est homo. Tertium, *solus* primo modo sive solitarie, vel ut determinat aliquid in se absolute non est in divinis, quia nihil est ibi solitarium. Si vero accipiatur secundo modo, et tunc aut comparatur ad essentiale, (et voco hîc *essentiale* commune tribus) et sic hæc est falsa : *solus Pater est Deus, solus Pater creat, gubernat, intelligit, est bonus, est sapiens*, et hujusmodi. Si vero comparatur ad prædicatum tantum notionale, quod competit uni personæ, sic istæ sunt veræ : *Solus Pater generat, solus Pater est innascibilis*, accipiendo *innascibile* pro *improducibili*, ut patet infra dist. 28. *solus Filius est genitus, solus Spiritus sanctus est spiratus*, et hujusmodi. Quartum ibi : *Probatur etiam falsitas.*

(d) Probat hîc Doctor hanc propositionem esse simpliciter falsam, scilicet : *Solus Pater est Deus.* Et prima probatio clara est, et secunda, licet enim ista : *Tantum homo est risibilis*, habeat duas exponentes, scilicet *homo est risibilis, et nullus non homo est risibilis*, tamen per istam secundam exprimitur totus intellectus hujus : *Tantum homo est risibilis.*

(e) *Ex negativa de prædicato infinito* 3.
sequitur affirmativa de prædicato finito.

Unde bene sequitur : *Nullum risibile est non homo; ergo omne risibile est homo.* Sequitur etiam propositio negativa de prædicato negato, scilicet ista : *Nullum risibile est tantum homo ; ergo nullum risibile non est homo.* Quod probatur per primum principium, scilicet quod ex negativa de prædicato infinito sequatur negativa de prædicato negato, aliter de eodem diceretur affirmatio et negatio. Si enim ista : *Nullum risibile est non homo*, non valeret istam : *Nullum risibile non est homo*, tunc *homo* affirmaretur de risibile et negaretur. Et sic patet ista probatio.

(f) *Hîc aliqui instant.* Aliqui volunt concedere quod ista est vera : *Solus Pater est Deus*, quia non excluditur Filius, quia nunquam exclusiva comparata ad extremum prædicatum, excludit aliquid quod sit de per se conceptu subjecti, sicut in ista : *Tantum homo est risibilis*, non excludit quin animal sit risibile et quin rationale sit risibile, cum sit de conceptu hominis, sic in proposito. Cum enim correlativum sit de conceptu correlativi non intelligitur excludi.

Doctor dicit quod correlativum non est sic de conceptu correlativi, quod

sit pars ejus essentialis vel integralis, nec quod pertineat ad definitionem illius quidditativam. Imo tanta est diversitas inter illa, quod unum vere excluditur ab alio, et hoc patet expresse a Philosopho *primo Physicorum*, arguente contra Parmenidem et Melissum ponentes tantum esse unum principium, et tantum esse unum ens, et arguit sic : Si tantum esse unum principium ; ergo principiatum non est, et sic vult quod talis exclusio vere excludat correlativum ; aliter argumentum Philosophi non concluderet contra illos.

SCHOLIUM.

In solutione argumentorum habet Doctor Logicalia exquisitissima ad mysterium Trinitatis tuendum maxime necessaria. Ad primum explicat, quare sicut in creatis sequitur, solum animal quod est homo currit, ergo solus homo currit, non similiter in divinis solus Deus, qui est Pater est Deus, ergo solus Pater est Deus. Et ratio est, quia ly *animal*, cum sua determinatione in sensu compositionis et divisionis, supponit pro numerato et diviso, et non pro se, ut abstrahit a rationali ; at in hac : *solus Deus qui est Pater est Deus*, in sensu composito stat pro Patre, et ideo hæc est falsa : *Solus Pater est Deus*. Ad secundum ostendit non sequi, solus Deus est Pater, ergo solus Pater est Deus, quia hæc, non est conversa illius, sed conversa exclusivæ est universalis affirmativa de terminis transpositis, ut solus homo est risibilis; ergo omne risibile est homo. Ad tertium ostendit differens, non habere differens in communi pro correlativo, sed referri realiter ad hoc differens quod non est ipsum, et idem est de omni alia relatione communi. Item ostendit Logice quare non sequitur, alius a Deo, ergo alius a Patre, quia ly *Deus* supponit confuse tantum, et sic non licet sub eo descendere, de quo late Tartaret. tract. 13. de Exponibilibus, pag. 170. et seq. et Bonav. hîc artic. 1. q. 1. et vide Alensem 1. p. q. 44. ubi agit de nomine diversitatis, separationis et unionis.

Ad primum argumentum (g), antecedens distinguitur secundum compositionem et divisionem, sicut ista : *omnis homo, qui est albus, currit ;* sensus compositionis falsus est, quia ibi *Deus* determinatur ad standum pro Patre per istam implicationem, *qui est Pater*, sicut determinatur *homo* ad standum pro homine albo in sensu compositionis ibi : *homo qui est albus*, et tunc consequentia tenet. Sensus tamen divisionis verus est, quia tunc enuntiantur duo prædicata de eodem subjecto de quo ambo sunt vera, scilicet de *Deo esse Patrem* et *esse Deum*, quasi enuntiarentur ista duo in duabus propositionibus categoricis copulatis sibi invicem, quarum neutra specificaret alteram, et tunc consequentia non valet a superiori ad suum inferius cum exclusione.

Et si objicitur (h) quod similis consequentia tenet in creaturis in sensu divisionis. Respondeo, si commune idem innumeratum possit competere pluribus inferioribus, non teneret illa consequentia in sensu divisionis ; tenet enim ibi præcise, quia illud animal quod est rationale, dividendo non est aliud ab animali quod est rationale in componendo.

In proposito autem ratio illa non tenet, quia iste idem Deus qui est Pater in sensu compositionis, non est Filius qui distinguitur a Patre, et ita Deus qui est Pater in sensu divisionis, potest dici vere de aliquo de quo non dicitur in sensu compositionis. Non sic autem de animali quod est homo, quia illud in sensu divisionis de nullo vere prædicatur, de quo vere non prædicatur idem

in sensu compositionis, vel e converso, et ideo prædicatur ibi indifferenter. Non sic hîc, cum non sit idem antecedens secundum compositionem et divisionem.

Aliqui etiam distinguunt (i) principalem propositionem, quasi ista : *Solus Pater est Deus,* possit habere sensum compositionis falsum, et sensum divisionis verum, adducentes illud Prisciani secundo constructionum : *Inter exigens et exactum cadit aliquid medium.*

Sed istud non est Logice dictum nec Grammatice. Logice non, quia tunc non posset aliquid contrahi vel determinari per aliquam contractionem vel determinationem. Quantumcumque enim immediate adderetur alicui determinatio categorematica vel syncategorematica, ut *homo albus currit,* vel *omnis homo albus currit,* adhuc restaret distinguere, sicut hîc, in sensu compositionis et divisionis, et in utroque sensu restaret ulterius distinguere, et sic in infinitum, nec posset aliquis sensus determinate exprimi. Nec docuit Philosophus in talibus multiplicitatem secundum compositionem et divisionem, sed tantum in illis ubi eadem materialia composita et divisa diversum sensum faciunt. Ista autem materialia : *omnis homo currit* vel *omnis homo albus currit,* composita et divisa, nullum alium sensum faciunt. Secus est hîc : *Iste videt nunc me currere,* componendo *nunc* adverbium cum verbo præcedente vel sequente.

Nec etiam est dictum Grammatice, quia exigens et exactum dicuntur constructibilia, quorum alterum dicitur a Prisciano regere, alterum ex vi aliqua. Non est autem syncategorematicum constructibile respectu categorematici, quasi unum regat aliud ex aliqua vi, et ideo licet hîc cadat medium vel implicatio media, *cappa Socratis,* id est, cappa, quæ est Socratis, non tamen hîc : *homo albus, omnis homo albus.*

(j) Ad secundum dico quod illa non est sua conversa, nec illa consequentia tenet, sed est fallacia consequentis, quia, sicut probatum est in solutione quæstionis, exclusiva est convertibilis cum universali affirmativa de terminis transpositis ; ergo inferre exclusivam ex exclusiva de terminis transpositis æquivaleret illationi universalis affirmativæ ex universali affirmativa de terminis transpositis. In tali autem illatione universalis ex universali, est fallacia consequentis : *omnis homo est animal ; ergo omne animal est homo,* a superiori ad suum inferius affirmando. 6.

Ita est in proposito et probatur, quia semper ex vi sermonis proceditur ab inferiori ad superius cum distributione. Prædicatum enim universalis affirmativæ non notatur esse convertibile, sed stat quod sit superius ad subjectum ; ergo ex distributione subjecti universalis non sequitur distributio prædicati respectu ejusdem, nec potest sequi distributio prædicati respectu inferioris ad aliquid, si non sequitur distributio prædicati respectu superioris ad illud. Arguendo ergo sic : *Omne* B *est* A ; *ergo omne* A *est* B, est fallacia consequentis, quia ex distributione ejus quod notatur esse inferius non sequitur distributio superioris, et hoc respectu prædicati, quod no-

Sequitur superius ad inferius, sed cum distributione superioris, alias sequeretur, omnis homo currit, ergo omne animal currit.

tatur esse inferius ad prædicatum superius, sed est fallacia consequentis, sicut argueretur : *omnis homo est animal, ergo omne animal est Socrates.*

Sed cum probatur (k) illa consequentia per conversionem propositionis exclusivæ, respondeo, non omnis illatio in terminis transpositis, notat tantam unionem extremorum, quanta haberi potest virtute primæ ; unde universalis negativa non convertitur in particularem negativam in terminis transpositis, licet inferat eam.

Quia in negativa universali utrumque extremum supponit distributive, in particulari, alterum determinate, ut aliquod currens non est animal. Primo Priorum, cap. 2.

Ad propositum dico quod illa de terminis transpositis, quæ tantum capit de intellectu exclusivæ affirmativæ, quantum aliqua potest capere de terminis transpositis, est universalis affirmativa, sicut probatum est in secunda ratione ad solutionem principalem ; ergo talis exclusiva affirmativa convertitur in universalem affirmativam, et pari ratione e converso, universalis affirmativa in exclusivam affirmativam.

Et si objicias (l), ergo Aristoteles male docuit et insufficienter conversiones, non docendo universalem affirmativam convertendam in exclusivam affirmativam.

Respondeo quod conversiones docuit, propter perficiendam imperfectionem imperfectorum Syllogismorum, non autem exclusiva alium locum teneret in perficiendo Syllogismum imperfectum quam alia indefinita non exclusiva, quia non aliam conclusionem inferret quam prius inferebatur in Syllogismo imperfecto, et ideo bene et sufficienter docuit conversiones quantum necessarium sibi fuit ad propositum.

Ad tertium dico, (m) quod ex negativa exponente antecedens, non sequitur negativa exponens consequens. Cum probatur, quia non sequitur, *alius a Deo, ergo alius a Patre*, nego, quia illa consequentia est bona. 7.

Et cum ulterius probatur (n) quod terminus hujus alietatis non distribuitur, quia tunc esset impossibilitas enuntiandi tale relativum de aliquo. Respondeo, quod in omnibus relativis æquiparantiæ, commune secundum se acceptum, ut commune est, non refertur, quia ex quo, ut commune est, abstrahitur ab omnibus relativis sive terminis relationum, quia relatio realis non est nisi distincti ad distinctum ; sed si ut sic referretur, oporteret ibi dare terminum sibi relatum distinctum, et ideo non referretur ad aliquid ejusdem rationis cum relato, sed refertur ad aliquid alterius rationis, refertur igitur tale relativum tantum pro suo inferiori, sicut simile non refertur pro simili in communi ad simile, sed pro aliquo inferiori, quod potest distingui a simili ad quod refertur. Ita etiam est de differenti, non enim refertur ad differens in communi quasi ad primum correlativum, quasi essent duo extrema prima relationis, et utrumque communissimum ad omne differens, sed differens est differens ab hoc differenti.

Relativ æquipa tiæ in c muni nc fertur, tantum feriori suis, ut le, diffe

Et si objicias, quod relativum dat primo intelligere suum correlativum commune. 8.

Respondeo, non est tale correlativum ejus ut commune, nisi ipsum ut sumptum pro aliquo inferiori pro quo distingui potest a correlativo. Exemplum hujus est in rebus, quia

si tota natura ignis esset in uno individuo, illud individuum non posset generare, quia si sic, tunc generaret alium ignem in quo esset tota natura ignis, et essent quasi duæ species ignis, quod est impossibile, et tamen nunc in uno individuo natura ignis est ratio generandi, quia habet unitatem sufficientem pro principio activo et distinctionem sufficientem. Ita hæc similitudo bene est ratio alicui referendi vel terminandi relationem, sed nec refertur nec terminat, nisi accipiatur pro distincto in quo sit, ita quod nec unitas nec distinctio est per accidens, sed utrumque per se respectu talis relationis, sicut dictum est in quæs-
p. q. 2. tione de circumincessione. Non enim sequitur : *non alius a Deo, ergo non alius a Patre*, sed in affirmativa est bona consequentia ratione distributionis termini hujus relationis, propter negationem inclusam in ratione alietatis.

Ad aliam probationem (o) cum dicitur : *solus Deus, ergo solus Pater* vel *solus Filius*. Respondetur, quod subjectum exclusivæ potest comparari vel ad exclusionem vel ad prædicatum. Primo modo habet suppositionem simplicem, quia exclusio fit ab eo, ratione significati. Secundo modo habet suppositionem personalem, quia prædicatum attribuitur sibi pro supposito. Contra istud, unum (p) extremum in uno actu componendi et dividendi habet rationem unam, secundum quam accipitur respectu alterius extremi, quia diversæ rationes accipiendi idem extremum respectu ejusdem termini non videntur stare cum unitate actus componendi.

Et si dicatur, quod respectu exclusionis supponeret sub una ratione, et ut accipitur sub exclusione respectu prædicati supponit sub alia ratione.

Contra, subjectum non supponit 9.
respectu suæ dispositionis, sed respectu prædicati, et ita præcise habet illam suppositionem, quam intelligitur habere respectu prædicati, ut accipitur sub sua dispositione.

Supponit subjectum affirmativæ exclusivæ, sicut prædicatum universalis affirmativæ, et hoc est confuse tantum. quæst. 2. q. 1.

Ideo dico, aliter, (q) quod subjectum affirmativæ exclusivæ supponit confuse tantum, sicut et prædicatum universalis affirmativæ, quod probatur ex convertibilitate earum, et sub termino sic stante confuse tantum non licet descendere.

Posset tamen dici in proposito aliter quam in creaturis, videlicet quod *Deus* sub exclusione stat pro hoc Deo, qui communis est tribus personis, quæ responsio tacta est *dist.* 4. pro quo stat ibi subjectum : *Deus est Pater* et *Filius* et *Spiritus sanctus*, et posset etiam valere, *dist.* 12. quidquid est illud subjectum, cui primo convenit agere respectu creaturarum, quia hic Deus, ut est hac Deitate Deus, non intelligendo aliquam personalem proprietatem, licet omne prædicatum, quod verum est de hoc prædicato primo, verum sit de Patre per se, sed non de solo Patre, sed de Filio et Spiritu Sancto.

COMMENTARIUS.

(g) *Ad primum argumentum*, etc. Vult 4.
dicere Doctor quod ista : *Solus Deus qui est Pater est Deus*, in sensu compositionis est falsa. Nam sensus est proprie, quod solus Pater est Deus, quia in sensu compositionis, ly *Deus* in

subjecto determinatur ad standum pro Patre tantum. In sensu vero divisionis est vera, et est sensus : solus Deus est Deus, et solus Deus est Pater, et sic sunt duæ propositiones, quarum una enuntiat *Deum* de *Deo*, alia *Patrem* de *Deo*, et neutra specificat aliam. Cum enim dico, *solus Deus est Deus,* non facit stare *Deum* pro solo Patre, et hoc est quod dicit. Et cum infertur sic arguendo : solus Deus est Deus, et hæc est vera : *solus Deus est Pater.* Similiter hæc est vera ; *ergo solus Pater est Deus.* Negatur consequentia, quia non valet a superiori ad suum inferius cum exclusione, quod sic debet intelligi cum exclusione addita inferiori, ut hic : *Solum animal est sensibile* ; *ergo solus homo est sensibilis*, non sequitur ; tamen sine exclusione inferioris bene sequitur : *Solum animal est sensibile ; ergo inferius ad animal erit sensibile.* Sic in proposito : *Solus Deus est; ergo pater est Deus*, non tamen sequitur ; *ergo solus Pater est Deus,* et hoc est quod dicit.

(h) *Et si objicitur.* Quia in creaturis hæc videtur vera, vel saltem potest esse vera, tam in sensu composito
5. quam diviso, scilicet ista : *Solum animal quod est rationale, est sensibile,* in sensu composito, hæc est vera vel potest esse vera : *Solum rationale est sensibile.* Et similiter ista, si accipiatur in sensu divisionis, quia sensus est : solum animal est sensibile, solum animal est rationale, et sic potest sequi ultra, quod solum rationale est sensibile.

Singularis responsio. Doctor dat unam singularem responsionem, quare in creaturis possit esse vera tam in sensu composito quam diviso, quæ est hæc, quia illud cui additur dictio exclusiva, dividitur et numeratur in illis, pro quibus stat. Nam cum dico : *Solum animal quod est rationale, est sensibile,* potest stare pro ipso rationali sive in sensu composito sive diviso, quia ex quo numeratur in illis, potest stare pro uno numerato ; nam cum dico : *solum animal, quod est rationale, est sensibile,* in sensu composito, accipio tantum ipsum *animal* non absolute, ut est commune omni animali, sed pro ipso numerato et diviso in rationali. Et similiter in sensu diviso, quia cum dico : *solum animal est sensibile, et solum animal est rationale*, accipio in utraque ipsum *animal*, divisum in rationali, et sic semper idem *animal* accipitur tam in sensu composito quam diviso. Secundo dico, quod in ista : *solus Deus qui est Pater, est Deus*, in sensu composito est manifeste falsa, et tunc tantum stat pro Patre, et sic hæc est falsa, quia ipse Deus est simpliciter idem et indivisibilis in tribus. In sensu vero diviso est vera, quia non tantum stat pro una persona, sed etiam stat pro tribus ; nam cum dico in sensu diviso : *solus Deus est Deus*, ly *Deus* in subjecto potest supponere pro tribus, et sic patet responsio, quia non est simile in creatura et in Deo.

(i) *Aliqui etiam distinguunt principalem*, etc. Dicunt quod hæc : *Solus Pater est Deus*, potest distingui in sensu composito et diviso. Primo modo est falsa, et accipitur in sensu composito, ut jacet. In sensu vero diviso est vera, et est sensus : solus Deus qui est Pater, est Deus.

Contra hoc arguit Doctor ibi : *Sed istud non est logice dictum nec Grammatice*, et patet littera.

(j) *Ad secundum dico*, etc. Hæc responsio ex habitis superius est clara. Et 6.
cum dicit, quod licet superius sequa-

-tur ad inferius distributum, non tamen sequitur cum distributione superioris, ut patet in exemplo posito. Et addit quod nunquam sequitur distributio superioris ad distributionem inferioris respectu inferioris ad inferius, nisi sequatur distributio ipsius superioris ad inferius, quod est superius ad aliud inferius. Exemplum: *Omnis homo est animal*, non sequitur; *ergo omne animal est homo*, vel sic: *omnis homo currit, ergo omne animal currit, ergo Franciscus currit*, non sequitur. Si enim distributio animalis non sequitur ad hominem, multo minus non sequitur ad inferius ad hominem.

(k) *Sed cum probatur ista*, etc. Vult dicere, quod aliquando major identitas notatur in conversa quam in convertente, ut patet de universali negativa in particularem negativam, quia cum dico: *Nullum animal currit*, tam *homo* quam *animal* stat confuse distributive mobiliter; *ergo aliquod currens non est animal*. Ibi *currens* supponit determinate, et ideo major identitas est extremorum in prima quam in secunda; de rigore ergo sermonis universalis

re universalis negativa non vertit in rticula- negati- vam,

negativa non convertitur in particularem negativam, licet inferat eam. Secundo notatur in universali affirmativa de terminis transpositis tanta identitas extremorum, quanta haberi potest in exclusiva, quia cum dico: *Tantum homo est risibilis*, ly *homo*, stat confuse tantum, et ly *risibile* stat confuse distributive mobiliter, quia bene sequitur: et hæc sunt omnia risibilia; ergo tantum homo est hoc risibile et hoc risibile, etc. Et similiter *omne risibile est homo*, quæ est universalis affirmativa correspondens exclusivæ, etc. nam ly *risibile* stat confuse distributive mobiliter, et ly *homo* confuse tantum, et ideo exclusiva affirmativa convertitur in universalem affirmativam de terminis transpositis, et e contra.

(l) *Et si objicias, ergo Aristoteles male* 7.
docuit, etc. Patet responsio, quia ipse Aristoteles tantum docuit conversiones quibus syllogismi imperfecti (cujusmodi sunt omnes secundæ et tertiæ figuræ, et etiam particulares primæ, ut patet *primo Priorum*) possent reduci ad syllogismos perfectos; et exclusiva non teneret alium locum in perficiendo syllogismum perfectum, quam aliqua indefinita non exclusiva, ut patet discurrenti per omnes syllogismos imperfectos, ut diffuse tractatur *primo Priorum*.

(m) *Ad tertium dico*. Negat Doctor quod ex negativa exponente antecedens, scilicet, *non alius a Deo est Deus*, non sequitur negativa exponens consequens, scilicet, *ergo non alius a Patre est Deus*.

Relativum in communi non refertur.

(n) *Et cum ulterius probatur*. Dicit Doctor hîc quod relativum diversitatis in se, non potest distribui, et ratio sua est, quia sicut relativum æquiparantiæ acceptum in communi non refertur, ut patet; nam simile in communi non refertur, sed refertur in suis inferioribus, ubi unum inferius distinguitur ab altero. Et sic hoc simile secundum similitudinem refertur ad aliud simile, quia oportet relativum semper referri ad aliud, sic in proposito. Nam differens in communi acceptum sive diversum, est relativum æquiparantiæ, et certum est quod non refertur. Sed si refertur in suis inferioribus, puta hoc est differens ab isto, sicut homo est differens ab asino vel diversus ab asino, terminus ergo hujus di-

ferentiæ vel diversitatis, bene distribuitur. Sed ipsa differentia vel diversitas, ut est relatio sive relativum modo præexposito, non distribuitur. Et tota ratio est, quia semper relativum quod refertur, requirit distinctionem ab illo a quo refertur, et relativum æquiparantiæ in communi acceptum non habet aliquod distinctum a quo referatur, ut dicatur simile alicui simili simile. Et exemplum positum a Doctore de igne satis clarum est.

(o) *Ad aliam probationem, cum dicitur solus Deus ; ergo solus Pater, vel solus Filius.* Quasi velit inferre : sicut sequitur, solus Deus ; ergo solus Pater, patet a superiore distributo ad inferius, sic similiter solus Deus est Deus ; ergo solus Pater est Deus.

Opinio alicujus Doctoris. Unus Doctor distinguit istam *solus Deus*, quia ly *Deus*, aut comparatur ad prædicatum, puta sic dicendo, *solus Deus est Deus*, et sic, ly *Deus* in subjecto supponit personaliter. Et sequitur, ergo solus Pater est Deus ; sed sicut antecedens est falsum, ita et consequens. Aut comparatur ad exclusionem tantum, et sic habet suppositionem simplicem, ut dicendo, *solus Deus est*, et tunc non sequitur ; *ergo solus Pater*, quia ly *Deus* in antecedente tantum supponit pro Deo.

8. Scotus arguit contra. (p) *Contra istud.* Dicit Doctor quod *unum extremum*, puta subjectum *in uno actu componendi et dividendi*, puta in propositione affirmativa et negativa, *habet rationem unam, secundum quam accipitur respectu alterius extremi*, id est, quod respectu talis extremi, puta prædicati, habet unam rationem supponendi. Et addit quod *diversæ rationes accipiendi idem extremum respectu ejusdem termini*, puta subjectum respectu prædicati, *non videtur stare cum unitate actus componendi*, id est, quod si idem subjectum comparetur ad idem prædicatum in uno actu componendi, puta in una propositione affirmativa, non videtur habere diversas rationes supponendi ; et si haberet, hoc non posset esse eodem actu componendi, ut patet cum dico, *omne animal est substantia*. Stante tali compositione, certum est quod *animal* stat confuse distributive mobiliter, et non potest stare confuse tantum vel simpliciter, nisi variato prædicato seu variata compositione, ut patet. Et Doctor hîc intendit dicere, quod ratio una supponendi, puta confuse distributive, etc. vel simpliciter vel materialiter, est ex hoc quod comparatur ad prædicatum, et ideo non valet illud quod sequitur, quod ly *Deus* sub exclusione habet aliam rationem, etc. quia subjectum non supponit respectu suæ dispositionis, sed tantum respectu prædicati, quia talia sunt subjecta quoad suppositionem simplicem vel materialem seu personalem, qualia permittunt eorum prædicata.

(q) *Ideo dico aliter.* Cum dicitur : *Solus Deus est Deus*, conceditur ; *ergo solus Pater est Deus*, negat consequentiam. Subjectum enim hujus exclusivæ stat tantum confuse, ideo non licet descendere sub eo ; *ergo solus Pater*, etc. Sicut in ista : *Solus homo est risibilis ; ergo solus Franciscus est risibilis*, non valet, et sic patet responsio. Dat etiam aliam responsionem, quod cum dico : *solus Deus est Deus*, subjectum tantum stat pro ipso Deo, ut patuit *dist.* 4. *quæst.* 2.

DISTINCTIO XXII.

(Textus Magistri Sententiarum)

De Trinitate et unitate.

A. Post prædicta disserendum nobis videtur de nominum diversitate, quibus loquentes de Unitate ac Trinitate ineffabili utimur. Deinde ostendendum est, quibus modis de ea aliquid dicatur.« Illud ergo præcipue teneamus, quædam esse nomina distincte ad singulas personas pertinentia, ut ait Augustinus *lib.* 8. *de Trinitate*, quæ de singulis tantum dicuntur personis ; quædam vero unitatem essentiæ significantia sunt, quæ et de singulis singillatim et de omnibus communiter dicuntur ; alia vero sunt, quæ translative et per similitudinem de Deo dicuntur, » unde Ambrosius 2. *lib. de Trinitate* ait : Quo purius niteat fides, tripartita videtur derivanda distinctio. Sunt enim nomina quædam, quæ evidenter proprietatem Deitatis ostendunt ; et sunt quædam, quæ perspicuam divinæ majestatis exprimunt unitatem ; alia vero sunt, quæ translative et per similitudinem de Deo dicuntur. Proprietatis itaque indicia sunt, *generatio*, *Filius*, *Verbum* et hujusmodi; unitatis vero æternæ, *sapientia*, *virtus*, *veritas* et hujusmodi ; similitudinis vero, *splendor*, *character*, *speculum* et hujusmodi.

nbros. in rincipio ologi, de fide ad ratianum Iebr. I. Sap. 7.

Præmissis addit quædam esse nomina, quæ temporaliter Deo conveniunt et relative dicuntur.

His adjiciendum est quædam B.
etiam esse nomina, ut Augustinus Aug. c. 16.
ait 5. *lib. de Trinit.* quæ ex tempore Deo conveniunt et relative ad creaturam dicuntur, quorum quædam de omnibus dicuntur personis, ut dominus, creator, refugium ; quædam autem non de omnibus, ut donatus, datus, missus.

De hoc nomine quod est Trinitas.

Præterea est unum nomen, quod C.
de nulla persona singillatim dicitur, sed de omnibus simul, id est, *Trinitas*, quod non dicitur secundum substantiam, sed quasi collectivum pluralitatem designat personarum.

De aliis nominibus, quæ temporaliter Deo congruunt et non relative dicuntur.

Sunt etiam quædam nomina, quæ D.
ex tempore Deo conveniunt nec relative dicuntur, ut *incarnatus*, *humanus*, et hujusmodi. Ecce sex nominum differentias assignavimus, quibus utimur loquentes de Deo, de quibus singulis agendum est.

Quod nomina, quæ ad singulas perti-

nent personas, proprie relative dicuntur, ea vero quæ unitatem essentiæ significant ad se dicuntur, et de singulis et de omnibus communiter dicuntur personis, et singulariter, non pluraliter in summa accipiuntur.

E. Sciendum est igitur, quod illa quæ proprie ad singulas personas pertinent, relative ad invicem dicuntur, sicut Pater et Filius, et utriusque Donum, Spiritus sanctus. Ea vero, quæ unitatem essentiæ significant, ad se dicuntur. Et ea quæ ad se dicuntur, substantialiter utique dicuntur et de omnibus communiter et de singulis singillatim dicuntur personis et singulariter, non pluraliter accipiuntur in summa, ut Deus, bonus, potens, magnus et hujusmodi. Quæ autem relative dicuntur substantialiter non dicuntur. Unde Augustinus 5. *lib. de Trinit.* ait : « Quidquid ad se dicitur, præstantissima illa et divina sublimitas substantialiter dicitur : quod autem ad aliquid dicitur, non substantialiter, sed relative dicitur. Tantaque est vis ejusdem substantiæ in Patre et Filio et Spiritu sancto, ut quidquid de singulis ad seipsos dicitur, non pluraliter in summa, sed singulariter accipiatur. Dicimus enim : Pater est Deus, Filius est Deus, et Spiritus sanctus est Deus, quod secundum substantiam dici nemo dubitat; non tamen dicimus, hanc Trinitatem esse tres deos, sed unum Deum. Ita dicitur Pater magnus, Filius magnus et Spiritus sanctus magnus; non tamen tres magni, sed unus magnus. Ita etiam omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus sanctus; non tamen tres omnipotentes, sed unus omnipotens. Quidquid ergo ad seipsum dicitur, Deus et de singulis personis similiter dicitur, et simul de ipsa Trinitate, non pluraliter, sed singulariter dicitur. Et quoniam non est aliud Deo *esse* et aliud *magnum esse*, sed hoc idem est illi *esse* quod est *magnum esse*, propterea, sicut non dicimus tres essentias, sic non dicimus tres magnitudines, sed unam essentiam et unam magnitudinem. »

Aug. cap 6. et 8.

Lib. 6. de Trinit. c.

Quod Deus magnus est ea magnitudine qua Deus est, sic de bonitate et de omnibus quæ secundum substantiam dicuntur.

F. « Deus enim non est magnus ea magnitudine, quæ non est quod ipse, ut quasi particeps ejus sit; alioquin major esset illa magnitudo quam Deus ; Deo autem non est aliquid majus ; ea igitur magnitudine magnus est, qua ipse est. Ideoque nec tres magnitudines dicimus, sed unam magnitudinem, nec tres magnos, sed unum magnum, quia non participatione magnitudinis Deus magnus est, sed seipso magno magnus est, quia ipse est sua magnitudo. Ita et de bonitate et æternitate et omnipotentia Dei dicendum est et de omnibus omnino, quæ de Deo possunt pronuntiari substantialiter, quibus ad seipsum dicitur, non translative ac per similitudinem, sed proprie, si tamen de illo proprie aliquid ore hominis dici potest. » Ecce aperte docuit, quod nomina unitatem divinæ majestatis significantia et ad se dicuntur de Deo, id est, sine relatione, et de omnibus personis communiter et de singulis divisim

Aug. lib. de Trin. c. 10

dicuntur nec pluraliter, sed singulariter in summa accipiuntur. Illa vero nomina, quæ proprie ad singulas pertinent personas relative, non substantialiter dicuntur. « Quod enim proprie singula in Trinitate persona dicitur, ut ait Augustinus in eodem, nullo modo ad seipsam, sed ad aliam invicem vel ad creaturam dicitur, et ideo relative, non substantialiter dici manifestum est ».

(Finis textus Magistri.)

QUÆSTIO I.

Utrum Deus (*a*) *sit nominabilis aliquo nomine significante essentiam divinam ut* hæc ?

Alensis 1. *p. q.* 48. *m.* 1. D. Thom. 1. *p. quæst.* 13. *art.* 1. *et quæst.* 1. *art.* 1. D. Bonavent. *hic q.* 1. et Richard. *q.* 1. *et deinceps.* Durand. *q.* 1. Henr. *sum art.* 73. *q.* 9. Vasq. 1. *p. disp.* 57. Suarez 1. *p. tract.* 1. *lib.* 2. *c.* 31. Mayron. *hic.*

1\. Circa istam distinctionem vigesimam secundam quæro unum : Utrum Deus sit nominabilis a nobis viatoribus aliquo nomine significante essentiam divinam ut *hæc ?*

[...ric. in ...art. 22. et 3. ...re in ...port. ...q. et in ...uibus ...alibus ...quis ...i An- ...plura ...itur, ut infra.]

Hîc dicitur (b) quod sicut Deus intelligitur a nobis, ita potest et a nobis nominari ; secundum igitur quod diversimode aliqui asserunt de cognitione Dei ab intellectu viatoris, ita consequenter dicunt diversimode de possibilitate etiam nominandi Deum. Et qui negat conceptum univocum Deo et creaturæ, et ponit duos conceptus analogos, quorum scilicet alter, qui est creaturæ, attribuitur alteri illi, scilicet qui est Dei, dicit secundum hoc consequenter, quod Deus est nominabilis a viatore nomine exprimente illum conceptum analogum.

COMMENTARIUS.

(a) Titulus hujus quæstionis potest 1.
dupliciter intelligi. Uno modo quod nominetur a viatore imponente nomen. Alio modo, quod nominetur a viatore utente nomine imposito ab aliquo, puta ab Angelo ; dubium ergo est, si Deus primo modo sit nominabilis a viatore, et hanc quæstionem clare vide in Doctore in Reportatis cum opinione Henrici et ejus impugnationibus.

[Titulus hujus quæstionis potest dupliciter intelligi.]

(b) *Hîc dicitur.* Hæc est opinio Henrici, quæ nunc prætermittatur a nobis propter suam facilitatem, et similiter ejus impugnatio. Et veniam ad solutionem quæstionis nostri Doctoris Subtilis, cætera prætereundo.

SCHOLIUM.

Henricus ait non dari conceptum univocum Deo et creatis, sed analogum ; unde secundum istum conceptum Deus est nominabilis, et non secundum quod hæc essentia. Hanc refutat Scotus, quia ex Henrico colligi potest, Deum posse cognosci a viatore, qua hæc essentia ; ergo et sic nominari. Contra Henricum late dictum est supra dist. 3. q. 1. et 3. et dist. 8. q. 4.

Sed contra istam positionem specialiter arguo : Quia omnis conceptus realis possibilis haberi de essentia divina, natus est fieri in intellectu virtute illius essentiæ. Probatur, quia quodcumque objectum intelligibile minimum, natum est facere in intellectu conceptum omnem realem possibilem haberi de eo. Sed secundum istos, tantum unicus conceptus realis natus est haberi de essentia divina virtute ejus, licet intellectus negotians pos-

[Henr. quodl. 5. q. 1. et quodl. 13. quæst. 1.]

sit plures conceptus causare et fabricare circa idem objectum ; ergo quodcumque objectum potest facere conceptum realem in intellectu de Deo, potest facere illum unicum, quem conceptum illa essentia esset nata de se facere. Sed ille unicus est hujus essentiæ, ut est *hæc* : ergo quodcumque objectum faciat aliquam notitiam de Deo in intellectu nostro, faciet secundum opinionem istam conceptum ejus, ut est hæc essentia, et ita nominabilis est a viatore notitia significante hanc essentiam ut *hæc*.

De hoc supra d. 3. q. 1. et 3. d. 8. q. 4. actum est contra Henric.

SCHOLIUM.

Resolvit Doctor aliquid distinctius posse significari per nomen quam ab impositore concipitur, alias nullum nomen impositum a viatore significaret ullam substantiam, sed aliquam ejus proprietatem. Quia pro hoc statu nullam substantiam concipimus, sub propria ratione, sed sub ratione entis substantis accidentibus, ex. d. 3. q. 3. n. 9. et q. 1. prol. consequens est falsum, quia impositor intendit per nomen significare distincte, illud quod ipse confuse tantum concipit, quod optimo exemplo declarat Doctor.

2. Potest dici breviter (c) ad quæstionem, quod ista propositio communis multis opinionibus, quod scilicet *sicut aliquid intelligitur, ita et nominatur*, falsa est, si intelligatur præcise, quia distinctius potest aliquid significare quam intelligi, quod videtur persuaderi ex hoc, quia cum substantia non sit intelligibilis a viatore, nisi in conceptu communi entis, sicut probatum est *dist.* 3. si non posset distinctius significari quam intelligi, nullum nomen impositum a viatore significaret aliquam rem de genere Substantiæ. Sed sicut præcise concipitur ab intellectu viatoris aliqua proprietas a qua imponitur nomen, quæ proprietas communiter exprimitur per etymologiam nominis, ita præcise talis proprietas significaretur per nomen, puta per hoc nomen *lapis*, non significaretur aliquid de genere Substantiæ, sed tantum aliquid de genere Actionis, puta læsio pedis, quam exprimit etymologia hujus nominis, et fuit ratio a qua imponebatur nomen. Ita potest argui de omnibus aliis nominibus impositis rebus de genere Substantiæ, quod nullum eorum significat aliquid nisi proprietatem accidentalem aliquam, quæ intelligebatur ab imponente, vel oportet dicere quod ipse distinctius nominabat substantiam quam intellexit.

q.3.§ quantum ad 2.

Qualiter autem hoc sit impossibile, potest intelligi sic secundum viam Augustini 6. *de Trinit. cap.* 6. qua probat compositionem in omni creatura, nam concipiuntur ab aliquo multa accidentia concurrentia in eodem, puta talis qualitas et talis quantitas, et probatur neutrum illorum esse alterum, quia utrumque illorum manet sine altero. Probatur etiam secundo, utrique illorum aliquid aliud esse subjectum commune, quia utrumlibet illorum potest destrui non destructo altero ; ergo aliquid concluditur esse subjectum utrique, ut quantitati et qualitati. Illud autem quod subest, non concipitur in conceptu quidditativo nisi entis vel hujus entis ; et tamen frequenter accidit, quod talis qualitas et talis quantitas conjunguntur in aliquo et alibi non conjunguntur, et hoc non est ex natura qualitatis et quantitatis, ut præostensum est su-

Distin[...] aliquid [...]minati quam co[...]pitur. al[...] nulla S[...]stantia [...]minare a nob[...]

pra. Concluditur igitur, quod hoc est ex natura illius tertii, in quo fundantur ambo ista, non autem conjunguntur talia in isto tertio, qualia in illo. Ex quo etiam diversimode conjunguntur in diversis, concluditur substratum istis esse diversum a substrato illis, et ex hoc concluditur tertium illud esse aliud ab alio tertio ; ergo cognoscitur aliud tertium esse substratum, et similiter quod sit aliud a subjecto alterius. Neque enim cognosco distincte quid sit in se, nisi quod sit ens vel res affecta talibus accidentibus, unde ulterior conceptio quam possim de illo habere quid sit, est res aliqua habens talia accidentia et relationes.

Ad propositum ergo, non accidentibus illis, sed isti alii sic distincto, quidquid sit, quod est cum istis conjunctis quæ intelliguntur, imponitur nomen aliquod. Illud videtur esse proprium signum hujus sub ratione qua hoc, ita quod imponens nomen, intendat illam essentiam de genere Substantiæ significare, et sicut intendit significare, ita nomen quod imponit est signum ; et tamen ipse non intelligit illud distincte, quod distincte intendit significare per hoc nomen vel per hoc signum.

Exemplum esset etiam, si quis imponeret characteres Hebræos, nesciens voces Hebræas in particulari, sciens tamen quod aliqua vox est prima, aliqua secunda et aliqua tertia, imponeret sic, aliqua est prima, et quæcumque sit illa volo, quod significetur tali nomine vel tali charactere, illi characteres essent signa illarum vocum Hebræarum, quas aliquis Hebræus distincte cognosceret objectis sibi talibus signis ; non Hebræus autem, et si cognosceret quid significaretur per istas figuras, non tamen illud quod significatur distincte cognosceret, sed tantum in ratione primæ vocis vel secundæ.

COMMENTARIUS.

(c) *Potest dici breviter, etc. quia distinctius potest aliquid significari quam intelligi.* Et hoc persuadet Doctor multipliciter. Tum quia substantia potest distinctius significari per nomen quam in se intelligi. Patet, quia pro statu isto tantum cognoscitur in conceptu communi, ut supra patuit *dist.* 3. *quæst.* 3. et tamen potest imponi aliquod nomen quod significet mihi distincte substantiam aliquam, aliter enim nullum nomen impositum a viatore significaret aliquam rem de genere Substantiæ, sed tantum aliquam proprietatem accidentalem, quæ intelligebatur ab imponente. Et sic per hoc nomen *lapis* non significaretur aliquid de genere Substantiæ, sed tantum aliquid de genere Actionis, puta læsio pedis quam exprimit etymologia hujus nominis, et fuit ratio a qua imponebatur nomen. Reliqua patent. 2.

SCHOLIUM.

Juxta discursum factum, dicit Doctor primo, multa nomina imponi Deo, quæ significant eum in conceptu communi, quo a nobis concipitur, de quo supr. dist. 3. quæst. 3. Secundo, si aliquid potest distinctius significari quam concipi, posse Deum nominari nomine significante hanc essentiam. Tertio, quidquid sit de his, Deum sic a nobis nominari, sive a nobis, sive ab Angelo, sive ab ipso Deo nomen impositum sit. Quarto, viator utitur nomine distincte significante Deum ab alio imposito, et hoc quartum tantum assertive tenet.

Breviter igitur dici potest, quod ad minus nomina multa imponuntur, quæ significant Deum in communi, quia sic naturaliter potest concipi a simplici viatore, ut patet *dist.* 3. Vel si verum est, quod distinctius potest significari quam concipi, potest Deus nominari a viatore nomine significante hanc essentiam.

Quidquid sit de istis, verisimile est Deum nominari tali nomine, et hoc sive illud nomen sit impositum ab ipso Deo, vel ab Angelo cognoscente ipsum Deum, vel a viatore. Verisimile est enim, quod multa nomina sint in sacra Scriptura distincte illam essentiam significantia, sicut Judæi dicunt de nomine Dei, quod vocant *Tetragrammaton*.

4. Et videtur Deus dicere Exod. 3. *Hæc dices filiis Israel: Qui est misit me ad vos. Hoc nomen mihi est in æternum*, etc. 6. *Ego Dominus, qui apparui Abraham*, etc. *nomen meum* Adonai *non indicavi eis.* Est ergo Deus nominabilis (d) a viatore nomine significante propriam essentiam, ut est hæc essentia, quia viator potest uti illo signo, et intendere exprimere significatum illius signi, sive ipse imposuerit illud signum sive alius quicumque, qui cognovit significatum, et tali etiam signo potest viator uti tanquam nomine, licet non potuerit illud imponere tanquam signum. Si autem ista propositio esset vera, quod nullum nomen potest alicui imponi distinctius quam intelligatur, hæc tamen est falsa, quod nullus potest uti nomine distinctius significante rem quam ipse possit intelligere.

Et ideo simpliciter concedendum est quod multis nominibus uti potest viator exprimentibus essentiam divinam sub ratione essentiæ divinæ.

COMMENTARIUS.

(d) Ultimo dicit Doctor quod *Deus est nominabilis a viatore nomine significante propriam essentiam, ut est hæc essentia, quia viator potest uti illo signo*, etc.

Ad hæc tamen quidam novus expositor primæ partis S. Thomæ *q.* 13. *art.* 1. respondet dicens, ista non esse consona veritati. Ad illud de substantia dicit, quod non est imaginabile imponi nomen distinctius significans quam concipiatur, quia voces significant res, non nisi media conceptione intellectus; igitur significatio causatur conceptione, ergo distincta significatio supponit distinctam conceptionem, et confusa confusam, et major majorem, et minor minorem; quare ab hac universalissima regula de causa et causato hæc excipienda sunt. Probatio autem sua nihil valet. Tum quia antecedens pro prima parte est falsum. Tum, quia pro secunda parte male probatur. Dico enim et ita esse experimur, quod cognitis accidentibus, cognoscimus rem quamdam sublatere, et secundum se esse et subsistere, etc. et hujusmodi res nunquam magis significabitur quam cognoscetur. Si enim cognoscitur confuse, ut in exemplo dato, nunquam significabitur nisi confuse. Ex tali siquidem nomine nunquam aliquis plus intelligeret quam perfectus impositor apprehenderit, quamvis ex meliori ingenio proprio cognito alicujus nominis significato in re discurrendo alia cognoscat, sicut ex principiis conclusiones

deducimus, sed hoc non est ex vi significationis nominis. Unde et ipsemet Scotus ibidem sub dubio primum dictum dubium relinquere videtur.

De secundo vero bene dicit Scotus. Experimur enim quod multis nominibus utimur confuse notis, antequam ad notitiam distinctam illorum terminorum veniamus.

De tertio autem quia, experientia teste, nullum tale nomen divinum habemus. Et rursus, quia frustra hominibus darentur talia nomina, quoniam nos non possumus Deum secundum se cognoscere, et quia sine sufficienti auctoritate novitas hæc dicitur. Et quia Dionysius *in primo Cœlest. Hierarch.* dicit : *Impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum occultatum.* Videtur mihi simpliciter falsum dictum Scoti. Et dicendum quod Deus in hac vita non est a nobis nominabilis nisi ex creaturis, et hoc tam quoad impositionem quam visum ; hæc expositor ille.

sio Ca- Respondeo ad hunc expositorem. Et primo dico cum Doctore quod possumus imponere aliquid nomen distinctius significare aliquid, quam illud in se cognoscamus. Et cum dicit quod voces significant res, admittitur. Et cum ultra dicit quod significatio vocis causatur a conceptione intellectus, hoc indiget probatione, aliud est enim causari, et aliud est præsupponere. Hoc enim nomen *lapis* sive significatio hujus nominis, non causatur a conceptione lapidis, nec a conceptione forte alterius, nisi forte occasionaliter; imponitur enim talis significatio a voluntate instituentis, præsupposita tamen aliquali cognitione, saltem in communi; et sic imponit quod hoc nomen *lapis* significet mihi quidditative substantiam lapidis, quam instituens distincte non cognoscit. Non enim conceptio rei et significatio ejusdem sic ad invicem adæquantur, quod quanta sit cognitio rei, tanta sit præcise significatio nominis illius rei. Posito etiam quod conceptio aliqua sit causa significationis nominis, adhuc habet probare quod ab aliqua conceptione non possit causari nomen distinctius significans aliquid, quam sit talis conceptio. Sed hoc requirit prolixiorem tractatum, videlicet a quo causetur nomen significans ; de hoc habet videri *in primo Perihermenias.*

Et quod dicit quod Scotus sub dubio loquitur, etc. Hoc non est verum, quia expresse in principio quæstionis dicit quod credit esse falsum, ut patet in littera. Et quod ultimo dicit quod quantum ad usum non possumus habere aliquod nomen distincte significans essentiam, falsum dicit. Sæpe enim utimur nominibus distincte nobis significantibus essentiam divinam, ut patet in littera Doctoris, licet non ita distincte cognoscamus illam. Multa etiam alia dicit iste expositor minus vera, quæ transeo pro nunc.

QUÆSTIO II.

Utrum Deus sit nominabilis ab aliqua creatura ?

Doctores citati pro *quæstione præcedenti.*

1\. Circa istam (a) distinctionem quæro, utrum Deus sit nominabilis ab homine viatore aliquo nomine proprio ? Quod non. Augustinus de verbis Domini, c. 34. *Quidquid potest fari, non est ineffabile,* Deus

Addita est hæc alia quæst. de eadem materia, ut supr. 2. Cor. 12. Argum. 1.

autem est ineffabilis. Hanc minorem probat Augustinus per hoc, quod continuo subdit dicens : *Si enim raptum se dicit Apostolus Paulus usque ad tertium cœlum, et audisse ineffabilia verba, quanto magis et ipse ineffabilis est, qui talia demonstrat?*

Argum. 2. Præterea, Augustinus super Joannem homilia 19. exponens illud Joannis 5. *Non potest facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem,* dicit quod *videre* Filii est ipsum esse verbum Patris, quod demonstrari vere non potest.

Argum. 3. Præterea, Hilarius 3. de Trin. c. 9. *Sermonem humanæ naturæ virtus generationis excedit.*

Argum. 4. Item, Ambrosius primo de Trinitate cap. 5. *Vox silet, non mea tantum, sed et Angelorum,* loquitur de generatione Filii.

Præterea per rationem : Nihil potest significari ab aliquo quod ab ipso non potest intelligi, sed Deus ab homine viatore conceptu proprio non potest intelligi ; ergo, etc. Major probatur auctoritate Aristotelis

Text. 10. et inde. et Commentatoris 4. *Metaph.* etiam ad propositum auctoritate Augustini 7. de Trin. c. 4. *Verius cogitatur Deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur.* Et per Philosophum primo Perihermenias, *voces sunt notæ passionum,* id est, conceptuum ; ergo non potest esse alicujus significati remoti, nisi sub ea ratione sub qua conceptus est signum proximum illius. Minor probatur Exodi 33. *Non videbit me homo, et vivet* ; et per rationem, quia ille conceptus proprius si habetur, includeret virtualiter notitiam omnium illorum propriam, quæ necessario insunt Deo. Hæc consequentia probatur, quia universaliter etiam in creaturis conceptus proprius subjecti, virtualiter includit notitiam propriam illorum, quæ insunt subjecto ; et tunc sequitur ultra, quod sicut habens proprium conceptum subjecti, potest naturaliter scire omnia scibilia simpliciter de subjecto ; ita viator habens talem conceptum, posset naturaliter scire omnes veritates de Deo necessarias, et per consequens omnia illa, de quibus habemus fidem quantum ad Unitatem et Trinitatem in divinis, et quantum ad potentiam creativam et incarnativam, et sic de aliis necessario convenientibus ipsi Deo.

Oppositum videtur in Psalm. *In Israel magnum nomen ejus,* et Ratio s Psalm Exodi tertio : *Hæc dices filiis Israel, qui est, misit me ad vos, hoc nomen mihi est in æternum.*

Item Augustinus contra Adamantium cap, 3. *Illa sublimitas inæstimabilis, ut auribus congruat humanis sonis * servanda est.* * al. ger

Præterea per rationem, viator potest habere proprium conceptum de Deo ; ergo et nomine proprio nominare. Antecedens probatur, quia naturali ratione potest cognoscere aliquod ens esse primum, et infinitum, et illud esse unicum et esse *hoc* ; ergo potest habere conceptum de illa essentia ut est *hæc* ; talis conceptus maxime videtur proprius esse, de quocumque objecto, scilicet concipere ipsum, ut est *hoc* in se.

SUPPLEMENTUM R. P. F. JOANNIS PONCII.

(a) Circa *istam distinctionem quæro, utrum Deus sit?* Hæc quæstio sine dubio est addita scripto Oxoniensi ex Reportatis, ut patet non solum ex modo, quo incipit, qui est absolutus et talis ut non videatur præsupponi alia quæstio, et ex eo quod in multis editionibus antiquis non ponatur, sed etiam quia eadem omnino tractat, quæ quæstione præcedenti continentur, licet multo copiosius. In eodem autem scripto non habet probabilitatem quod unam quæstionem bis tractaret, præsertim sine interjectione aliarum quæstionum aut nova occasione aliqua. Propter eamdem nihilominus rationem propter quam addita est, nimirum quia copiosius tractant in difficultatem propositam, non erit inutile non obstante commento Lycheti ad præcedentem quæstionem, hanc etiam aliqualiter explicare. Ordo vero contentorum in hac quæstione est hic : primo proponuntur rationes pro et contra ; secundo, proponit sententiam Henrici ; tertio, eam rejicit quantum ad multa ; quarto solvit quæstionem affirmative.

Imprimis autem, antequam aggrediar expositionem textus, præmittendum est non posse esse dubium quin habeamus multa nomina, quibus aliquo modo significamus Deum, et quæ de nulla creatura vere prædicari possunt, ut sunt hæc: *Deus*, *Adonai*, *Jehova, summum ens*, *quo magus cogitari non potest*, *prima causa*. Imo hoc ipsum nomen *ineffabile*, quo maxime colligi posset, quod non posset Deus nominari, nihil concluderet de Deo, nisi Dei nomen esset. Unde ingeniose Augustinus 1. de doctrina Christiana, cap. 6. *Ne ineffabilis quidem dicendus est Deus, quia et hoc cum dicitur aliquid dicitur, et fit nescio quæ pugna verborum, quoniam si illud est ineffabile quod dici non potest, non est ineffabile, quod vel ineffabile dici potest.* Quod si hoc nomen *Deus* non esset nomen significans Deum, profecto non esset inconveniens dicere quod Deus esset malus, aut quod esset chimæra vel creatura ; et præterea si nec nomen *Deus*, nec alia nomina haberemus, quibus significaretur Deus, non potuissemus ullo modo inter nos loqui nec discurrere de Deo, quæ omnia absurdissima sunt.

Denique cum sine dubio habeamus aliquos conceptus in mente nostra de Deo, nihil impedit quo minus habeamus nomina proportionata, unde quandoquidem concipiamus Deum aliquando sub respectu alicujus causalitatis circa creaturas ; aliquando sub conceptu aliquarum perfectionum cum eminentia quadam ; aliquando denique sub conceptu quo removemus ab ipsa aliquas imperfectiones. Juxta hos tres modos concipiendi Dei, de quibus Dionysius Areopagita passim in suis operibus, habemus etiam nomina conformia, ut *Primæ causæ, Creatoris, Gubernatoris*, *Domini*, *ultimi finis*, etc. juxta primum modum. *Sapientis*, *Boni*, *Omniscientis*, *justi*, *misericordis*, juxta secundum modum. *Increati*, *Incorruptibilis, Invisibilis*, *Ineffabilis*, *Incomprehensibilis*, juxta tertium modum.

3. Quædam nomina propria Dei, et quædam metaphorica.

Præterea supponendum est ex nominibus, quæ de Deo dicuntur, quædam esse quæ proprie et absque metaphora de ipso dicuntur, ut cum dicitur, *Deus*, *Omnipotens, Omniscius, Creator, Incomprehensibilis*, etc. Quædam quæ

non nisi metaphorice de illo prædicantur, ut cum dicitur *Leo, Agricola*, etc. Rursus aliqua nomina dicuntur de ipso proprie et non metaphorice, quæ soli ipsi conveniunt sic proprie, ut *Omnipotens*, *Omniscius;* alia vero licet proprie et non metaphorice dicantur de ipso, tamen sunt illi cum aliis communia, ut *ens*, *substantia, sapiens*, *justus*, etc.

SCHOLIUM.

Hæc quæstio eadem cum præcedente, sed addita est, quia copiosius rem tractat. Sententia Henrici quam hîc refert Doctor, tenet rem in se debere intelligi ab eo qui ei nomen imponit. Ex quo colligit primo, cum Deus a se solo cognoscatur sub ratione immensitatis, a se solo nominabilem esse qua immensus est. Secundo, quia a Beàtis videtur in se, ab eis etiam nominabilem esse. Tertio, quia aliquo modo agnoscitur a viatore, etiam aliquo modo ab eodem nominari posse, sed nomine ipsi Deo imposito, non a creaturis ad eum translato. Quinto, ait hoc nomen *Deus*, ex prima suà impositione, significare perfectionem simpliciter in summa; reliqua vero nomina significare quod est specialis dignitatis in Deo, ut sapiens, justus, etc.

3. Hîc est opinio talis (b). Nomen sive verbum vocis debet esse symbolum inter loquentem et illum cui loquitur, sic quod res significata sit nota utrique in se, et notum etiam sit utrique, quod nomen ad significandum ipsam rem sit institutum, sed* unitas divinæ essentiæ nota est ipsi Deo soli, quoad rationem immensitatis suæ; ergo solus Deus nomen sibi proprium vocale posset appropriare. Subdit quasi pro secunda minori sumenda sub prima majori, quod Beati cognoscunt illam essentiam in se; ergo aliquo verbo ut signo illius essentiæ sub propria ratione possunt ipsi Deum nominare, sive illud verbum sit institutum a Deo sive ab aliquo Beato.

Henricus in sum. art. 23.

* alias veritas.

Tertia minor est, quod viator non potest concipere divinam essentiam, nec secundum rationem immensitatis, quia est proprium Deo, nec eo modo quo Beati vident; et ideo signum impositum illi essentiæ primo modo vel secundo modo, non posset eos ducere ad aliquam divinæ essentiæ notitiam, sicut nec se perducit cæcus ad notitiam coloris per verba, sicut videntes colorem, et cognoscentes per rememorationem perducunt se ad coloris notitiam.

Quarta minor, intellectus viatoris aliquo modo potest concipere Deum; ergo proportionabiliter nominare. Addit ibi, quod nullum nomen proprium Deo ad placitum viatoris impositum, potest esse translatum a creaturis, quia quodlibet etiam tale nomen est commune creaturis, et primo illis impositum. Sed debet illud nomen primo et principaliter ei imponi, pro tantillo tamen, quod de Deo a creaturis potest cognosci.

Infert ulterius, quod hoc nomen *Deus* ex impositione sua significat, quod est perfectionis simpliciter, quasi in summa et in generali, respectu aliorum nominum, quæ quasi particulariter exprimunt aliquid, quod rationem dignitatis habet in Deo, ut sunt *sapiens*, *bonus* etc. Hoc etiam nomen *Deus*, primo est sibi impositum, ita quod creaturæ non convenit nisi translative, sicut Moyses dictus est Deus Pharaonis *Exod.* 7. ideo inter omnia nomina Latina, nomen proprium est sibi hoc nomen *Deus*, et sic est proprium sibi sibi in lingua Græca, hoc nomen Θέος.

COMMENTARIUS.

(b) *Hîc est opinio talis*, etc. Proponit Doctor sententiam Henrici, qui sub una majori propositione multas subsumit minores, ex quibus diversas infert conclusiones. Propositio major est, quod nomina seu voces significativæ sint symbola seu signa intervenientia inter loquentem et audientem, quibus mediantibus posset audiens intelligere quid velit loquens significare, et cum hoc nequeat fieri nisi uterque intelligat et significatum vocum, et voces esse imposita ad illa significanda, supponit loquentem et audientem debere cognoscere et rem significantam, et voces esse ordinatas ad rem significandam. Uno verbo, major Henrici est quod ut aliquis per vocem significet aliquid alicui, uterque debeat cognoscere et rem significandam et vocem esse ejus significativam. Sub hac majori subsumit primo hanc minorem : *sed essentia divina secundum rationem, immensitatis suæ, est soli Deo cognita*, et infert inde solum Deum posse imponere nomen significativum istius essentiæ sub ista ratione. Secundo, subsumit aliam minorem sub eadem majori: *Sed Beati vident illam essentiam distincte sub ratione propria*, et infert secundam conclusionem : *Ergo Beati possunt nominare Deum aliquo nomine ad significandum distincte essentiam divinam sub propria ratione imposito, sive a Deo, sive ab aliquo Beato*, Tertio, subsumit aliam minorem, quod viatores neutro modo cognoscant essentiam divinam, nec ut Deus, nec ut Beatus, et infert tertiam conclusionem : *ergo non possunt viatores per nomina ad ipsum significandum imposita, ut cognoscitur a Deo aut a Beato, perduci ad cognoscendum Deum sub istis rationibus.*

Quarto, subsumit quartam minorem : *sed creatura potest aliquo modo cognoscere Deum*, et infert quartam conclusionem : *ergo et aliquo modo, proportionabiliter ad illam cognitionem, poterit ipsum nominare.* Et addit tamen ad hanc nullum nomen proprium Deo impositum a viatore concipiente Deum modo imperfecto, quo in via cognoscitur, posse esse translatum a creaturis; sed nomen, quod ex institutione creaturæ est proprium Deo, debere esse primo et per se impositum ad significandum Deum sub illo conceptu quo concipitur, ut distinctus a creatura. Denique infert nomen *Deus* esse impositum ad significandum perfectiones Dei omnes summatim et in generali, alia vero nomina significare perfectiones aliquas particulares Dei ; unde existimat ex nominibus Latinis esse maxime proprium nomen *Dei*, et non nisi translative seu metaphorice dici de creaturis quandoque.

SCHOLIUM.

Impugnat Doctor quod ait Henricus, Deum sub ratione immensitatis a se solo cognosci. Primo, quia alias intellectus creatus non posset satiari ex dist. 2. quæst. 1. quia immensitas vel infinitas est perfectio simpliciter compossibilis suo objecto, ex dist. 3. quæst. 3. Secundo, omnis notitia non comprehensiva Dei competere potest creaturæ. Tertio, intellectio creata est signum naturale Dei secundum immensitatem, licet non comprehensive; ergo sic signum ad placitum ei imponi potest. Impugnat etiam quod ait Henricus, viatorem non posse habere conceptum quidditativum de Deo, quia hoc videtur contra ipsum, quia docet posse eum habere conceptum qualitativum de Deo, et hîc præsupponit conceptum quidditativum de eodem, ex dist. 3. quæst. 3. et cum non admittat Henricus conceptum communem Deo et

creatis, ex eadem dist. et quæst. et ex dist. 8. quæst. 4. ille quidditativus erit proprius Deo. Secundo, quia ex citatis locis, secundum Henricum essentia tantum causat unicum conceptum realem sui, et reliqui habentur per negotiationem; ergo si viator habet conceptum realem de ea, erit proprius. Tenet tamen Scotus viatorem non posse habere conceptum proprium de Deo, sed probat oppositum sequi ex dictis Henrici.

4. De ratione (c) hujus opinionis quomodo major habeat veritatem, dicetur in solutione quæstionis. Sed minores vel diversæ partes ejusdem minoris dubiæ videntur. Prima quidem, quod solus Deus cognoscit se sub ratione immensitatis suæ quantum ad affirmativam, quod ipse sic cognoscat se, est certissima; sed quantum ad negativam, quod nullus intellectus sub illa ratione illum cognoscit, improbatur sic: Nulla potentia operativa potest perfectissime quietari, nisi in objecto includente summam perfectionem possibilem objecto adæquato ipsius potentiæ: immensitas sive infinitas est perfectio simpliciter possibilis enti vel vero vel cuicumque rationi transcendenti, et aliquod eorum est objectum adæquatum cujuscumque intellectus; ergo intellectus creatus non perfecte quietatur, nisi in Deo sub ratione immensitatis suæ. Major apparet, et in exemplo de visu et convenientissimo visibili, et etiam ratione, quia quocumque alio habito, adhuc inclinatio potentiæ est ad aliud non habitum, et principalius, quam ad istud habitum. Prima pars minoris probata est *dist.* 2. *quæst.* 1. et secunda pars, *dist.* 3. *quæst.* 3.

Non satiatur intellectus nisi viso ente infinito, et idem est de voluntate, de quo supra d. 2. q. 1. et d. 3. q. 3.

Secundo sic: Sola intellectio comprehensiva Dei repugnat intellectui creato, sed alia de Deo sub ratione immensitatis ejus potest esse non comprehensiva ejus; ergo, etc. Minor probatur, quia actus comprehensivus objecti infiniti, est infinitus intensive, quia est ita perfectus in ratione actus, sicut objectum in ratione objecti, et ideo simpliciter adæquatus. Sed objecti, ut immensi, potest esse actus non infinitus, quia sicut objectum potest esse simpliciter perfectius actu, et hoc sub illa ratione sub qua est objectum actus, ita et infinitum sine infinitate actus. Confirmatur, quia non apparet, quare circa objectum sub ratione infinitatis non posset esse vel haberi actus perfectior in uno, et minus perfectus in alio.

Omnis notitia non comprehensiva Dei potest competere creaturæ.

Ex hac parte minoris (d) improbata, improbatur conclusio correspondens. Primo sic, nominantem objectum sub aliqua ratione, non oportet comprehendere illud sub illa ratione, sed sufficit quod distincte apprehendat illud; intellectus creatus potest sic apprehendere Deum sub ratione immensitatis, ut patet ex rationibus jam positis; igitur, etc. Major probatur, quia Adam imposuit nomina propria diversis speciebus animalium *Gen.* 2. et tamen non comprehendit illas, quia tunc æque perfecte novisset eas, sicut anima Christi, quod non tenetur.

Nomi[n] obje[ctum] non ne[ces]sario compr[ehen]dit

Tertio, quia signum naturale verius significat quam signum ad placitum; intellectio creata potest esse signum naturale Dei secundum rationem immensitatis illius; igitur sic intellectus potest imponere signum ad placitum sibi sub illa ratione. Minor probatur, quia intellectio, ut est objecti, est naturale si- 5

In[t]ell[ectio] signum [na]turale je[...] Cap[...]

gnum ejus, primo Perihermenias, *passiones sunt notæ rerum et naturaliter*, et hoc ideo, quia propria intellectio est propria ratio objecti. Probatum est etiam prius quod aliqua intellectio creata potest esse sub ratione immensitatis.

Secundo, quia nomen quodcumque est signum finitum, etiamsi imponatur a Deo sibi secundum rationem immensitatis suæ; ergo ad hoc ut sit alicui intellectui signum, non oportet quod illud habeat intellectionem infinitam. Potest igitur Deus quocumque nomine nominari ab intellectu finito, imo plus, non potest Deus se nominare aliquo nomine, ita excedente nomen, quo nominabilis est a beato, quantumcumque comprehensio Dei excedit apprehensionem beati. Nec mirum, quia nec necessario in nobis est proportio nominis ad nomen in significando, sicut intellectionis ad intellectum imponentis vel dicentis, et ideo nomen ab utrolibet impositum potest esse signum ambobus; ergo ita hîc, nomen impositum a Deo comprehendente, potest esse commune sibi et Beato, quia tantum finite significat, nec per consequens infinitam intellectionem in utente requirit.

Henricus quodl. 5. q. ... quodl. ... q. 1.

Quarta pars (e) minoris (licet sit in se vera, tenendo quod viator non potest habere proprium conceptum quidditativum de Deo, et Beatus nomen imponit ad significandum conceptum proprium qualem habet de Deo,) tamen arguitur quod repugnat dictis istius alibi. Primo sic: concedit enim viatorem aliquem conceptum quidditativum posse habere de Deo; et patet quod alias nullum posset habere qualitativum vel relativum de ipso. Nam conceptus qualitativus semper requirit conceptum quidditativum, cui insit, sed secundum ipsum, non potest haberi conceptus quidditativus de ipso communis Deo et creaturæ; igitur erit proprius, nam simpliciter primo diversus a conceptu creaturæ; ergo nomen impositum a beato ipsi Deo sub propria ratione, non sic erit viatori, sicut nomen coloris cæco nato. Ex d. 3. q. 3. §. Quantum ad secundum.

Si dicatur, quod non potest viator Deum intuitive intelligere sicut Beatus, hoc non obstat, quia nunquam per nomen fit cognitio intuitiva rei significatæ, sed tantum quædam rememoratio ad considerandum rem prius notam. Apparet in exemplo, nam cæcus non natus, qui aliquando vidit colorem, bene utitur nomine *coloris* tanquam signo communi sibi et videnti, quia uterque per rememorationem potest intelligere colorem, licet cæcus nunc non posset intueri colorem. 6.

Per nomen nihil cognoscitur intuitive.

Secundo sic, objectum perfectum potest facere in intellectu proportionato quemcumque conceptum realem possibilem haberi de se. Hoc probatur, quia etiam hoc potest objectum minus perfectum; sed essentia divina, secundum istum, in intellectu proprio non potest causare nisi unicum conceptum realem. Alii autem si habentur, habentur per negationem sui intellectus; ergo unicus conceptus realis est possibilis de illa essentia; igitur si habet aliquem conceptum de Deo, ille erit proprius. Nec accipitur in ista ratione conceptus pro actu concipiendi, sed pro objecto formali terminante actum. Hujus rationis licet major

videatur probabilis, tamen negaretur de intellectu proportionato, id est, infinito, quia ille est comprehensivus unico conceptu, et ita non capax multorum de objecto, sicut intellectus non comprehensivus. Negaretur etiam de quocumque intellectu, intelligendo de objecto immediate in se movente, quia ipsum propter perfectionem suam, non moveret ad conceptus imperfectos possibiles haberi de se, per motionem aliorum objectorum imperfecte ducentium in cognitionem ejus.

COMMENTARIUS

5. Supplem. Poncii. Impugnatur 1. minor Henrici.

(c) *De ratione hujus opinionis*, etc. Non tam dimisso quam dilato majoris propositionis examine, tractat hîc Doctor de minoribus præcedentis opinionis. Et primo primam minorem, quatenus negabat alium, quam Deum ipsum posse videre Deum ut immensum, impugnat, quia alias non satiaretur intellectus Beati satietate naturali, prout scilicet connaturaliter natus est satiari et perfici ; sicut enim non satiaretur sic, nisi videret Deum, ut hæc essentia est, et nisi videret ipsum ut est Omnipotens, omniscius et includens alias perfectiones, ita etiam nec satiaretur, nisi videret ipsum ut immensus, quia est eadem ratio. Deinde immensitas Dei non magis excedit capacitatem intellectus quam infinitas, et omnipotentia aliaque attributa ; sed Beatus non solum potest videre infinitatem et alia attributa, sed de facto videt, ergo idem dicendum de immensitate. Confirmatur ex eo quod *videbimus Deum sicut est, et non in speculo et ænigmate, sed facie ad faciem*, colligitur quod videbimus ipsum sub aliis attributis ; ergo et sub attributo immensitatis, quia eadem prorsus est ratio. Confirmatur secundo, quia non est major connexio inter visionem essentiæ et relationum quam inter visionem essentiæ et attributorum omnium. Sed secundum Henricum *quodlibeto* 2. *quæst.* 7. non potest Beatus videre essentiam, non visis relationibus ; ergo nec potest videre eam, non visa immensitate.

Beati vident Deum ut immensum.

Visio intuitiva Dei, ut immensi non est comprehensiva.

Impugnat Doctor eamdem minorem secundo, cognitio clara Dei sub ratione immensitatis non esset comprehensiva, sed nulla cognitio de Deo repugnat Beato, nisi quæ esset comprehensiva ; ergo non repugnat ipsi cognitio immensitatis. Probat majorem, quia cognitio comprehensiva Dei deberet esse infinita intensive, sicut ipse Deus, et hinc solummodo repugnat creaturæ ; sed cognitio Dei ut immensus est, non deberet esse infinita, qua enim ratione potest actus non esse tam perfectus quam objectum (ut manifestum est quod possit), eadem non deberet actus versatus circa Deum, ut infinitus est et immensus, esse infinitus et immensus, nisi repræsentative, quod non facit ad rem. Confirmatur, quia si actus deberet esse infinitus intensive, qui versaretur circa Deum ut immensus, deberent omnes actus, qui versarentur circa ipsum ut sic, esse ejusdem perfectionis ; sed hoc est falsum, quia nulla apparet ratio, cur non possent haberi diversi actus inæqualis perfectionis circa ipsum, sicut de facto Beati habent visiones beatificas inæquales. Confirmatur secundo, quia non magis sequeretur infinitas actus ex terminatione ad Deum ut immensum, quam ex terminatione

ad ipsum ut est omnipotens aut omniscius.

6. Advertendum autem hîc obiter circa primam improbationem Doctoris quod videatur sequi, visionem intuitivam solius essentiæ divinæ secundum se formaliter, ut distinguitur ab attributis, qualem ipse *supra dist.* I. *quæst.* 2. concedit possibilem non esse beatificam, quia visio beatifica debet esse satiativa. Sed secundum ea, quæ hîc dicit, non esset satiativa, quandoquidem per eam non intueretur quis alias perfectiones attributales, et nominatim immensitatem, sine cujus cognitione negat Doctor intellectum satiari posse. Ex alia vero parte quandoquidem essentia, ut hæc est, est objectum primum beatificum, secundum ipsum *ibidem* et omnes, videtur quod ipsa sola clare visa et amata, beatificaret. Et hoc videtur mihi magis conforme ad doctrinam Scoti in illa distinctione prima, unde existimo eum intelligendum hoc loco, non ita ut velit, quod non possit de potentia absoluta satiari, saltem intensive, Beatus per visionem ipsiusmet essentiæ cum aliis saltem attributis sine visione immensitatis formaliter. Sed quod non satiaretur intensive per illam visionem, si connaturaliter non exigeret terminari ad immensitatem, aut secundum seipsam aut secundum aliam visionem connaturaliter illi debitam, hoc enim tantum sufficiebat Doctori contra Henricum, qui existimavit de facto, et connaturaliter loquendo, visionem essentiæ sine visione immensitatis esse beatificam.

[...]sset satiativa [...]i creatura per visionem essentiæ divinæ [...] visione [attr]ibutorum [for]maliter.

7. (d) *Ex hac parte minoris*, etc. Ex dictis facile primam Henrici conclusionem, nimirum quod solus Deus posset imponere nomen significativum sui, ut immensus est, aut nominare seipsum, refutat tribus rationibus. Prima est, quod ad nominandum objectum sub aliqua ratione seu ad imponendum ipsi nomen significativum ipsius sub illa ratione, non requiratur comprehendere ipsum sub illa ratione, sed ad summum sufficit distincte concipere ipsum sub illa ratione. Sed non solus Deus concipit se distincte, ut immensus est, sed Beati sic concipiunt ; ergo non solus Deus potest nominare se, ut est immensus, sed et Beati id facere possunt. Major hujus rationis patet, tum quia Adam non comprehendit naturas rerum omnium, quas nominavit, alias tam perfecte cognovisset illas omnes res quam Christus, quod non est dicendum ; tum quia nulla prorsus est ratio cur ad hoc comprehensio requireretur.

[...]est Beatus [i]mponere [no]men ad si[gni]ficandum [im]mensum.

Secunda ratio est, quia magis repugnat dari signum naturale Dei ut immensi, quam signum ad placitum et ex ordinatione extrinseca, ut patet. Sed potest dari signum naturale creatum et finitum Dei ut sic, nam tale signum est intellectio ejus distincta quam potest habere Beatus, et de facto habet : *Passiones* enim, hoc est, conceptus, *sunt notæ rerum et naturaliter*, hoc est sunt signa naturalia rerum intellectarum secundum Philosophum ; ergo potest Beatus imponere nomina significantia Deum, et consequenter non est verum quod solus Deus possit nominare se ut immensum.

Tertia ratio est, quia illud nomen quod imponeret Deus ad significandum seipsum ut immensum, secundum Henricum, esset nomen finitum sine dubio ; ergo posset intellectus finitus, et mediante etiam finita intellectione eo uti ad significandum Deum, et con-

sequenter nominare Deum. Et quamvis Deus intelligat se ut immensum comprehensive, et consequenter infinities perfectius quam Beatus intelligat aut possit intelligere, tamen non posset Deus imponere nomen ullum ad significandum se ut immensum, quod excederet nomen impositum a Beato ad ipsum ut sic significandum, quia non est talis proportio inter nomina imposita ad significandum aliquam rationem objectivam cognitam a pluribus, qualis est inter cognitiones istorum plurium, ita ut si unius cognitio excederet cognitionem alterius, etiam nomen ab ipso impositum excederet in significando nomen impositum ab altero, cum uterque possit uti indifferenter nomine ab utrovis imposito, ut ex dicendis patebit.

Hæ rationes sunt tam urgentes, ut Vasquez *disput.* 57. putet non intellexisse Henricum, quod Deus non cognosceretur a Beatis secundum attributum immensitatis, quia hoc esset manifeste falsum, ut optime, inquit, probat Scotus, sed quod non cognosceretur a Beatis comprehensive, unde putat Scotum hanc falsam sententiam ipsi imposuisse. Sed in primis non probat ullo modo sententiam Henrici non fuisse, qualem eam dicit Scotus, et præterea improprie et inusitate loqueretur Henricus, vocando cognitionem comprehensivam Dei cognitionem ipsius sub ratione immensitatis, unde non est verisimile ipsum sic locutum. Nec denique ullum indicium dat hujus expositionis, unde dum Vasquez Henricum a calumnia Scoti vindicat, ut dicitur in margine istius capitis, Scoto ipsi calumniam infert et, utrumque immerito facit.

Scotus vindicatur a calumnia Vasq.

8. (e) *Quarta pars minoris*, etc. Quandoquidem Doctor non examinet hîc quartam propositionem minorem Henrici, sed potius tertiam, in qua dicit quod viator non posset mediante nomine imposito a Deo vel Beato ad significandum Deum, ut ab ipsismet specialiter concipitur, formare aliquem conceptum de Deo, nisi talem qualem cæcus posset formare mediante nomine *coloris* ; non dubito quin per errorem amanuensium, aut typographi irrepserit quarta pars pro tertia parte in hunc paragraphum. Dicit ergo quod licet sit vera illa tertia propositio, ex suppositione quod viator non habeat aliquem conceptum quidditativum de Deo, et quod Beatus imponeret nomen ad significandum conceptum aliquem quidditativum, tamen propositio illa repugnat principiis Henrici Primo, quia ille concedit alibi et in quarta propositione præsentis sui discursus, quod viator possit habere aliquem conceptum de Deo, sed ille conceptus secundum principia Henrici : esset quidditativus, et talis, qualem habet Beatus ; ergo secundum Henricum posset viator uti nomine imposito a Beato ad intelligendum Deum sub ratione illa, sub qua intelligit ipsum Beatus. Probatur minor, quia non erit conceptus communis Deo et creaturis, sed omnino diversus a quocumque conceptu creaturæ ; ergo erit proprius conceptus quidditativus ipsius Dei, et ille ipse quem concipit Beatus, et ad quem significandum imponeret nomen, et consequenter viator alio modo potest uti isto nomine, quo cæcus nomine *coloris*.

Impugnatur tertia minor Henrici.

Et si dicatur quod licet sit idem conceptus quidditativus Dei, quem concipit viator et Beatus, tamen viator non potest intuitive cognoscere

illum conceptum sicut Beatus. Contra optime Doctor, quia per nomen nunquam debemus cognoscere intuitive rem significatam, sed tantum mediante eo debet species istius rei, secundum quod significatur a nomine, excitari in nobis, ut patet in cæco non nato, qui scilicet aliquando habuit visum et vidit colores, postea vero privatus est visu ; is enim postea potest tam perfecte intelligere nomina colorum quam ante, licet tamen non possit postea intuitive cognoscere istos colores.

9. Probatur secundo, quod ista propositio tertia sit contra principia Henrici, quia non possunt dari plures conceptus proprii de essentia divina ; ergo unus tantum, et consequenter, si viator habeat conceptum proprium et non communem de ipsa, ut fatetur Henricus, habet illum conceptum de illa, quem habet Beatus, loquendo de conceptu objectivo, de quo discurrimus, atque adeo poterit uti nomine imposito a Beato ad significandum istum conceptum. Probatur antecedens, quia alias essentia divina causaret illos plures conceptus in intellectu sibi proportionato ; objectum enim perfectum, quale est essentia divina, potest in intellectu sibi proportionato, qualis est intellectus divinus, causare quoscumque conceptus, qui de seipso haberi possunt, sicut objectum minus perfectum facere potest. Sed essentia divina non causat nisi unicum conceptum in intellectu divino et beato secundum Henricum ; ergo non possunt plures haberi de ipsa. Ipsemet Doctor advertit, licet hic discursus sit probabilis, posse tamen negari antecedens cum sua probatione, quia si comparemus essentiam divinam cum intellectu divino, quia est comprehensivus, non poterit causare in ipso nisi unicum conceptum, quamvis essent plures conceptus possibiles de ipsa in aliis intellectibus. Si etiam comparemus essentiam divinam ad intellectum creatum, non est necesse ut ipsa de se possit in eo de se causare illos conceptus imperfectos, quos alia objecta possent de ipsa causare, et hoc ob perfectionem potius ipsius quam ob imperfectionem.

Replica.

Nihilominus existimo rationem hanc esse satis urgentem contra Henricum, quia si conceptus, quem habet viator de Deo, sit proprius Dei, et nullo modo communis ipsi cum creaturis, vel distinguitur a conceptu, quem habet Beatus, vel non ; si non distinguitur, ergo habetur intentum ; si distinguitur, profecto non potest esse imperfectus. Nullus enim conceptus proprius Dei (loquor semper de conceptu objecto) est imperfectus ; ergo illum potest causare essentia divina in intellectu Beati, et sic Beatus habebit plures conceptus de essentia divina ; et præterea potest viator uti nomine imposito a Beato ad significandum Deum sub illo conceptu, cognito quidem a Beato intuitive, a viatore vero abstractive tantum. Responsio.

SCHOLIUM.

Notat Doctor, nomen proprium illud dici, quod significat hoc sub propria ejus ratione, quia solum tale est proprium signum vocale. Secundo, notat perfecte uti nomine, esse quando quis utitur eo ut signo proprii conceptus, nec requiritur quod eo utatur ut signo conceptus ab alio habendi, hoc tamen rèquiritur ad perfectum signum inter duos, ex Augustino. Tertio, ait uti nomine contingere quadrupliciter. Primo, ut re tali. Secundo, ut signo ad placitum, de quo tantum scit utens, quod est significativum. Tertio, ut signo alicujus, cujus utens habet tantum conceptum universalem, ut

entis, intendit tamen significare speciale. Quarto, ut signo expressivo proprii conceptus. Resolvit Deum esse nominabilem a viatore tribus primis modis, non quarto modo, quia non requiritur quod æque distincte concipiat imponens vel utens nomine, ac nomen significat, et probat, ut quæst. præced. num. 2. rem amplius declarando. Vide Reportat. Hic quæst. unic. ubi solvuntur argumenta quæ etiam ex doctrina data facile patent.

7. Quid nomen proprium? Ad quæstionem (f) præmitto quædam. Primo, quod nomen quodcumque aliquid significans, quod huic soli potest inesse, potest dici proprium nomen huic. Sed simpliciter nomen proprium hujus non est, nisi quod primo significat hoc sub ratione propria, quia solum illud est proprium signum vocale hujus.

Secundo præmitto, quod nominari ab aliquo, potest intelligi dupliciter ; vel ut nomen imponente vel ut nomine utente, et utrumque dupliciter, scilicet perfecte vel imperfecte. Perfecte uti nomine, est non tantum uti nomine, ut re quadam naturali, formando scilicet sonum illum, sic enim potest avis edocta formare ; sed est uti nomine, ut signo non tantum conceptus possibilis haberi ab aliquo per illud nomen, sic posset Latinus aliquod verbum Hebræum proferre Hebræo, nesciens quid diceret, sed ut signo conceptus habiti ab utente, ut sic perfecte uti nomine, sit illo uti, ut signo conceptus proprii expressivo. Uti autem illo, ut quodammodo causa similis conceptus habendi ab audiente per rememorationem, non est necessarium ad perfecte uti simpliciter, sed ad perfecte uti illo, ut signo communi inter duos, et ideo requirit ad hoc, quod est uti nomine perfecte moraliter, quia requiritur ad utendum nomine ad finem debitum. Et hanc utramque perfectionem tangit Augustinus super Ezechiel. *Verba instituta sunt, per quæ in alterius notitiam quisque cogitationes suas proferat. Per quæ quisque cogitationes suas proferat,* ecce perfectio prima ; *in alterius notitiam,* ecce secunda. Intellige, *alterius* vel quasi alterius, quia quandoque aliquis seipsum alloquendo efficacius ducit in intelligendo per rememorationem, quam si sine loquela intelligeret, et in notitiam non tunc novam ; sic loquimur Deo, orando.

Item, de prima perfectione, *cogitationes suas,* distingue, vel habet conceptum ita proprium sicut nomen significat, et tunc significat perfecte, cogitationes suas. Vel habet minus proprium vel confusum, utpote non habens nisi conceptum animalis, proferat hanc vocem, *homo,* intendens illud exprimere audienti, quod alii concipiunt per nomen et ad quod est impositum, sciens ipsum esse impositum alicui speciali sub animali, quod tamen non intelligit in particulari, sicut significatur per hoc nomen. Est igitur hic ordo, uti nomine ut re tali, ulterius ut signo ad placitum alicujus, cujus tamen nullum conceptum habet utens, nisi in hoc universalissimo, quod est aliquid significatum hoc nomine.

Tertio, uti nomine ut signo alicujus, cujus conceptum universalem tantum habet ut *ens,* intendit tamen illud exprimere, ut significatur per nomen, licet illud sic in particulari non concipiat.

Quarto, uti nomine, ut signo expressivo proprii conceptus in particulari, et semper hic prior gradus est imperfectior respectu posterioris. Primus igitur est imperfectissimus, ultimus simpliciter perfectus.

8. His præmissis ad quæstionem (g) nclus. 1. sit prima conclusio, quod possibile est Deum simpliciter nomine proprio nominari a viatore imperfecte, secundum tres gradus primos prædictos.

nclus. 2. Secunda conclusio est, non est hoc possibile perfecte, scilicet secundum quartum gradum.

clus. 3. Tertia conclusio est qualiter de facto a nobis nominatur. Prima probatur, quia si non, hoc esset, quia non potest habere conceptum proprium de Deo, et oportet rem sic concipi sicut nominatur, sed ista secunda est falsa. Probo, de nulla substantia habemus conceptum proprium et per se ; si igitur non est possibile distinctius nominare quam concipere, sequitur quod viator nullo nomine significat aliquam substantiam distincte, neque ut utens nomine, neque aliquod nomen impositum a viatore signabit æst. 1. et 3. aliquam substantiam distincte. Consequens est falsum, igitur et antecedens. Nam illa propositio prima, quod non intelligimus aliquam substantiam distincte, probata est supra *dist* 3. Qualiter autem oppositum consequentis sit verum, quia hoc est præambulum ad propositum, declaratur primo denominatione substantiæ, utendo nomine imposito. Secundo, denominatione ejus imponendo sibi nomen. Primum sic, hæc minor, per hoc nomen *homo* non intendimus tantum significare animal, patet, sed aliquid sub animali distinctum ab equo et aliis. Unde hæc est nobis nota tanquam vera : *homo per se distinguitur ab equo*, etc. nec intendimus per hoc nomen significare aliquod accidens vel aliqua accidentia, imo speciem in genere Substantiæ tantum. Unde Ut inquit Aristot. 1. Post. 1. 29. hæc est nobis vere cognita, homo per se distinguitur a quocumque accidente, distinctione etiam maxima, quia secundum genus generalissimum, nec intendimus significare aliquam descriptionem ex animali et accidente vel accidentibus, imo aliquid per se unum et in se natum habere unum per se conceptum definitivum. Quod autem intendimus significare sub propria ratione, nec tamen illud sic intelligimus, nominamus imperfecte secundum tertium gradum et modum, ut dictum est prius ; quare, etc.

Consimiliter patet de impositione sicut de usu. Sicut enim si Adam 9. intelligens hominem sub propria ratione, imposuisset sibi nomen proprium, quo ego utens intendo illud significare, sicut nomen est sibi impositum, de quo tamen non habeo conceptum nisi in universali imperfectum vel per accidens, vel in quadam descriptione, sic si idem nondum nominatum sicut intelligerem, possem sibi nomen imponere, intendens per illud nomen sic ipsum significari, sicut nunc intendo per nomen significare ab alio sibi impositum. Et hoc modo licet quandoque imponens non habuit conceptum de re, nisi in quadam descriptione quam significat etymologia nominis, non tamen impositum est nomen ad significandum illam des-

Nomen non significat proprietatem a qua imponitur, sed rem cujus est illa proprietas.

criptionem, sed illam substantiam, cujus est illa descriptio, sicut hoc nomen *lapis* non est impositum ad significandum actionem istam *lædere pedem*, quia tunc lapis per se esset in genere Actionis, sed imponitur illi substantiæ sub propria ratione, cujus est hæc descriptio, *lædens pedes*. Hoc patet etiam, quia eidem quandoque imponuntur multa nomina secundum multas proprietates, non ab eadem proprietate, sed alia, ut lapis, petra. Nec imponuntur illis proprietatibus, quia tunc non essent ejusdem per se in numero, imo nomen unum alicujus esset de genere Actionis, aliud alicujus de genere Passionis, ut *petra pede trita*. Patet igitur, quod alia est ratio a qua nomen imponitur, et hoc significat etymologia, alia cui imponitur, et ita licet imponens non habuit distinctum conceptum nisi rationis a qua imposuit, non tamen illi nomen imposuit, sed illi substantiæ, cujus est hæc descriptio ; et hoc sub propria ratione, quam tamen non sic intelligit, et per consequens iste nominat ut imponens imperfecte secundum tertium gradum.

Solutiones argumentorum principalium, et alia notanda quære in Reportatis d. 2. q. præsenti.

COMMENTARIUS.

10\. Supplem. Pon. ii. Quod est nomen proprium.

(f) *Ad quæstionem præmitto.* Pro resolutione quæstionis præsupponit primo nomen proprium alicujus posse capi dupliciter. Primo, pro eo nomine, quo significat aliquid re vera conveniens alicui et nulli alteri, et sic *omnipotens, omniscius, immensus*, est nomen proprium Dei. Secundo, pro nomine significante rationem propriam alicujus, hoc est rationem particularem et essentialem ejus, primo et per se ipsi competentem, et sic *homo* est nomen proprium naturæ humanæ, *albedo* est nomen proprium qualitatis sic appellatæ. Ex quibus duabus acceptionibus, quas etiam adducit ad propositum Vasquez *disp.* 57. *c.* 2. secunda est strictior, et illud nomen quod secundum eam est proprium, simpliciter loquendo, nomen proprium dici meretur. Unde communiter solemus dicere, quando non occurrunt nobis nomina significantia propriam naturam rei, licet occurrerent nobis nomina significantia aliquas proprietates ejus haberemusque descriptiones, quibus illam rem ab aliis possemus discernere, quod tamen ignoremus nomen proprium ejus.

Multis modis potest quis aliud nominare.

Præsupponit secundo, aliquem posse nominare aliud multipliciter. Primo exprimendo ac formando nomen illud vocale quod est impositum ad ipsum significandum, non intelligendo quod illud nomen aliquid significet, nec volendo aliquid per ipsum significare, et sic posset psittacus nominare Deum nomine quocumque imposito ad eum sub propria ratione significandum, sive a Deo, sive a Beato, sive a viatore ; unde hic modus nominandi aliquid est valde imperfectus, et extra scopum ac intentum præsentis quæstionis. Secundo, formando istud nomen ad significationem alicujus conceptus, quem ipsemet proferens verbum, non sentiret ; et sic si quis formaret coram Hebræo verbum, aut nomen Hebræum ignorata significatione ejus, nominaret rem significatam per istud verbum, aut nomen. Tertio, formando verbum significativum alicujus conceptus habiti ab illomet proferente verbum, et sic nos utimur vocibus Latinis aut vulgaribus,

quorum significata propria intelligimus. Quarto, formando hujusmodi verba in ordine ad hoc ut aliquis intelligat significata istorum verborum, aut ut menti alicujus, propriæ aut alienæ, ista significata objiciantur.

Rursus qui format verbum significativum alicujus conceptus, quem ipsemet concipit, potest se habere dupliciter. Primo, ita ut ipsemet concipiat illum conceptum distincte, sicut nos concipimus significatum albedinis. Secundo, ita ut non concipiat illum distincte, sed confuse, sicut qui non cognosceret significatum leopardi alio modo, quam quatenus cognosceret quod per leopardum significaretur aliquod animal. Et ex his duobus modis, primus est longe perfectior modus nominandi rem quam secundus, ut patet.

(g) *His præmissis ad quæstionem*, etc. Littera hæc si verba ipsa considerentur, est obscura tam hîc quam in utrisque Reportatis, propter defectum sine dubio amanuensium et Typographorum. Sed resolutio Doctoris est facilis intellectu, quam sine respectu ad contextum verbalem corruptum, clare conabor proponere per conclusiones sequentes.

[Conclu]sio 1. Prima conclusio : *Viator potest nominare Deum nomine proprio*, non solum utendo nomine proprio imposito ab alio, verbi gratia, a Deo aut Angelo, eo modo quo utitur psittacus nominibus, formando scilicet sonum illum materialem et Physicum, quem nomen significativum materialiter importat tanquam substratum significationis ; nec solum etiam, ut quis ignorans significationem vocis Hebraicæ, potest uti isto nomine, sed etiam ita ut habeat aliquem conceptum confusum istius rei, quæ significatur distincte per illud nomen proprium. Hæc quoad duas primas partes non videtur posse esse in controversia ; nihil enim impedire posset, quo minus sonum illum materialem edere posset homo non impediti organi, et nolendo et volendo illud significare per istam vocem, ad quod significandum est imposita. Tertia etiam pars non minus extra controversiam esse potest, nam viator habere potest et de facto habet conceptum confusum Dei, et sic proprium ipsimet ut non conveniat alteri ; ergo potest edere sonum materialem impositum a Deo, ad significandum Deum sub ratione propria et distincta ; concipiendo Deum interim non ita distincte, sed confuse, per modum scilicet omnipotentis, aut primæ causæ.

Conclusio secunda : *Non potest viator perfecte nominare Deum nomine proprio distincte ipsum repræsentante, ita ut ipsemet distincte concipiat Deum, ut significatur isto nomine*. Hæc est communis, et patet, quia pro hoc statu non habemus ullum conceptum distinctum Dei, ut communiter omnes supponunt ; sicut nec habemus conceptus distinctos substantiarum etiam materialium, sed conceptus tantum indistinctos aut negativos, aut relatos ad effectus, aut causas earum. Conclusio 2.

Conclusio tertia : *Non potest Deus significari nomine ullo ex quo creatura ulla posset devenire in cognitionem comprehensivam ejus*. Hæc est communis, et patet, quia non potest creatura independenter a nomine cognitionem ullam comprehensivam Dei habere, ut suppono ex incomprehensibilitate Dei ; ergo nec dependenter a nomine, quia cognitio rei habita mediante si- Conclusio 3.

Cognitio rei præsupponitur cognitioni signi, ut signum est.

gno ad placitum supponit cognitionem istius rei præcedentem signi cognitionem, ut signum est, et consequenter præcedentem illam cognitionem, quæ habetur per signum, ut signum est. Et hæc sane ratio probat nullam rem posse alicui significari per nomen secundum ullam rationem, secundum quam ante non erat ista res cognita ipsi, et consequenter Beatos non posse significare Deum nobis ullo nomine, ut ipsi eum vident, sic ut nos audito illo nomine haberemus talem cognitionem de Deo qualem ipsi habent.

Conclusio 4.

Conclusio quarta : *Quicumque potest Deum sub quacumque ratione sub qua et ab ipsomet, et ab eo cui illum significat, concipitur, significare nomine proprio tam ab alio quam a se imposito.* Hæc est etiam certa et communis, et patet, quia nihil impedit, et quia hac potissimum ratione possumus quamlibet rem nomine proprio significare alicui sub aliqua ratione, quia et ab illo et a nobis res sub illa ratione concipitur.

12.

Conclusio 5.

Conclusio quinta : *Beatus posset imponere nomen ad significandum Deum, secundum illam rationem objectivam, secundum quam ipsemet eum concipit, et etiam significare eum isto nomine viatori, cui Deus conferret cognitionem abstractivam distinctam Dei.* Hæc est Henrici supra et conformis principiis Doctoris, eamque tenent Scotistæ omnes, quos sequitur Vasq. supra *n.* 20. et Granadus 1. *part.q.* 13. Probatur prima pars, quia impositio nominis ad significandum aliquid dependet solummodo a cognitione rei significandæ et a voluntate instituentis ; sed nihil impedit quominus Beatus posset velle quod nomen aliquod significaret Deum sub illa ratione qua cognoscit ipsum, ergo,etc.

Probatur secunda pars, quia eo ipso quo Beatus imponeret nomen ad Deum sic significandum, et quo viator habens speciem abstractivam repræsentantem Deum sub illa ratione qua intuitive cognosceretur a Beato, cognosceret istam institutionem quando actu non cognosceret sic abstractive Deum, et Beatus proferret ipso audiente illam vocem, excitaretur in ipso species illa repræsentativa Dei abstractive, non minus quam in nobis excitatur species albedinis, audita voce *albedinis* ; ergo non minus significaret isto nomine Beatus Deum sub ista ratione isti viatori quam nos significamus qualitatem, quæ vocatur albedo, nomine *albedinis.* Quod si non posset dari cognitio abstractiva distincta Dei, tum non posset Beatus significare Deum sub ista ratione qua cognoscit ipsum, viatori. An autem possit dari talis cognitio, necne ; impertinens est ad propositum, sed nobis tenendum cum Doctore *in* 2, *dist.* 3. *q.* 9. *n.* 7. eam posse dari.

Repl

Dices, viator habens speciem abstractivam non posset mediante illa voce cognoscere Deum intuitive ; ergo non posset cognoscere Deum, secundum conceptum quo conciperetur a Beato proferente istud nomen. Respondeo, distinguendo consequens, secundum conceptum formalem, concedo ; secundum conceptum objectivum, nego consequentiam. Itaque quamvis Beatus imponens nomen ad significandum Deum sub ista ratione qua cognoscit ipsum, habeat visionem intuitivam istius rationis, tamen intelligens nomen non debet habere talem visionem, sed sufficit quod habeat abstractivam, sicut de facto primo imponens nomen ad significandum albedinem secun-

Respo

dum propriam rationem ejus, cognoscit ipsam intuitive; et tamen postea non cognoscit ipsam intuitive, quoties per nomen illud ipsam intelligit, sed tantum abstractive.

Conclusio sexta : *Si, ut alicui signifi-*
6. *cetur aliquid nomine aliquo, requiratur ut istud nomen causet aliquo modo in ipso cognitionem rei significatæ per nomen, non potest Beatus sibi aut alteri Beato significare Deum ; sed si sufficiat quod cognoscat rem significari per nomen seu nomen esse impositum ad significandum Deum, potest Beatus Beato significare Deum.* Hæc conclusio ut jacet est certa, et ex ea sequitur non esse nisi controversiam de nomine inter Vasquem *supra*, et Aversam *quæst.* 13. *sect.* 3. dum ille asserit, hic negat Deum posse Beato significari nomine aliquo, sive a Beato sive a Deo ipso imposito ad significandum Deum ; nam Aversa ideo negat, quia putat conditionem primæ partis requiri ad significationem, nimirum ut vi verbi seu nominis is, cui res significatur, deducatur in cognitionem rei significatæ. Vasquez vero ideo affirmat, quia putat sufficere ad significationem, quod audiens nomen cognoscat et rem significatam et nomen esse impositum ad eam significandum : an autem requiratur primum ad significationem, vel sufficiat secundum, quæstio prorsus est de nomine.

Probatur prima pars conclusionis, quia Beatus semper est in actuali visione Dei, semper causata et conservata a Deo ipso, independenter ab omni applicatione signi externi ullius ; ergo non potest causari cognitio Dei in ipso per nomen, alias duas simul haberet, et cognitiones de Deo sub eadem ratione, ut patet ; et consequenter si causari cognitionem rei significatæ requiratur ad significationem, non potest Deus significari Beato. Probatur secunda pars, quia potest Beatus cognoscere voluntatem, quam habuit alius Beatus instituendi vocem illam ad significandum Deum ; ergo potest cognoscere audita voce illa, quod Deus significetur per illam ; et consequenter si hoc sufficiat ad significationem, poterit ipsi significari Deus nomine illo, quoties eo audiente profertur ab alio Beato.

Quantum autem ad quæstionem ipsam de nomine, magis mihi placet modus loquendi Vasquezii, quia de facto loquimur vocaliter Deo, et dicimur significare ipsi nostros conceptus per voces. Sed certum est quod per voces non magis deducamus ipsum in cognitionem nostrorum conceptuum, quam Beatus potest alium Beatum deducere in cognitionem Dei, quia Deus magis intuitive actualiter et necessario intuetur nostros conceptus independenter a nostris vocibus, quam Beatus intuetur Deum independenter a vocibus alterius Beati, et eatenus solum significamus Deo nostros conceptus, quatenus eo audiente proferimus voces significantes nostros conceptus ; ergo sufficit ad significandum proferre verba instituta ad significationem rei ; et non requiritur quod per illa verba is cui significamus, deducatur in cognitionem rei, alias non significaremus nostros conceptus Deo, contra communem loquendi modum tam doctorum quam indoctorum.

Possumus significare aliis illa quæ alias actu nota sunt illis.

Conclusio septima : *Viator potest imponere nomen ad significandum propriam rationem quidditativam Dei, seu conceptum ipsum objectivum, quem habent de ipso Beati, aut ipsemet Deus.* 14.

Conclusio 7.

Potest viator imponere nomen ad significandum Deum distincte.

Principalis difficultas totius hujus quæstionis consistit in hac conclusione, quam tenet hîc et quæstione præcedenti, Doctor cum suis omnibus, Occhamus, Gabriel et cæteri Nominales *ibidem*, Molina 1. *part. quæst.* 15. § *art.* I. *disp.* 2, Vasquez *disp.* 57. Aversa *quæst.* 13. *sect.* 2. *dicto tertio*, contra D. Thomam, Cajetanum, Bannem, Zumel, Valentiam, Granadum *eadem quæst.* 13. *art.* I. Suarium *lib.* 2. *de attributis divinis cap.* 31. *n.* 13. Probatur hæc conclusio ex Scoto hîc, quia si non posset id facere, maxime quia non posset distinctius significare rem aut imponere nomen ad eam distinctius significandam, quam ipsemet concipit ipsam, nihil enim aliud impedire posset, sed hoc est falsum ; ergo. Probat minorem, quia si non possemus imponere nomina ad significandas res, nisi prout eas nos ipsi concipimus, non essent jam nomina ulla imposita a nobis ad significandam ullam substantiam secundum prædicata sua quidditativa et essentialia ; quia ut suppono hîc ex dictis *supra dist.* 3. *q.* I. et omnes fatentur, non habemus jam ullum conceptum quidditativum distinctum de ulla substantia in particulari, verbi gratia, de homine aut equo, sed conceptum tantum confusum, quo concipimus illos per modum aliquarum rerum per se substantium et dicentium ordinem ad tales vel tales operationes vel accidentia, quod etiam patet experientia. Sed sunt nomina imposita ad significandas rationes particulares substantiarum in particulari, secundum prædicata essentialia et quidditativa sua, verbi gratia, nomen *homo* ad significandum distincte naturam humanam, nomen *equus* ad significandum equinam ; aut saltem possunt esse sic imposita (quod nobis sufficit) quid enim impedire potest, quo minus velimus nos, aut voluerint primi impositores nominis *homo* intendere significare naturam humanam secundum se, non prout subjacet nostris imperfectis conceptibus, sed prout subest conceptibus perfecte concipientis illam.

Potest quis distinctius significare rem quam ipsemet eam concipit.

Confirmatur secundo, quia si Adam imponeret nomen *homo* ad significandum humanam naturam, prout ipse eam intellexit quidditative et perfecte (suppono autem quod sic eam intellexerit, quod an ita sit necne, non facit ad præsens) sine dubio nomen *homo* esset significativum naturæ humanæ quidditative et perfecte. Et licet nos non haberemus per illud nomen conceptum quidditativum et perfectum istius naturæ, tamen potuissemus intendere significare istam naturam, non prout nos concipimus, sed prout Adam ; et sic proferendo istud nomen coram Adamo, significaremus ipsi naturam humanam prout ipse, non prout nos conciperemus illam, ut patet ; ergo similiter potuissemus ab initio nos ipsi primo imponere nomen *homo* ad significandum naturam humanam, prout conceptam ab Adamo, quamvis nos ipsi distincte eam non sic conciperemus. Consequentia hæc patet a paritate rationis. Confirmatur, quia posset Adam significare nobis, quod ipse aliter conciperet humanam naturam quam nos, sed tum nihil prorsus impediret quominus nos potuissemus imponere nomen ad significandum naturam humanam, non prout nos concipimus ipsam, sed prout Adam, et hoc posito, quoties proferremus illam vocem aut nomen Adamo audiente et cognoscente nostram impositionem,

deduceretur in cognitionem naturæ humanæ, non prout nos conciperemus, sed prout ipsemet eam concipere solet ; ergo possumus significare per nomen quidditative et distincte aliquam rem, quam ipsi sic non concipimus.

Confirmatur tertio ex eodem Doctore, quia licet de facto imponamus nomina sæpissime propter aliquas proprietates rei, sic ut ratio movens nos ad imponendum tale vel tale nomen, sit talis proprietas, sicut, verbi gratia, læsio pedis conveniens lapidi, est ratio cur vocamus illam substantiam sic dictam *lapidem*. Et sicut fuisse factum prius ex humo, est fortassis ratio cur nomen *homo* sit impositum ad significandum hominem, tamen neque universaliter requiritur, ut sit aliqua ratio particularis desumpta ex proprietate ulla rei, ob quam vocemus ipsum tali vel tali nomine ; sine ulla enim ratione potuissemus instituere nomen *homo* ad significandum quodcumque nobis placeret, quia institutio vocum est prorsus libera. Et præterea certum est istas proprietates non significari per voces illas, sed ipsam rem secundum se, cui competunt istæ proprietates ; tum quia auditis istis vocibus non intelligimus istas res sub istis proprietatibus, neque ipsasmet proprietates ullo modo, ut patet experientia, neque enim quoties audimus *lapidem*, cogitamus de læsione pedis ; tum quia diversa nomina in diversis linguis significant eamdem prorsus rem eodem modo, intelligentibus illas linguas, quæ tamen diversa nomina poterant fuisse instituta ob diversas rationes motivas desumptas ex diversis proprietatibus rei ; ergo nomina non semper imponuntur ad significandum rem secundum quod concipitur ab imponente nomen. Patet consequentia, quia si sic imponerentur, quandoquidem imponens nomen *lapidis* ad significandum substantiam sic vocatam ob proprietatem læsivam pedis quam habet, concipiat istam substantiam ut sic læsivam, vox *lapis* significaret semper substantiam ut sic tantum, quod ex antecedenti hujus discursus patet esse falsum.

16. Confirmatur quarto, exemplo Doctoris, quo utitur *quæstione præcedenti* : Qui cognosceret esse litteras aliquas Hebraicas, quarum una esset prima, altera secunda, nec haberet tamen species distinctas illarum litterarum, quia eas nunquam vidit, is posset imponere nomen aliquod, verbi gratia *Lor* ad significandum primam litteram, et aliud nomen, verbi gratia *Nar*, ad significandum secundam litteram, volendo scilicet quod vox *Lor* acciperetur pro prima littera, et vox *Nar* pro secunda ; quid enim impediret quominus hoc faceret ? Sed in tali casu quoties proferret ipse vel alius istam vocem coram aliquo, qui cognoscit primam et secundam litteram Hebraicam distincte, ut coram aliquo Hebræo vel alio, qui didicit litteras Hebraicas, et recordatur formæ earum, et qui præterea cognosceret istas voces esse impositas ad illas litteras significandas, profecto cognosceret ille Hebræus aut peritus istarum litterarum, istas litteras distincte per illas voces, et tamen imponens aut proferens illa, non sic eas cognosceret ; ergo manifeste sequitur quod aliquis possit imponere nomen ad significandum aliquid distinctius, et etiam actu significare distinctius quam ipsemet eam cognoscit. Simile exemplum posset proponi de cæco nato, qui posset imponere nomen *A*,

verbi gratia, ad significandum quodcumque quod actu videret videns, cum videret actu albedinem ; in tali casu quotiescumque proferret cæcus *A* coram illo vidente, aut aliis cognoscentibus institutionem, haberent cognitionem abstractivam albedinis distinctiorem millies quam ipsemet cæcus haberet, ut est evidens ; ergo distinctius potest quis aliquid significare per nomen, quam ipsemet concipit rem. Simile etiam exemplum proponit Vasquez et Aversa de iis, qui cum nunquam fuissent Romæ, loquerentur de Roma coram iis qui fuerunt Romæ ; nam certum est quod per loquelam suam perfectiorem notitiam Romæ generarent in audiente, qui fuit Romæ, quam in seipsis ; ergo quis potest aliquid perfectius alteri significare per nomen quam ipsemet illud concipit.

17. Probatur secundo a priori, quia ad significandum per nomen aliquid, nil aliud requiri potest quam mediante nomine alterum in cognitionem ipsius deducere ; et imponere nomen ad significandum aliquid, non est aliud quam ita ordinare nomen pro signo alicujus rei, ut deinceps supposita ista ordinatione, intelligatur ista res audito nomine. Sed potest quis non concipiens aliquam rem distincte mediante voce a se prolata, in significationem distinctam istius rei perducere, et certe ipsimet psittaci per voces deducunt nos in cognitionem rerum illis vocibus significatarum, quas ipsimet nullo modo concipiunt. Et potest etiam quis ordinare vocem ad significandam rem secundum quod concipitur ab altero, quamvis ipsemet sic distincte illam rem non concipiat ; et supposita ista ordinatione, alter habens conceptum distinctum rei, distincte concipit rem audita illa voce ; ergo potest quis distinctius aliquam rem alicui significare quam ipsemet rem concipit, et imponere nomen ad ipsam sic distinctius significandam.

Probatur conclusio a priori.

Confirmatur, quia ideo intelligit aliquis rem per nomen, quia cognoscit ipsam rem, quæ significatur nomine, et cognoscit nomen esse impositum ad significandum. Et quia supposito hoc ob connexionem specierum, quando excitatur species nominis, excitatur etiam species rei significatæ, unde nullum nomen significat aliquid nisi isti, qui ante cognovit rem significatam, et qui cognoscit impositionem nominis ac ordinationem ejus ad illam rem significandam. Sed qui cognoscit albedinem distincte, et simul cognoscit cæcum non cognoscentem albedinem distincte imposuisse nomen *A*, verbi gratia, ad albedinem significandam, non prout a cæco intelligitur, sed prout ab illo vidente, potest ex frequenti consideratione, quod nomen *A* erat impositum ad albedinem significandum, habere talem connexionem inter speciem albedinis quam ipse habet, et speciem nominis ac impositionis ejus, ut excitata specie nominis A, excitetur etiam semper, vel ut plurimum, species albedinis ; ergo ipse potest per nomen illud impositum a cæco intelligere albedinem, non ut concipit eam cæcus, sed ut concipit eam ipsemet videns. Et per hoc patet ad id quod dicit Suarez ad nostra argumenta, nempe illum qui audit nomen et cognoscit distincte rem significatam, intellecturum quidem rem illam distincte, non vero beneficio nominis, sed propter cognitionem, quam ipse ante habuit de illa, atque adeo non significari illam, ut sic distincte

itur ioni vii. concipitur, isto nomine. Patet, inquam, ad hoc ex dictis, quia nullum nomen significat, etiam supposita institutione vi sua præcise, aut etiam vi impositionis, nisi supposita cognitione rei significatæ ; ergo, vel nullum nomen significare dicendum est, vel istud nomen, quo audito concipitur res distincte, dicendum est illam rem sic significare, licet sic non significaret, nisi præsupposita ista cognitione.

Contra hanc conclusionem objicit
o I. Cajetanus *supra* non esse imaginabile, quod aliquod nomen imponatur ad distinctius significandam rem quam ab imponente concipitur ista res, quia voces significant res mediis conceptibus formalibus, quos habet imponens et utens vocibus de re ; ergo distincta significatio oritur ex distincta cognitione imponentis nomen, aut eo jam imposito utentis, et consequenter non potest quis imponere nomen ad significandam rem distinctius quam ipsemet rem concipit. Confirmatur hæc probatio ex Suarez *supra num.* 31. quia vox illa non posset habere illam significationem distinctam nisi ab imponente, sed imponens non potest dare quod non habet, non habet autem cognitionem distinctam ; ergo non potest dare voci significare distincte. Confirmatur secundo ex eodem, quia si nullo modo cognosceret imponens rem, non posset voluntas ejus imponere nomen ad significandam illam ; ergo si non cognoscat distincte non poterit imponere ad significandam distincte. Confirmatur tertio, quia facilius est rem concipere quam verbis explicare, ut patet tum experientia, tum etiam auctoritate ; hinc enim Augustinus 7. de Trinit. 4. *Verius*, inquit, *cogitatur de Deo aliquid quam dicitur*, et Cyrillus *lib.* 1. *contra Julianum*, Nazianzenus *orat.* 2. *de Theologia*, approbant dictum Platonis et Trismegisti : *Deum intelligere, difficile esse, loqui autem impossibile* ; ergo qui imperfecte cognoscit rem, non potest per verba a se imposita illam significare perfecte, alias facilius esset ipsi bene explicare, et significare rem quam eam cognoscere.

Fatetur quidem Suarez Scoto, verum esse, quod aliquando loquens plura significet quam ipsemet concipiat, sed ait illud esse per accidens et non ex vi vocis formaliter acceptæ, ut subest compositioni.

Respondetur negando id esse inimaginabile, quod dicit Cajetanus esse tale, et ad probationem (quidquid sit de veritate secundæ partis antecedentis, qua dicitur quod voces significent mediis conceptibus utentis illis, quam omnino falsam esse patet exemplo psittaci aliquo modo significantis seu deducentis in cognitionem per voces, quibus utitur, illa, quæ nullo modo concipit) nego sequelam, quia licet aliqua cognitio requiratur necessario ad amorem voluntatis, tamen non necessario perfectior cognitio ad perfectiorem amorem, quia posita eadem cognitione in diversis temporibus potest voluntas nunc perfectius, nunc minus perfecte amare, ut patet experientia. Imo in eodem instanti quo amavit objectum cognitum ut duo, amore ut unum, poterat amare illud ut duo; ergo similiter quamvis aliqua cognitio requiratur, ut imponatur nomen ad significandum, tamen distincta cognitio non requiritur ut imponatur ad distincte significandum.

Responsio.

Perfectior cognitio non requiritur ad perfectiorem amorem semper.

Quod ut intelligatur melius, advertendum varietatem conditionis appli-

cativæ, aut etiam causæ partialis tum solummodo requiri ad varietatem in effectu, quando causa totalis aut partialis est naturaliter agens, et cætera omnia, præter conditionem aut causam partialem sunt eadem. Hinc enim si ignis causat in hoc instanti perfectiorem calorem in subjecto quam in alio instanti, optime infertur quod debeat esse jam variata applicatio ejus aut dispositio passi, quia si non fuisset aliqua talis variatio, non posset assignari ratio cur jam perfectius calefaceret potius quam ante. At quando causa totalis aut partialis effectus est libera, sine variatione conditionis aut alterius concausæ naturaliter agentis, potest esse variatio in effectu, quia potest assignari causa unde proveniat ista variatio effectus sine variatione conditionis aut concausæ illius, nimirum libera determinatio causæ liberæ activæ.

Variatio in effectu arguit variationem ex parte causæ naturalis, non liberæ.

19. Deinde advertendum, cognitionem rei significandæ per vocem, ut quis imponat vocem ad eam significandam, ideo solummodo requiri, quia impositio pertinet ad voluntatem, quæ non potest ferri nisi in cognitum. Unde ut imponat vocem ad rem aliquam significandam alicui sub aliqua ratione, solum sufficit ut possit cognoscere illam rem taliter, ut alius cognoscat. quod imposuerit illam vocem ad illam rem significandam tali ratione, sed hoc potest alius intelligere sine eo quod intelligat impositorem nominis cognovisse illam rationem distincte ; ergo ut imponatur vox ad significandam rem sub aliqua ratione etiam distincte, non requiritur distincta cognitio istius rationis, licet requiratur aliqua confusa. Probatur minor, eo ipso quo cæcus dicat, ego volo quod nomen *A* significet illam rem quam quis percipit per oculos in hoc instanti (in quo quis videret albedinem) qui audiret ipsum hoc dicentem, et videret albedinem tum percipi per oculos istius percipientis, sciret quod vellet significare albedinem per vocem *A*, ut supra dictum est, et vox *A* non significaret ipsi albedinem sub illo conceptu quo cæcus ille conciperet ipsam, sed sub conceptu illo distincto quo conciperetur ab illo percipiente.

Cur requiratur cognitio rei ad impositionem nominis.

Quæ doctrina roboratur primo, quia si per impossibile, aliquis imponeret vocem ad significandam aliquam rationem objectivam sine eo quod ullo modo cognosceret illam rationem, et alius cognosceret illam, profecto intelligeret illam rationem objectivam, et tamen non cognosceret illam prout concipiebatur ab imponente. Secundo, quia si vox tantum significaret rem secundum rationem objectivam, qua concipiebatur ab instituente vocem, prius debuissemus cognoscere secundum quam rationem cognoscebat impositor rem illam quam potuissemus cognoscere ipsius vocis significationem, quod est omnino falsum et contra experientiam. Tertio, quia si duo homines instituerent diversas voces vel etiam unam ad significandum naturam humanam, ex quibus unus conciperet illam per modum risibilis, alter per modum rationalis, nec vellent tamen vocem significare ipsam ut risibilem, aut rationalem formaliter ; alius qui sciret institutionem mediantibus illis diversis vocibus vel una voce posset habere eumdem semper conceptum de re ; ergo vox non significat rem, ut subest conceptui impositoris, quamvis aliquem conceptum de re debeat is habere.

…nsio …nfir- …nem …ezii

Ad primam confirmationem positam *num.* 18. dico quod haberet vox illam significationem ab illo imponente, qui habet in virtute sua istam significationem, quia habet in virtute sua ordinare vocem ad illam rem significandam sub tali conceptu. Nec debet ad hoc habere illam cognitionem, quam causat ista vox in virtute sua, ita ut ipse in se, aut in alio per vocem præcise possit illam causare, sed sufficit quod possit causare ipsam in intellectu habente speciem istius rei per illam cognitionem cognitæ et significatæ per vocem.

Ad secundam confirmationem patet responsio ex dictis ad objectionem, neganda enim est consequentia.

Ad tertiam confirmationem respondeo, distinguendo antecedens: Quando quis haberet voces jam ante impositas ad significandam rem, ut ab ipso concipitur, et alii quibus res illa esset significanda, scirent voces esse sic impositas, haberentque eosdem conceptus de re, quos significarent verba, nego antecedens. Quando quis non haberet voces ad sic significandam rem, aut quando alii non conciperent rem prout ipse eam vellet per verba significare, concedo antecedens; et similiter distinguo consequens, non potest hoc aliis, qui perfecte conciperent, nego; qui non conciperent, concedo consequentiam, neque nos id asserimus.

…ritur …s …endi …tus.

Itaque tota difficultas significandi rem per verba, oritur ex eo quod audiens vocem debet habere cognitionem rei significandæ, antequam possit intelligere vocem, quia vox non habet ex se, etiam supposita quacumque institutione, causare speciem rei significatæ in mente audientis, et minus habet proponere ipsam rem significatam secundum se, quæ posset non existere vel esse absens physice, unde solum habet ex se causare cognitionem rei, quatenus excitat speciem ipsius in mente audientis vocem, atque adeo ut significet, necessario præsupponit speciem rei in illa mente. Rursus non sufficit quod species rei sit in illa mente, ut excitetur per vocem, nec ulterius etiam quod vox imponatur ad significandam illam rem, cujus habetur species, sed debet audiens intelligere quod vox sit imposita ad significandam rem istam. Hoc autem est valde difficile significare ipsi aliquando; et hinc fit aliquando difficile esse, ut aliquis explicet per verba suos conceptus, quia scilicet vel alter non habet tum species istorum conceptuum, vel loquens non habet verba jam imposita ad significationem istorum verborum, et si vellet ipse imponere nova nomina, non posset significare alteri quod illa imponeret ad significationem istorum conceptuum. At quando audiens habet speciem conceptuum, et potest loquens significare ipsi quod intendat significare per voces res illas, quarum species habet, profecto nullam habebit difficultatem loquens in significando suo conceptu.

21. *Vox ex se non habet significare etiam supposita institutione. Replica Suar.*

Hanc autem doctrinam non advertit Suarez *supra num.* 14. dum videtur supponere quod vox habet ex se significare aliquid independenter a speciebus, quas audiens habet de re; quod manifeste patet ex modo dictis esse falsum.

Nec argumentum, quoad hoc sentiendum ducitur hîc Doctor, ullius est momenti, sed procedit ex malo hujus rei examine, ut patebit ex solutione.

Est autem hoc ejus argumentum : si nomen haberet significare rem, prout repræsentaretur per speciem, aut prout conciperetur res perfectius, aut distinctius ab audiente nomen, sequeretur quod idem nomen impositum ad significandum eamdem rem secundum eamdem rationem, non haberet determinatam perfectionem significandi. Sed quod pro varietate audientium haberet perfectiorem ac perfectiorem vim significativam, quia scilicet quo intellectus esset perfectior aut perfectiores species rei haberet, eo perfectius audito nomine intelligeret rem, sed hoc est frivolum, inquit Suarez ; ergo, etc.

Responsio. Respondeo in primis si concederetur sequela, id non esse nec frivolum nec absurdum, cum enim nomen supponat pro re significata, sicut ipsa res significata non habet ex se determinatam perfectionem causativam cognitionis, sed pro varietate intellectuum eorumque dispositione et pro varietate specierum, quæ causarentur in intellectu, haberet causare perfectiorem aut imperfectiorem cognitionem, nec hoc sit frivolum, ita quod vox non haberet determinatam perfectionem significationis, sed juxta dispositionem intellectuum, haberet causare diversas intellectiones perfectiorem et imperfectiorem, nullo modo esset absurdum aut frivolum.

Respondeo secundo et magis ad rem præsentem, distinguendo sequelam majoris : si nomen haberet significare rem, prout repræsentaretur per speciem, aut conciperetur perfectius, quantum ad perfectionem conceptus objectivi, qui conciperetur et repræsentaretur, nego sequelam majoris ; semper enim eamdem rationem objectivam ex se eodem modo quantum est ex parte objecti significaret, ad quam significandam erat institutum. Quantum ad perfectionem ipsius cognitionis desumptæ a perfectione ipsius intellectus aut speciei, concedo sequelam majoris ; neque nos dicimus vocem habere ex se significare rem, ut perfectius conciperetur hac perfectione.

Ut autem hæc responsio intelligatur, et etiam tota res percipiatur melius, hic etiam advertendum est, quod vox habet, ut supra dixi, supponi pro re, ita ut quemadmodum res ipsa si proponeretur sensibus externis, vel produceret vel excitaret in intellectu speciem sui, qua abstractive cognosceretur ; ita etiam quando non adest ipsa res, vox habeat excitare speciem ejus conformiter ad illud quod communiter dicitur, nimirum, quod quia res ipsas ad Scholas adducere non possumus, vocibus utamur. Hinc fit ut sicut differentia cognitionum de una re secundum eamdem rationem, non potest tribui ipsimet rei si applicata fuisset, ita etiam differentia cognitionum mediante una voce non debet attribui ipsi voci, sed perfectiori intellectui aut speciei aut dispositioni intellectus, aut applicationi vocis. Sicut vero differentia cognitionum de diversis rebus, aut conceptibus objectivis immediate cognitis tribuitur ipsis rebus, ita etiam diversitas cognitionum de diversis rebus, aut conceptibus habitarum mediantibus vocibus immediate sine discursu, attribuenda est ipsis vocibus. Illa ergo perfectio, quæ est major in cognitione, ex eo quod cognitio sit de tali ratione objectiva, quam perfectionem non habet alia cognitio, quæ est de alia ratione ob-

jectiva minus perfecta, est attribuenda voci, non vero illa major perfectio, quæ est in cognitione ex perfectiori intellectu, aut aliis quibuscumque capitibus. Quæ doctrina si bene intelligatur, et enervat totaliter fundamentum Suarez, et sententiam nostram clarissime demonstrat.

22\. Objicies: Præterea sequeretur ex nostra doctrina quod Deus esset effabilis, maxime si posset a viatore imponi nomen, quod eum distincte significaret, sed hoc est contra Patres et Scripturam; ergo, etc. Respondeo, catenus Deum esse ineffabilem, quatenus non possit a creatura nomen imponi, per quod aut comprehensive, aut etiam distincte, sive intuitive, sive abstractive cognosceretur naturaliter ab aliquo non habente cognitionem supernaturalem ipsius, non vero quatenus possit imponi nomen, quod eum confuse et indistincte repræsentaret, aut quod eum distincte etiam repræsentaret habentibus speciem, quibus antecedenter ad nomen distincte cognosci possit. Et per hoc patet ad omnes rationes et argumenta principalia in initio quæstionis proposita, quæ propterea Doctor in particulari solvere non curavit, nec hîc proponenda videbantur.

...modo est in ...abilis.

23\. Suppositis hactenus dictis, et præsertim quod viatores possint imponere nomen, quod distincte significet Deum sub ratione sua propria et quidditativa, restat quærendum, an de facto dentur aliqua nomina apud viatores sic ipsum significantia? Scotus *quæst. præced. num.* 4. ait verisimile esse in Scriptura sacra esse talia nomina sive imposita sint ab homine, sive ab Angelo aut Deo; et specialiter existimat tale nomen esse illud, de quo fit mentio Exodi 3. ubi dicit Deus Moysi: *Hæc dices filiis Israel: Qui est misit me ad vos. Hoc nomen mihi in est æternum*, quo in loco ponitur hebraice nomen *Jehova*, quod *Tetragrammaton* dicitur, et erat in summa apud Hebræos observatione, sic ut ipsis non esset fas ipsum proferre, sed quoties occurrebat, ejus loco legebant *Adonai* vel *Elohim*, præsertim extra templum; in templo vero cum Sacerdos benediceret populo, illud nomen proprio exprimebat sono.

...ne de fa- nomina ...ficantia ...um dis- ...incte?

De nomine Tetragrammaton.

Tale etiam nomen, hoc est, significans Deum quidditative, verisimile est, esse nomen *Deus* seu θεός, quod derivatur secundum etymologiam nominis, vel a verbo θεαν, quod significat gubernare seu continere et fovere, quia Deus conservat et gubernat omnes creaturas, vel a verbo αἴθειν, hoc est urere, quia Deus *ignis consumens est*, ut habetur *Deutoron.* 4. non solum quia consumit peccata et imperfectiones, sed quia etiam creaturas rationales igne sui amoris fovet, et quia igne infernali consumit peccatores, et denique quia igne infernali consumit peccatores, et denique quia igne consumpturus est novissimo die mundum; vel denique a verbo θεασθαι hoc est, prospicere et contemplari, quia Deus intime omnia cognoscit, scrutans renes et corda. Quod autem hæc duo nomina significent ipsam propriam naturam Dei, licet occasio imponendi illa desumpta forte fuerit ab aliqua operatione Dei ad extra, sicut nomen *lapis* significat naturam propriam et substantiam lapidis, licet occasio imponendi ipsum desumpta fuerit a læsione pedis. Probatur, tum quia nihil impedit, tum quia valde videtur conveniens ut nomen aliquod haberemus sic significans essentiam divinam.

De nomine Deus.

Dices cum Cajetano *supra*, esset tale nomen frustra et contra experientiam.

Cur requiratur nomen de facto significans Deum sub propria ratione?

Contra, quia sæpe conamur discurrere de Deo ipso secundum propriam suam naturam, secundum quod est in se. Et licet ut sic, non concipiamus ipsum distincte, tamen volumus intelligi sermonem nostrum de Deo, non secundum quod apparet nobis, sed secundum quod est a parte rei; ergo non esset inutile nomen quod significaret eum ut sic, licet non ut sic, ipsum distincte non cognosceremus. Illud vero de experientia, quod subjungit Cajetanus, est frivolum, quia nos non contendimus nos intelligere significata nominum horum, secundum quod a parte rei significantur ab illis, neque ex experientia tali colligimus dari ista nomina, sed alia experientia, qua constat, ut dixi, non discurrere velle de Deo secundum propriam naturam suam. Plura alia de his nominibus videri possunt apud recentiores, quæ quia et in se facilia sunt et propterea non tanguntur a Doctore, omittenda hîc videbantur.

DISTINCTIO XXIII.

(Textus Magistri Sententiarum)

De substantialibus nominibus divinis in speciali.

A. stinct. cedenti E. F. Prædictis adjiciendum est, quod cum omnia nomina, quæ secundum substantiam de Deo dicuntur, singulariter et non pluraliter de omnibus in summa dicantur personis, ut supra ostensum est, est tamen unum nomen, scilicet persona, quod secundum substantiam dicitur de singulis personis et pluraliter, non singulariter in summa accipitur. Dicimus enim : Pater est persona, Filius est persona, Spiritus sanctus est persona, et hoc secundum substantiam dicitur. Nec tamen dicitur : Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt una persona, sed tres personæ. Hoc ergo nomen excipitur a prædicta regula nominum, quæ secundum substantiam de Deo dicuntur, quia cum hoc ad se dicatur et secundum substantiam, pluraliter tamen, non singulariter in summa accipitur.

Auctoritas, quod persona ad se dicatur, et secundum substantiam.

B. cap. 6. Quod autem persona secundum substantiam dicatur, Augustinus ostendit 7. *lib. de Trinit.* dicens : « Non est aliud Deo *esse*, aliud *personam esse*, sed omnino idem. » Item : « In hac Trinitate cum dicimus personam Patris, non aliud dicimus quam substantiam Patris. Quocirca ut substantia Patris ipse Pater est, non quo Pater est, sed quo est, ita et persona Patris, non aliud quam ipse Pater est ; ad se quippe dicitur persona, non ad Filium vel Spiritum sanctum, sicut ad se dicitur Deus et magnus, et bonus, et justus et hujusmodi. Et quemadmodum hoc illi est *esse*, quod *Deum esse*, quod *magnum esse*, quod *bonum esse* ; ita hoc illi est *esse*, quod *personam esse*. » Ecce expresse habes, quod persona secundum substantiam dicitur, ut cum dicitur : Pater est persona, hic sit sensus : Pater est essentia divina ; similiter, cum dicitur : Filius est persona, Spiritus sanctus est persona, id est, essentia divina.

Quod Pater non eo est Pater quo est.

Cur Pater et Filius et Spiritus sanctus non dicantur una persona, ut una substantia et unus Deus ?

C. Ideo oritur hîc quæstio difficilis quidem, sed non inutilis, qua quæritur, cur non dicantur hi tres una persona, sicut una essentia et unus Deus. Quam quæstionem Augustinus diligenter tractat atque congrue explicat in *lib. 7. de Trinit.* ita dicens : « Cur non hæc tria simul unam personam dicimus, sicut unam essentiam et unum Deum, sed dicimus tres personas, cum tres Deos

Aug. cap. 6.

aut tres essentias non dicamus ? Quia volumus vel unum aliquod vocabulum servare huic significationi, qua intelligitur Trinitas, ne omnino taceremus interrogati, quid tres essent, cum tres esse fateamur. » « Cum ergo quæritur, quid tres, ut ait Augustinus *lib.* 5. *de Trinit.* magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Dictum est tamen *tres personæ*, non ut illud diceretur, sed ne taceretur omnino. » Non enim rei ineffabilis eminentia hoc vocabulo explicari valet. Ecce ostendit qua necessitate dicatur pluraliter *personæ*, videlicet ut hoc uno nomine quærentibus de tribus respondeamus.

Solutio. Cap. 9. Lib. 7. c. 4.

Qua necessitate dictum sit tres personæ *a Latinis, et a Græcis* tres hypostases *vel substantiæ ?*

D. Qua necessitate non solum Latinus sermo, sed etiam Græcus eadem pene super hac re laborans nominum penuria coarctatur ? Unde Augustinus quid a Græcis vel a Latinis necessitate de ineffabili Trinitate dictum sit, aperiens 7. *lib. de Trinit.* ait : « Loquendi causa de ineffabilibus, ut fari aliquo modo possemus, dictum est a Græcis, *una essentia, tres substantiæ*, id est, una usia, tres hypostases. Aliter enim Græci accipiunt *substantiam* quam Latini. A Latinis autem dictum est, *una essentia* vel *substantia*, *tres personæ*, quia non aliter in sermone nostro, id est, Latino, *essentia* quam *substantia* solet intelligi. Et ut intelligatur saltem in ænigmate, placuit ita dici, ut diceretur aliquid, cum quæreretur, quid tria sint, quæ tria esse fides vera pronuntiat, cum et Patrem non dicit esse Filium, et Spiritum sanctum, scilicet Donum Dei, nec Patrem dicit esse nec Filium. Cum ergo quæritur quid *tria* vel quid *tres*, conferimus nos ad inveniendum aliquod nomen, quo complectamur hæc tria. Neque occurrit animo, quia supereminentia divinitatis usitati eloquii facultatem excedit. Verius enim cogitatur Deus quam dicitur et verius est quam cogitatur. »

Aug. cap. 4.

Quod Deus verius cogitatur quam dicatur, et verius est quam cogitatur. Ibidem.

Quid hoc nomine tres *in divinis significetur.*

E. « Pater ergo et Filius et Spiritus sanctus, quoniam tres sunt, quid *tres* sint quæramus, et quid commune habeant. Non enim possunt dici tres Patres, quia tantum Pater ibi Pater est, nec tres Filii, cum nec Pater ibi sit Filius nec Spiritus sanctus, nec tres Spiritus sancti, quia Spiritus sanctus propria significatione, qua etiam Donum Dei dicitur, nec Pater est nec Filius. Quid ergo tres ? Si tres personæ esse dicuntur, commune est eis id quod persona est. Certe enim quia Pater est persona, et Filius est persona, et Spiritus sanctus est persona, ideo dicuntur tres personæ. Propterea ergo dicimus tres personas, quia commune est eis id quod persona est. » Ex prædictis aperte intelligi potest, qua necessitate dictum sit a Latinis *tres personæ*, cum persona secundum substantiam dicatur. Unde et tribus commune est id quod persona est.

Quare non dicimus tres Deos esse Patrem et Filium et Spiritum sanctum,

ut dicimus tres personas, cum id quod Deus est, sit eis commune : quia Pater est Deus, et Filius est Deus, et Spiritus sanctus est Deus.

Aug. Sed quæritur hìc, cum dicamus, Patrem et Filium et Spiritum sanctum esse tres personas, quia commune est eis quod persona est, id est, quia Pater est persona, et Filius est persona, et Spiritus sanctus est persona : cur non dicamus similiter tres Deos, cum et Pater sit Deus, et Filius sit Deus, et Spiritus sanctus sit Deus ? Quia scilicet illud Scriptura contradicit ; hoc autem, etsi non dicit, non tamen contradicit. Unde Augustinus hanc movens quæstionem atque definiens, *libro septimo de Trinitate*, ait : « Si ideo dicimus, Patrem et Filium et Spiritum sanctum esse tres personas, quia commune est eis id quod persona est ; cur non etiam tres Deo dicimus ? Certe, ut prædictum est, quia Pater est persona, et Filius est persona, et Spiritus sanctus est persona, ideo tres personæ dicuntur. Quia ergo Pater Deus, et Filius Deus, et Spiritus sanctus Deus, cur non dicuntur tres dii ? » Ecce proposuit quæstionem ; attende, quid respondeat subdens : « An ideo non dicuntur tres dii, quia Scriptura non dicit tres Deos ? Sed nec tres personas alicubi Scripturæ textus commemorat. An ideo licuit loquendi et disputandi necessitate tres personas dicere, non quia Scriptura dicit, sed quia Scriptura non contradicit ? Si autem diceremus tres Deos, contradiceret Scriptura, dicens : *Audi Israel, Deus tuus, Deus unus est.* » Ecce absolutio quæstionis, quare potius dicamus tres personas quam tres Deo, quia scilicet illud non contradicit Scriptura.

Alia quæstio, cur non dicimus tres essentias, ut tres personas cum Scriptura non contradicat ?

G. Aug. lib. et cap. eisdem.

Verum et hìc alia emergit quæstio, quam Augustinus consequenter annectit dicens : « Cur, inquit, et tres essentias non licet dicere, quod similiter Scriptura sicut non dicit, ita non contradicit ? At si dicis, quod propter unitatem Trinitatis non dicuntur tres essentiæ, sed una essentia ; quæro, cur non propter eamdem unitatem Trinitatis dicantur una persona, et non tres personæ. Ut enim est illis commune nomen *essentiæ*, ita ut singulus quisque dicatur essentia, sic illis commune est *personæ* vocabulum. Quid igitur restat, nisi ut fateamur, loquendi necessitate a Græcis et Latinis parta hæc vocabula adversus insidias vel errores hæreticorum ? Cumque conaretur humana inopia loquendo proferre ad hominum sensus, quod in secretario mentis de Deo tenet sive per piam fidem sive per qualemcumque intelligentiam, timuit dicere tres essentias, ne intelligeretur in illa summa æqualitate ulla diversitas. Rursum non poterat dicere, non esse tria quædam ; quod quia dixit Sabellius, in hæresim lapsus est. Quæsivit ergo quid tria diceret, et dixit tres personas sive tres substantias secundum Græcos. »

Essentia non distinguitur, personæ distinguuntur.

Lib. et cap. eisdem.

Sicut nos dicimus tres personas, ita Græci tres substantias, quas dicunt

hypostases, aliter accipientes substantiam quam nos.

II Ibidem. Quod enim de personis secundum nostram, hoc de substantiis secundum Græcorum consuetudinem oportet intelligi. Sic enim dicunt illi tres substantias, unam essentiam, id est, tres hypostases, unam usiam; quemadmodum nos dicimus tres personas, unam essentiam vel substantiam; quanquam et illi, si vel- Cap. 6. lent, sicut dicunt tres substantias, tres hypostases, possent dicere tres personas, tria *prosopa*. Illud autem maluerunt dicere, quia fortasse secundum linguæ suæ consuetudinem aptius dicitur. »

Quod in Trinitate non est diversitas vel singularitas vel solitudo, sed unitas et Trinitas et distinctio et identitas.

I. Jam sufficienter, ut puto, ostensum est, qua necessitate dicamus tres personas, et quare non similiter tres Deos vel essentias, quia scilicet in altero obviat Scriptura, in altero diversitatis intelligentia; quia ibi nulla penitus est diversitas, sicut nec singularitas vel solitudo, sed unitas et trinitas. Unde Augustinus Aug. c. 4. *lib. 7. de Trinitate*, ait: « Humana inopia quærens, quid diceret tria, dixit tres personas vel substantias, quibus nominibus non diversitatem voluit intelligi, sed singularitatem noluit, ut non solum ibi unitas intelligatur ex eo, quod dicitur una essentia, sed trinitas ex eo quod dicuntur tres personæ. » Hilarius quoque Hilar. non longe a fin. lib. 7 *lib. 7. de Trinit.* ait « Dominus dicit: Joan. 14. 9. *Qui me videt, videt et Patrem.* Cum hoc dicitur, excluditur singularis atque unici, id est solitarii intelligentia. Nam nec solitarium sermo significat, et indifferentem tamen naturam professio docet. Visus est enim in Filio Pater per naturæ unitam similitudinem. Unum sunt enim natus et generans, unum sunt neque unus. Non itaque solitarius Filius est nec singularis, nec dispar. » Item in eodem: « Sicut in Patre et Paulo post præcedentia. Aug. quæst. Lib. 5 circa finem capitis Filio credere duos Deós impium est, ita Patrem et Filium singularem Deum prædicare, sacrilegum est. Nihil in his novum, nihil diversum, nihil alienum, nihil separabile est. » De hoc etiam Augustinus in libro Quæstionum veteris ac novæ Legis ait: « Unus est Deus, sed non singularis. » Item Ambrosius libro de Fide ait: « Quod unius est substantiæ separari non potest, etsi non sit singularitatis, sed unitatis. Deus unus cum dicitur, nequaquam Deitatis trinitatem excludit, et ideo non quod singularitatis, sed quod unitatis est prædicatur. » Ecce ex prædictis ostenditur, quia nec singularis nec diversus, nec unicus vel solitarius confitendus est Deus, quia singularitas vel solitudo personarum pluralitatem excludit, et diversitas unitatem essentiæ tollit. Diversitas inducit separationem Divinitatis, singularitas adimit distinctionem Trinitatis. Ideo Ambrosius 2. *libro* Ambr. c *de Fide*, ait: « Non est diversa nec singularis æqualitas; nec juxta Sabellianos, Patrem Filiumque confundens, nec juxta Arianos Patrem Filiumque secernens. Pater enim et Lib. 2. c Filius distinctionem habent, separationem vero non habent. » Item, in eodem: « Pater et Filius divinitate

sunt unum, nec est ibi substantiæ differentia nec ulla diversitas; alioquin quomodo unum Deum dicimus? Diversitas enim plures facit. » Constat ergo ex prædictis, quia in Trinitate nulla est diversitas; si tamen aliquando in Scriptura invenitur dictum *tres diversæ personæ* et hujusmodi, diversas dicit distinctas.

Quod non debet dici Deus multiplex.

Et sicut in Trinitate non est diversitas, ita nec multiplicitas, et ideo non est dicendus Deus multiplex, sed trinus et simplex. Unde Ambrosius 1. *lib. de Fide*, ait: « Est in Patre et Filio non discrepans, sed una divinitas, nec confusum quod unum est, nec multiplex esse potest quod indifferens est. » Multiplex itaque Deus non est.

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum persona secundum quod dicit aliquid commune Patri, Filio et Spiritui sancto, dicat præcise aliquid secundæ intentionis?

Alensis 1. *p. q.* 56. *m.* 4. *art.* 2. D. Thom. 1. p. *q.* 29. *art.* 4. *et q.* 30. *art*, 4. *et hîc q.* 1. *art.* 3. D. Bonav. *dist.* 25. *art.* 1. *q.* 1. Richard. *d.* 25. *art.* 2. *q.* 1. *et* 2. *et d.* 26. *art.* 1. *q.* 2. Gabr. *hîc. q. unic. dub.* 1. *et* 3. *d.* 1. *q.* 1. *art.* 1. Durand. *q* 1. *et d.* 25. *q.* 1. Henr. *Quodl.* 5. *q.* 6. Suar. 1. *p. tract* 3. *l.* 7. *c.* 8. *Vide* Scot. 1. *Phys. q.* 7. *ubi de univocatione entis ad substantiam et accidens.* Mayr. *d.* 24. *q.* 2. Bacon. 19. *q.* 1.

Circa istam distinctionem vigesimam tertiam, quæro unum, utrum persona secundum quod dicit aliquid commune Patri, Filio et Spiritui sancto, dicat præcise aliquid secundæ intentionis?

Quod non, probo, quia persona est terminus productionis realis, et adoratur; secunda intentio non terminat productionem realem, nec adoratur; ergo, etc. Argum. 1.

Præterea, Trinitas in divinis non est tantum conceptuum, sed rerum, contra errorem Sabellii. Argum. 2.

Contra, omne commune pluribus univocum et distinctum et plurificatum in eis, dicitur de eis secundum aliquam rationem universalis. Persona est commune univocum Patri et Filio et Spiritui sancto, et plurificatum in eis etiam secundum Augustinum 7. *de Trinit, cap.* 4. *et* 6. ergo dicitur de eis secundum aliquem rationem universalis. Et si dicat aliquam intentionem secundam, vere est in divinis aliqua ratio universalis, quod non videtur conveniens. Si vero dicat intentionem primam, erit in divinis universale reale commune, et ita aliqua realitas potentialis, quod videtur inconveniens. Ratio ad opposit.

Hîc dicitur quod persona tantum dicit intentionem secundam, quia sicut individuum reperitur communiter in omni natura substantiali, et persona in natura intellectuali; sed individuum et suppositum dicunt tantum rem secundæ intentionis; ergo et persona dicit tantum rem secundæ intentionis. Ægid et Henric.

Confirmatur ratio, quia natura, in qua sunt ista, ut essentia, non est de per se ratione istorum. Ponitur enim in definitione istorum, ut additum; igitur non variat rationes formales istorum.

Item, omne commune dictum de pluribus, dicitur de eis secundum rationem alicujus universalis; ergo

si persona significet rem primæ intentionis communem tribus, illa dicetur de eis sub ratione generis generalissimi aut alicujus intermedii, aut secundum rationem speciei specialissimæ, quorum opposita sunt manifesta. Quod non sit species specialissima, manifestum est, quia tunc sequeretur quod duæ erunt quasi species specialissimæ respectu earumdem personarum, *Deitas enim*, secundum Damascenum cap. 5. *notat quasi speciem circumplectivam hypostaseon*, et persona etiam notabit speciem specialissimam respectu earumdem; ergo, etc.

Additur huic opinioni, quod licet persona dicat aliquid secundæ intentionis, non tamen dicitur illud in abstracto, sed in concreto, et ideo potest prædicari de re primæ intentionis et supponere pro ea.

Exemplum, species est secunda intentio, ibi accipitur *species* pro ipsa intentione in se, et species prædicatur de pluribus differentibus numero, ibi accipitur *species* pro re quam denominat. Non enim prædicatur hîc hæc intentio *species* de pluribus, ut videtur, sed homo vel asinus, de quibus dicitur hæc intentio.

SCHOLIUM.

Sententia Ægidii (et videtur Henrici) est, personam, quæ est communis tribus, esse secundam intentionem, sicut est individuum, quod est ejus superius, additur, quod dicit secundam intentionem in concreto, et ideo potest dici de re primæ intentionis. Hanc refutat Doctor. Primo, ad hominem, et posteà variis rationibus. Prima, quia persona esset relatio rationis. Secunda, quia unitas individui et personæ est maxime realis. Tertia, ex Augustino, personæ sunt res et res non est secunda intentio. Quarta, supponendo ex dist. 5. quæst. 1. concretum esse sæpe adjectivum, persona in concreto erit adjectivum, et sic non terminabit dependentiam termini numeralis *tres*, qui etiam est adjectivus, nisi subintelligatur substantivum, quod juxta hanc opinionem non potest assignari. De hoc actum est dist. 12. quæst. 1. quærendo quare admittimus plures spirantes, sed non plures spiratores.

2. Contra istud, et primo contra opinantem, quandocumque a formalibus constitutivis aliquorum potest abstrahi aliquod commune primæ intentionis, pari ratione vel majori, potest abstrahi aliquid commune a constitutis per illa; personæ autem divinæ secundum istos constituuntur per relationes formaliter, ab illis autem constitutivis potest abstrahi aliquid commune reale primæ intentionis. Paternitas enim est relatio, filiatio est relatio, et hoc univoce sumendo relationem, quia potest esse certitudo de conceptu relationis ad intra, dubitando de quolibet conceptu speciali, et talis sic certus non tantum habet certitudinem de voce, sed de conceptu aliquo; ergo conceptus ille de relatione in communi alius est a conceptu illius in speciali. Ergo multo magis a constitutis per istas relationes poterit abstrahi aliqua res primæ intentionis. Assumptum autem de univocatione relationis magis patebit inferius in ista quæstione.

Contra opinionem in se (a), quia omnis intentio secunda est relatio rationis, non quæcumque, sed pertinens ad extremum, vel actum intellectus componentis vel dividentis vel saltem conferentis unum ad alterum. Hoc patet, quia intentio secunda, secundum omnes, causatur per actum intellectus negotian-

Vide in portatis 25. quæ Secunda tentio c ditatis Vide Sc q. 3. de vers. et Mauriti Formali q. de e rationi Wallo pag. 3

tis circa rem primæ intentionis, qui non potest causare circa objectum, nisi tantum relationem rationis, et præcipue non dicit relationem pertinentem ad actum intellectus comparantis.

Quod autem non dicat aliquam relationem rationis, videtur, quia tunc saltem necessario coexigeret correlativum ad quod referretur, quia impossibile est intelligere relationem, et non esse ad aliquem terminum et correlativum. Sicut omnis intentio secunda requirit correlativum ad quod refertur, ut species respicit genus pro suo correlativo, et particulare universale pro suo correlativo, et sic de aliis; persona autem non dicitur alicujus persona, vel saltem non dicit extremum intellectus conferentis.

erso- com- on sit di- d. 25. Item, duco rationem eorum ad oppositum, quia unitas est passio entis, sicut patet 4. *Metaph.* et per consequens consequitur rem ex natura rei. Et maxime est verum de illa unitate, quæ est vera unitas, cujusmodi est unitas individui; ergo talis unitas non dicit intentionem secundam, et sicut non unitas in communi, ita nec unitas in natura intellectuali. Si igitur persona dicat unitatem in natura intellectuali, sicut individuum in communi, sequitur oppositum conclusionis eorum,

Præterea (b) contra rationem secundum Augustinum *de doctrina* 3. et e. *Christiana,* et ponitur *in littera dist.* 1. *et dist.* 25. *primi libri*, dicit : *quod res quibus fruendum est, sunt Pater, Filius et Spiritus sanctus.* Unde secundum ipsum, tres personæ sunt tres res, res autem non videtur dicere secundam intentionem, et tamen est commune tribus personis et numeratur in eis ; ergo non oportet dicere personam significare secundam intentionem, quia est commune numeratum in multis. Magister etiam *dist.* 25. *cap.* 8. exponit tres personas per tres subsistentias vel tres subsistentes ; subsistentia autem non videtur significare rem secundæ intentionis, et tamen est commune tribus et numeratur in eis.

Item, prædicta opinio quærit quomodo persona possit univoce prædicari de pluribus individuis, nisi sit universale, sed eamdem difficultatem petit de relatione, et eodem modo sequitur; magis enim videtur, quod a constitutis possit abstrahi commune quam a constituentibus. Sed quomodo potest abstrahi aliquod commune primæ intentionis, et tamen non universale reale, dicetur *dist.* 26.

Præterea (c) contra additum arguo sic : Adjectivum non determinat aliquid, nisi illud ad quod terminatur ejus dependentia, sed adjectivum non potest terminare dependentiam alterius adjectivi, quia æqualiter dependent et ambo sunt æque dependentia, ergo neutrum determinat alterum; ergo si hoc nomen, *persona,* sit tale concretum, non potest terminare dependentiam alterius, cujusmodi est ille terminus numeralis *tres*. Igitur non bene diceretur quod sunt tres personæ, nisi intelligendo aliquod substantivum, quod determinetur per utrumque adjectivum, sed non est dare aliquod substantivum tale subintellectum; ergo, etc. De hoc supra d. 12. q. 1. ubi de modo quo adjectivum terminatur ad substantivum.

COMMENTARIUS.

1. (a) *Contra opinionem in se.* Hæc ratio clara est. Cum tamen dicit quod intentio secunda est relatio pertinens ad extremum, vel ad actum intellectus componentis vel dividentis, etc. id est quod secunda intentio, vel per se pertinet ad extremum intellectus componentis vel dividentis, scilicet quod est prædica um vel subjectum propositionis affirmativæ vel negativæ, et sic accipitur *secunda intentio* secundum quod ponitur *in libro Prædicabilium*, quia omne subjectum vel prædicatum pertinet ad terminos simplices (qui sunt *universale*, *singulare*, *proprium* vel *accidens*, etc.) pertinet ad actum intellectus componentis vel dividentis, id est, quod accipitur, vel pro relatione fabricata in propositione affirmativa vel negativa, vel ad actum intellectus comparantis unum objectum ad alterum; et hoc ultimo modo est ad intentionem Doctoris, ut patet in suis Universalibus. Et cum dicit, quod intellectus negotians non potest causare circa rem primæ intentionis, puta circa objectum inquantum cognitum, nisi relationem rationis, hoc declaratum fuit *supra dist.* 8. *quæst penultim.* Tertio dicit quod si ipsa persona esset relatio rationis, tunc necessario esset ad aliud tanquam ad correlativum, hoc patet diffuse in suis Universalibus; et quod persona non sit ad aliud, accipiendo ipsam in communi, patet *infra dist.* 25.

(b) *Præterea, contra rationem.* Quia si tres personæ sunt tres res, supple subsistentes, et *res* non dicit secundam intentionem, et tamen res significata per personam est communis tribus; patet, quia quando aliqua numerantur, numerantur propter aliquod commune divisum in illa, sicut dicimus tria animalia, quia *animal* est divisum in illa, et per eamdem rationem tenet illud quod dicit Magister *d.* 25. *cap.* 8.

(c) *Præterea, contra additum arguo sic.* Quia dixit quod persona quæ est communis tribus, est adjectivum. Arguit Doctor quomodo tale adjectivum potest terminare dependentiam relationis adjectivi, cujusmodi est *tres.* Et hoc patet clare *supra dist.* 12.

SCHOLIUM.

Resolvit personam non esse secundam intentionem, ex definitione Richardi communiter recepta; et explicat quomodo ei competat dupliciter incommunicabilitas, opposita duplici communicabilitati convenienti Deitati, quia hæc communicatur pluribus, quibus est idem, et ut forma dans *esse.* Occasione objectionum explicat quomodo negatio sit communis tribus sine eo quod affirmatio, in qua fundatur, sit communis eisdem. Nec contradicit sibi supra dist. 3. quæst. 1. num. 2. quia ibi dicit tantum negationem non prædicari de aliquo, nisi supponat in eo aliquàm affirmationem seu positivum, quia negatio asini convenit homini, quia tale positivum habet, tamen negatio communis non petit positivum commune in his quibus convenit, quia *non Deus* convenit enti et non enti. Ultra resolvit, conceptum communem positivum, saltem quidditativum, non esse abstrahibilem ab ultimis constitutivis, de quo supra dist. 3. quæst. 1. num. 15. Admittit tamen abstrahi a personis conceptum communem negativum, et dubitative quærit in fine, an modus aliquis positivus communis ab eis sit abstrahibilis, de quo latius 3. dist. 1. quæst 1. art. 3. et infra dist. 25. si admittatur tale positivum commune, non erit species, sed instar proprii, ut risibile est commune individuis hominis.

Ad quæstionem respondeo (d), quod accipiendo definitionem *perso-*

e dua- aturis, per- Chri- ti. *næ*, quam ponit Richardus 4. *de Trinit. cap.* 22. quod *est intellectualis naturæ incommunicabilis existentia*, per quam definitionem exponitur vel corrigitur definitio Boetii dicentis, quod *persona est rationalis* nitio næ se- m Ri- ard. *naturæ individua substantia*, quia sic sequeretur animam esse personam et Deitatem esse personam, et etiam non conveniret proprie Deo, quia individuum non est nisi ubi est dividuum, quod non convenit Deo. Similiter tantum proprie nomen *personæ* conveniret homini, qui consimiliter solus proprie dicitur rationalis, quod est inconveniens. Dico quod nihil proprie est in hac definitione Richardi quod significet intentionem secundam, quia ex natura rei sine omni operatione intellectus, est in Patre natura intellectualis et entitas incommunicabilis; ista autem incommunicabilitas duplex est, quod potest intelligi ex q. 1. l q. supra dictis in *dist.* 2. quia communicabile pluribus dicitur dupliciter. Uno modo dicitur communicabile pluribus, quod est idem cuilibet eorum, ita quod quodlibet sit ipsum, sicut universale dicitur communi- dici- plici- t uni- le et rma. municari suis inferioribus. Alio modo communicatur alicui ut forma, qua aliquid est tale secundum ipsum, sed non est ipsum, ut anima communicatur corpori; et utroque modo Deitas est communicabilis, et neutro modo persona est communi- muni- as du- equi- d ra- per- æ. cabilis. Et ita duplex est incommunicabilitas pertinens ad rationem personæ, propter quod anima separata, licet habeat primam incommunicabilitatem, tamen non est persona, quia non habet secundam; et utraque incommunicabilitas requiritur ad rationem personæ, et est in re ex natura rei, et ita nihil de ratione personæ dicit intentionem secundam.

Contra istud potest objici, quia secundum istud videtur quod persona tantum significet duplicem negationem duplicis communicabilitatis.

Item, arguo sic, si persona dicit formaliter incommunicabilitatem; ergo formaliter dicit negationem, sed negatio est secunda intentio cum sit ens rationis; ergo persona dicit rem secundæ intentionis, quod est propositum. 5. Additio.

Respondeo, quod persona non tantum dicit incommunicabilitatem, sed dat intelligere naturam intellectualem in qua est, sicut individuum naturam in communi. Dubito tamen, si dicat existentiam formaliter cum duplici incommunicabilitate, aut dicat tantum formaliter incommunicabilitatem, et existentiam in concreto tanquam modum habendi naturam, ut sit sensus: Persona est incommunicabilis habens existentiam in natura intellectuali; et posito quod sic esset, adhuc dico, quod persona non dicit intentionem secundam, quia secunda intentio solum causatur per intellectum negotiantem circa objectum. Quidquid igitur movet intellectum ad intellectionem ante negotiationem, non est intentio secunda; sed res movens intellectum movet ad negotiationem sui objecti ante negotiationem intellectus, quia negatio talis consequitur rem ex natura rei ante negotiationem. Et hoc ideo est, quia unum oppositorum movet ad notitiam sui oppositi ante negotiationem intellectus, propter quod dicit Philoso- De hoc in 3. dist. 1.

1. Top. c. 11. Persona de formali dicit existentiam naturæ rationalis connotando negationem duplicem, vel dicit negationes connotando naturam, de quo 3. d. 1. q. 1. art. 3. § contra primam.

phus, quod eadem est scientia oppositorum. Ideo quamvis ponatur personam tantum dicere formaliter negationem, non tamen intentionem secundam, quia negatio, quæ consequitur ex natura rei, non est secunda intentio, et præcipue negatio in genere, cujus est incommunicabilitas.

Quando igitur dicitur, quod negatio est ens rationis, dico quod est negativa entitas ex natura rei, sicut enim Socrates est homo ex natura rei, ita est non asinus ex natura rei. Sunt autem negationes in intellectu entitatis, quia prima motio intellectus non ante affirmationem, sed negotiationem, est ad apprehensionem negationis. Sic igitur teneo, quod persona *non sit nomen secundæ intentionis, sed primæ, et quod formaliter significet duplicem negationem communicabilitatis, et quod importet naturam intellectualem, et forte formaliter etiam importat existentiam personæ; et tunc non tantum negationem communicabilitatis importat, sed etiam positivum aliquod vel forte non dicit formaliter existentiam, et tunc de formali significato est tantum duplex negatio, dans intelligere duplex positivum, scilicet naturam et modum habendi naturam. Et per hoc quacumque via data patet ad argumenta, quod si persona dicat existentiam in abstracto, et modum habendi naturam in concreto, est formaliter positivum, et tunc persona est formaliter existentia incommunicabilis habens naturam intellectualem. Si autem tantum formaliter importat negationem, tunc connotat existentiam in natura intellectuali, et sic stat pro illo, quod est incommunicabile, et sic adoratur, et est terminus productionis realis.*

Ad aliud argumentum patet dist. 25. alibi.

Et si hoc sit verum, tunc videtur dubium, quomodo negatio possit esse communis tribus personis, nisi affirmatio aliqua sit eis communis propter quam insit eis talis negatio, quia negatio non videtur tribus convenire, nisi consequatur affirmationem. Non est autem Deitas ista affirmatio, quia ipsa non numeratur in tribus; ergo oportet dare aliquod commune positivum prius ab eis abstractum quam sit negatio talis, et tunc habetur propositum. Si etiam dicat persona talem negationem præcise, non videtur dicere totam rationem personæ, quia persona dicit rem ad dignitatem vel ad perfectionem pertinentem, negatio autem nullam dignitatem vel perfectionem ponit. Videtur etiam quod dicat relationem rationis per hoc quod suum oppositum, scilicet communicabile tantum dicit relationem rationis in essentia divina. Est enim essentia communicabilis Filio, et tamen essentia non refertur realiter ad Filium; ergo incommunicabile dicit relationem rationis.

Ad primum istorum dico (e), quod ab ultimis distinctivis et constitutivis personarum nihil potest abstrahi commune dictum de eis in *quid*, quia illa sunt primo diversa, id est, nihil idem realiter includentia, tunc enim esset quærere de eis per quid distinguerentur; et ideo omne commune abstractum ab eis, vel est conceptus omnino negativus, vel saltem non est quidditativus 6.

De hoc pra d. 3

conceptus unius rationis. Certum est autem, quod aliqua negatio communis potest abstrahi ab illis ultimis, et hoc unius rationis, quia negatio est unius rationis per hoc quod repugnat affirmationi unius rationis. Quibuscumque igitur repugnat affirmatio unius rationis, convenit negatio unius rationis, et ita tribus personis, et etiam distinctivis illarum ultimis potest competere negatio aliqua communis, si illa dicatur esse incommunicabilitas. Et si ponatur incommunicabilitatem solam esse de per se ratione constitutivi personæ, ita quod personalitas sit incommunicabilitas subsistentis in natura intellectuali, et ita omnia alia præter primum sint addita in ratione personæ, tunc persona proprie non diceret aliquem conceptum proprie positivum.

...con- ...sine ...atione ...imæ ...ionis

Sed tamen non dicet aliquem conceptum secundæ intentionis, omnis enim conceptus est intentionis primæ, qui natus est fieri immediate a re sine opere vel actu intellectus negotiantis, qualis est conceptus non tantum positivus, sed negativus.

...nega- ...e com- ..., qui- ...lla af- ...atio ...unis ...otest.

Tamen dubitatur (f), quomodo potest negatio esse communis sine positivo cui insit.

Respondeo, quantumcumque diversis, si nihil etiam commune haberent, potest esse negatio communis ; sicut non Socrates est commune univocum ad omnia alia a Socrate, entia et non entia ; et licet illa, quibus negatio est communis, habeant aliquod positivum commune, non tamen oportet quod per illud commune insit eis negatio communis. *Non rationalitas* enim convenit ultimæ differentiæ asini et equi, et non per aliquid commune in illis, quibus convenit ista negatio, quia vel nihil est commune differentiis ultimis, vel si entitas est eis communis, non propter entitatem convenit eis talis negatio, sicut nec propter entitatem repugnat eis talis affirmatio. Et sic dicendum quod major est falsa, quia negatio est unius rationis, quia opponitur affirmationi unius rationis, et non quia consequitur affirmationem unius rationis. *Non homo* enim est unius rationis, quia homo cui opponitur, est unius rationis, et non quia consequitur affirmationem unius rationis. *Non homo* enim commune est enti et non enti, quibus nihil affirmativum sive positivum, est commune.

Quomodo persona dicat dignitatem ?

Cum secundo objicitur (g) quod negatio non dicit aliquid ad dignitatem pertinens, et ad hoc etiam possunt adduci rationes ad principale, quia negatio non adoratur nec etiam est terminus actionis realis. Posset dici, quod negatio in genere differt a negatione extra genus et a privatione. Privatio quippe requirit subjectum aptum vel secundum se, si est privatio secundum se ; vel secundum genus, si est privatio secundum genus, sicut talpa dicitur cæca 5. *Met. c. de Privatione*. Negatio extra genus absolute nihil requirit, quia æqualiter dicitur de ente et de non ente. Negatio autem in genere quasi mediat, quia requirit subjectum de quo dicatur, non tamen aptitudinem ad formam. Talem forte negationem importat diversitas, de quo alias, quia negat identitatem vel notat non identitatem talem in ente ; ergo talem po-

Text 27. Negatio extra genus, negatio in genere, et privatio quomodo differant.

test nominare incommunicabilitas, ut importatur in persona, quia notat negationem duplicis communicabilitatis in natura intellectuali. Nec tamen dicit aptitudinem ad aliquam communicabilitatem, sed negationem illam in natura positiva intellectuali ; et ita dicit aliquid pertinens ad dignitatem, non ratione significati, sed ratione connotati et subjecti, et sic posset concedi personam generari et adorari, sicut cæcus ambulat vel amatur, non quod cæcitas sit ratio ambulandi, sed quod illud in quo est talis privatio, sit subjectum respectu talis prædicati.

Persona adoratur, sicut cæcus ambulat.

8. Cum arguitur de communicabili et incommunicabili, dico quod unum oppositum potest esse relatio rationis, et alterum relatio realis, vel saltem negatio vel privatio realis alicujus relationis, sicut *idem* perfecta identitate dicit relationem rationis 5. *Met. c. de Eodem*, et tamen *diversum*, quod negat istam identitatem, convenit rei absque actu rationis et intellectus. Et ratio est, quia licet aliquid non conveniat rei, nisi ex opere vel actu intellectus, tamen potest repugnare rei ex se sine actu intellectus. Sic Socrati universalitas repugnat, quæ tamen non convenit homini, nisi per actum intellectus operantis et negotiantis circa hominem.

Et si igitur communicabilitas dicat tantum relationem rationis in essentia, tamen potest repugnare personæ ex aliquo quod est in re, et propter idem potest sibi incommunicabilitas competere.

Ista igitur via supposita sicut certa, quod a personis potest abstrahi aliquis conceptus negativus negationis in genere, et hoc non solum a personis quasi constitutis, sed etiam a formalibus constitutivis earum, est dubitatio ulterior (h) : Utrum tale commune solummodo negativum sit abstrahibile ab eis, vel aliquod commune positivum. Et videtur quod oporteat ponere aliquod positivum possibile abstrahi ab eis propter verbum Augustini *de Doctrina Christiana*, et verbum Magistri *in littera dist.* 25. quæ adducta sunt contra opinionem. Potest dici, quod ab individuis non tantum potest abstrahi species, quæ dicit quidditatem individuorum, sed etiam aliquid quasi proprium.

Cap. 4. inde lib. Text. De hoc S 3. dist. 1. art

COMMENTARIUS

(a) *Ad quæstionem*, etc. Omnia ista clara sunt ex dictis hîc, et singulariter ex dictis *d.* 2. *art.* 2. *quæst.* 1. et habetur bona glossa ibi. 2.

(c) *Ad primum istorum dico.* Hæc responsio valde notanda est, et dicit in sententia, quod abstractum ab ultimis distinctivis (quæ ultima distinctiva sunt primo diversa, ut patuit *supra d.* 3. *q.* 3.) est tantum vel conceptus negativus vel conceptus positivus, dictus tantum denominative, accipiendo *denominative*, pro non prædicari essentialiter, ut satis patuit *supra dist. præallegata*. Et sic conceptus abstractus ab ultimis differentiis non erit aliquo modo in *quid*.

(f) *Tamen dubitatur.* Nota hanc responsionem, quia singularis est.

Si dicatur, nonne Doctor supra *dist.* 3. *quæst.* 1. contra Thomam et alibi, arguit quod negatio non potest inesse alicui, nisi per aliquam affirmatio-

Appar contra tio

nem? et tamen hîc dicit quod negatio potest esse communis pluribus, et negatio ejusdem rationis, et tamen non inest illis pluribus per aliquam affirmationem communem illis, sive per aliquod positivum commune illis.

...tio. Respondeo et dico, facilis est responsio, quia ibi dicit quod negatio non prædicatur de aliquo, nisi præsupponat aliquam affirmationem in illo, sicut *non lapis* non convenit homini, nisi propter aliquam affirmationem sive propter aliquam realitatem positivam existentem in homine, cui repugnat affirmatio lapidis. Et sic dicit in proposito, quod illa negatio communis non potest competere inferiori, nisi per aliquod positivum vel affirmationem in illo, et non est necesse quod competat sibi per aliquod positivum commune inferioribus, etc. Secundo dicit quod negatio dicitur ejusdem rationis, quæ repugnat affirmationi unius rationis. Exemplum, nam affirmatio lapidis repugnat animali; ergo negatio opposita illi competit animali. Et dicitur unius rationis, quia opponitur affirmationi unius rationis, etc.

3. (g) *Cum secundo objicitur.* Hîc distinguit quod negatio est duplex, scilicet extra genus et in genere. Prima dicitur illa, quæ non determinat sibi aliquod subjectum, sicut *non ens*, similiter *non chimæra* et hujusmodi. Secunda est illa, quæ determinat sibi aliquod subjectum, sicut *non lapis* determinat sibi aliquod subjectum, puta illud subjectum cui repugnat affirmatio lapidis. Et sic in proposito, esse incommunicabile *ut quo* et *ut quod*, dicit negationem in genere, quia determinat sibi aliquod subjectum, puta suppositum, cui repugnat affirmatio communicabilitatis. Secundo, dicit quod duplex est privatio, scilicet secundum se et secundum genus, de qua patet; et dicitur privatio secundum se, negatio in subjecto apto nato, quod secundum se formaliter est aptum natum habere habitum oppositum tali privationi. Et secundum genus est illa, quæ negatio in subjecto apto nato, non secundum se, sed secundum genus, et sic talpa, licet inquantum talpa non sit apta nata videre, tamen inquantum animal est apta nata videre. Tertio dicit quod esse incommunicabile modo prædicto, est negatio in genere, et etiam est negatio sic in genere, quod talis negatio opponitur privationi, quia non est negatio in subjecto apto nato, quia cum dico, suppositum est incommunicabile, non intelligo quod illud sit aptum natum communicari; et hoc loquendo de privatione secundum se, quia forte secundum genus non repugnat sibi, quia licet Franciscus secundum se non sit aptus natus communicari, tamen inquantum homo vel animal, non repugnat sibi.

(h) *Est dubitatio ulterior.* Dubitat Doctor, an a suppositis divinis abstrahatur tantum conceptus negativus vel positivus? et videtur declinare ad secundum, ut patet expresse ab ipso *in* 3. *distinct* 1. *quæst.* 1. Et cum dicit, quod ab individuis non tantum potest abstrahi species, puta a Francisco, Joanne, Paulo, etc. potest abstrahi homo, qui dicit totam quidditatem individuorum, sed etiam aliquid, quasi proprium, puta ratio individualis, quæ prædicatur de ista et de ista, vel etiam individui, quod prædicatur de isto individuo et de isto; et dicitur *quasi propriam*, quia nullo modo dicit quidditatem, ut patet supra. 4.

Margin notes: ...si: negatio in genere et extra genus. — Duplex privatio. — Dubitat Doctor.

DISTINCTIO XXIV.

(*Textus Magistri Sententiarum*).

Quid significetur per nomen numerale, cum loquimur de divinis.

A. Hîc diligenter inquiri oportet, cum in Trinitate non sit diversitas vel singularitas, nec multiplicitas vel solitudo, quid significetur his nominibus, scilicet, *unus* vel *una, duo* vel duæ, *tres* vel tria, *trinus* vel trinitas, *plures* vel pluralitas, *distinctæ* vel distinctio, cum dicitur : unus Deus, duæ personæ vel tres personæ, plures personæ, distinctæ sunt personæ ; vel cum dicitur : distinctio personarum, pluralitas personarum, Trinitas personarum et hujusmodi. Videmur enim hoc dicentes numerorum quantitates et rerum multitudinem vel multiplicitatem in Deo ponere. Quid ergo ista ibi significent, ipso de quo loquimur aperiente, insinuare curemus.

Magis illa dicuntur ad excludendum ea quæ non sunt in Deo quam ad ponendum aliqua.

B. Dist. XXIII. Si diligenter, præmissis auctoritatum verbis intendimus, ut dictorum intelligentiam capiamus, magis videtur horum verborum usus introductus ratione removendi atque excludendi a simplicitate Deitatis, quæ ibi non sunt, quam ponendi aliqua.

Quid per unum *significetur cum dicitur : unus Deus ?*

C. Cum enim dicitur : *unus Deus*, multitudo Deorum excluditur, nec numeri quantitas in divinitate ponitur, tanquam diceretur : Deus est, nec multi sunt vel plures dii. Unde Ambrosius *libro de Fide*, ait : « Cum unum dicimus Deum, unitas excludit numerum deorum nec quantitatem in Deo ponit, quia nec numerus nec quantitas ibi est. »

Ambr. lib. 1. cap. 2. lib. 3. de Spiritu S. cap. 13.

Quo sensu dicitur, unus est Pater vel unus est Filius ?

D. Similiter cum dicitur : *unus* est *Pater*, vel unus est Filius, et hujusmodi, ratio dicti hæc est, quod non sunt multi Patres vel multi Filii, ita et de similibus. Item, cum dicimus : *plures* esse personas, singularitatem atque solitudinem excludimus, non diversitatem vel multiplicitatem ibi ponimus, quasi diceretur : sine solitudine ac singularitate personas confitemur. Unde Hilarius 4. *lib. de Trinit.* sic ait : « Dixit Deus : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Quæro nunc, an solum Deum sibi locutum existimes, an hunc sermonem ejus intelligas ad alterum extitisse ? Si solum fuisse dicis, ipsius voce argueris di-

Ex qua intelligentur dicantur personæ plures

Hilar. in medio quasi Genes. 25.

centis : *faciamus*, et *nostram*. Sustulit enim singularitatis ac solitudinis intelligentiam professio consortii, quia aliquod consortium esse non potest ipsi solitario, neque solitudo solitarii recipit *faciamus*, nec alieno a se diceret *nostram*. » Attende, lector, his verbis et vide, quia nomine *consortii* pluralitatem significavit. Professio ergo consortii est professio pluralitatis, quam professus est, dicens *faciamus* et *nostram*. Pluraliter enim utrumque dicitur ; sed hac professione pluralitatis non diversitatem vel multitudinem posuit, sed solitudinem et singularitatem negavit. Sic ergo cum dicimus : plures personas vel pluralitatem personarum, singularitatis et solitudinis intelligentiam excludimus.

Quid per ternarium significetur cum dicitur : tres personæ.

E. Ita etiam, cum dicimus : *tres* personas, nomine *ternarii* non quantitatem numeri in Deo ponimus vel aliquam diversitatem, sed intelligentiam non ad alium nisi ad Patrem et Filium et Spiritum sanctum dirigendam significamus, ut sit hæc dicti intelligentia : Tres personæ sunt, vel tres sunt Pater et Filius et Spiritus sanctus, id est, nec tantum Pater nec tantum Filius nec tantum Pater et Filius in Deitate sunt, sed etiam Spiritus sanctus, et non alius ab his. Similiter non tantum est ibi hæc persona vel illa, vel hæc et illa, sed hæc et illa et illa, et non alia.
:. de Et hoc fore ita intelligendum Au-
. c. 4. gustinus satis ostendit, ubi dicit, quod illo nomine non diversitatem intelligi voluit, sed singularitatem noluit.

Quid per duo *cum dicitur : duæ personæ vel Pater et Filius duo sunt ?*

Similiter cum dicimus : *duo* sunt F. Pater et Filius, non dualitatis quantitatem ibi ponimus, sed hoc significamus quod non est tantum Pater nec tantum Filius, sed Pater et Filius, et hic non est ille ; ita et de aliis hujusmodi. Ita etiam cum dicimus : Pater et Filius sunt duæ personæ, hoc significamus, quod non tantum Pater est persona, nec tantum Filius est persona, sed Pater est persona, et Filius est persona, et hæc non est illa.

Ex quo sensu dicitur in personis distinctio *vel personæ distinctæ ?*

Cum autem dicimus : *distinctæ* G. sunt personæ, vel distinctio est in personis, confusionem atque permixtionem excludimus, et hanc non esse illam significamus. Cumque addimus : distinctæ sunt personæ proprietatibus sive differentes proprietatibus, aliam esse hanc personam et aliam illam suis proprietatibus significamus. Et cum dicimus : *aliam et aliam*, non diversitatem vel alienationem ibi ponimus, sed confusionem Sabellianam excludimus.

Quomodo ibi accipiatur discretio ?

Ita etiam, dicuntur cum *discre-* H. *tæ* personæ, vel cum dicitur discretio esse in personis eamdem intelligentiam facimus. Eo enim modo ibi accipitur *distinctio*, quo *dis-*

cretio. Et congrue dicitur ibi esse discretio vel distinctio, non diversitas vel divisio sive separatio. Unde Ambrosius I. *lib. de Fide:* « Non est ipse Pater, qui Filius, sed inter Patrem et Filium expressa distinctio est. »

Quomodo trinitas *ibi accipiatur* ?

I. Cum vero dicitur : *trinitas*, id significari videtur, quod significatur, cum dicitur *tres personæ*, ut sicut non potest dici : Pater est tres personæ, vel Filius est tres personæ, ita non debeat dici : Pater est trinitas, vel Filius est trinitas.

Hoc videtur contrarium esse prædictis.

K. Dist. 23. paragrapho. 1. et in principio hujus distinctionis. Isidor. in 1. lib. Etymol. cap. 4.

Hîc non est prætermittendum, quod, cum supra dictum sit, Deum nec singularem nec multiplicem esse confitendum, idque Sanctorum auctoritatibus sit confirmatum, in contrarium videtur sentire Isidorus dicens : « Distinguendum est inter trinitatem et unitatem. Est enim unitas simplex et singularis, trinitas vero multiplex et numerabilis ; quia est trinitas trium unitas » Ecce unitatem dicit esse singularem, et trinitatem multiplicem et numerabilem. Sed ad hoc dicimus, quia *singularem* accepit, sicut et alii accipiunt *unum* ; *multiplicem* vero et *numerabilem*, sicut alii dicunt *trinum*.

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum in divinis sit proprie numerus ?

Alensis 1. *part. q.* 45. *m.* 2. D. Thom. 1. *p. q.* 30. *art.* 3. *ubi* Cajet. D. Bonavent. *hîc art.* 2. *q.* 1. *et* 2. Richard. *dist.* 23. *art* 2. *q.* 1. 2. et 3. Henricus *quodlib.* 5. *et* 6. Durandus *hîc quæst.* 1. Gabr. *q* 2 Suarez 1. *p. tract.* 3. *lib.* 3. *cap.* 6. 7 8 *et deinceps. Vide* Scot. 4. *Physic. quæst.* 17. *et in expos text.* Mayr. *hîc dist.* 24.

Circa istam distinctionem vigesimam quartam quæro : Utrum in divinis sit proprie numerus ?

SCHOLIUM.

Resolvit Doctor, si *numerus* sumatur formali unitate determinante materiale, non esse in Deo, quia nihil est ibi potentiale vel determinabile, ex dist. 8. quæst. 3. Item si sumatur pro aggregatione unitatum, ibi non est, quia sic dicit diversa. Tertio, si numerus dicat plures unitates in intellectu, sic posset poni in Deo, ut si quis concipiat tres personas simul. Quarto, tantum admitti debet numerus in Deo cum addito, id est, *personarum*, quia simpliciter significat diversitatem vel potentialitatem.

Respondeo, aut ponitur (a), quod numerus habeat unitatem formalem respectu cujus formalitatis unitates sunt materiales, et sicut materia illius formæ ; aut ponitur quod numerus est tantum unus aggregatione unitatum, sicut acervus lapidum dicitur unus aggregatione lapidum. Quod horum verum sit, alias videbitur, quando tractabitur de numeris. 1.

Quære H[enric] quod[lib.] 5. et [6.] Quære Reporta[ta] ad hoc

Primo modo dico, (b) quod in divinis non est numerus, quia quælibet persona divina est infinita, et quælibet proprietas personalis est eadem infinita : Sed nihil quod est ex se formaliter infinitum vel idem infinito, est potentiale vel pars ali-

cujus, quia tunc esset aliquid majus infinito, quia totum esset majus infinito, si tamen pars ejus esset infinita, et ideo illam positionem tenendo, non erit numerus in divinis.

Si secunda positio vera est, scilicet quod numerus est tantum unus aggregatione unitatum, cum aggregata sint simpliciter diversa, ita quod non faciunt nec sunt aliquid per se unum, imo sunt minus unum quam illa quæ sunt unum per accidens ; et quæ sunt in divinis, sunt idem alicui vere uni quod est essentia, sequitur quod nulla est aggregatio ibi rei ad rem, et ita nullus est numerus secundum istam secundam positionem.

Si tamen (c) numerus habeat *esse* in intellectu tantum simul concipiente plura una vel plures unitates, cum intellectus aliquis possit concipere tres personas simul vel unam solam non concipiendo tres personas, et non sit conceptus ita perfectus concipiendo unam personam, sicut concipiendo tres personas (unde aliqui distincti articuli fidei respiciunt distinctas personas) posset poni quod ibi est unus numerus, quasi unus conceptus totalis Trinitatis in intellectu.

Sed omittendo de numero, an sit in intellectu, et loquendo de numero in re, dico quod numerus simpliciter non est in divinis, tenendo alterutram illarum duarum opinionum primarum. Conceditur (d) tamen ibi numerus secundum *quid*, scilicet cum hac determinatione *personarum*, quia ibi fit abstractio illius a numero, quod non dicit imperfectionem, scilicet distinctionem, ab eo quod notat imperfectionem,

...o con- r dis- . non sitas.

aut in utroque numerorum aut saltem in altero, scilicet a potentialitate, si numerus est unus secundum formam, vel a diversitate, si numerus est unus per aggregationem unitatum plurium. Bene tamen ibi conceditur distinctio sine diversitate vel potentialitate vel etiam aggregatione, quia dicunt imperfectionem aliquam in unitate.

Circa illud decimi Metaphysicæ 3.
de Uno, quod constituit numerum, Additio.
etc. unum apud intellectum unitate et primitate ordinis, potest habere rationem mensuræ secundum rationem ; numerus est tale unum per distantiam certam unitatis ultimæ a prima ; igitur numerus est mensura secundum rationem, sic forte diceret Augustinus de tempore.

Contra, mensuratum secundum aliquid sui mensuratur : *si secundum quantitatem, ergo ipsum in se est quantum distinctum.*

Tenendo communem viam, dico quod de ratione numeri sunt tria. Primum est, quod unitates, quæ sunt partes numeri, sunt unius rationis, et non tantum conceptus unus, sed singularia ejus hinc et inde sunt unius rationis. Secundum, quod una sunt distincta, ita quod sic unum non includat sic unum, ideo unitas naturæ non facit numerum cum unitate suppositi, nec cum unitate formalitatis, quia natura in uno includitur et aliud includit. Tertio, requiritur quod in utraque unitate vel utroque numero sit potentialitas partis ad totum.

Propter primum, Deus non connumeratur creaturæ, qaia illa unitas singularis, quæ est in Deo existens, non est ejusdem rationis cum

alia, quia tunc contraheretur per infinitum, et ita Deus esset compositus. Propter secundum, album et dulce non sunt duo, tamen dulcedo et albedo sunt duo. Ratio Grammatica est, quia terminus numeralis adjectivus determinat substantivum, id est, subjectum : in primo notantur esse duæ unitates distincte ; in secundo est forma et forma. Propter idem, albedineitas et coloreitas sunt duo, non tamen albedo et color, quia sic unum includit sic unum, sicut album, cum etiam includit utramque naturam.

De quo supra d. 5. q. 1.

Præterea, posset etiam istorum assignari ratio et distinctio per primum, quia unitas suppositi, naturæ et formalitatis, non sunt unitates unius rationis, ideo natura connumeratur alii : propter tertium, nec intra nec extra aliquid intrinsecum Deo est connumerabile, quia nec potentiale. Tamen extendendo numerum *ad distinctionem entium, conceditur numerus in divinis, et hæc duo, scilicet entitas et distinctio numeratorum requiritur ad numerum, sed non sufficit ; ideo ubi propter ista sola ponitur numerus, imperfecte ponitur, sic tres personæ.*

4. *Corollarium, ternarius lapidum est per se unum secundum opinionem communem, ita quod non tantum est hic, hic, hic. Sed Trinitas personarum est tantum, hic, hic, hic, nec magis unum alio modo diceretur, si numerus poneretur in intellectu, quia tunc concordaretur utrobique.*

1. Trinit. cap. 3.

Contra, Boetius, hic est vere unum in quo nullus est numerus. *Item, unus est prius natura quam duo, item pars quam totum. Item Avicenna, secundum substantiam, aut secundum relationem.*

Solutio, Unum *duplex, synonymum, quod consequitur formam et principium numeri, quod addit super unum rationem mensuræ, et ideo est de genere Quantitatis, et est aliud quod consequitur formam propter materiam, sic duplex numerus 5. Metaph. vel triplex, formalis, Mathematicus et sensibilis. Primus est ibi, et est ab uno et servat unitatem ; secundus non est ibi.*

Respondeo, numerata sunt plura divisa, unde partes in toto non numerantur nisi in potentia, sed quæ sunt nata contineri in unitate unius continui, omnia nata sunt esse unum, et ideo unius speciei, et in materia alia et alia. Aliter non est numerus simpliciter, sed cum determinatione formarum, in Deo nulla sunt divisa ab invicem propter unitatem essentiæ ; per oppositum in specie immateriali est numerus formalis.

Item, quodlibet est ibi quasi species, non autem sunt plura sub eadem specie contenta ; igitur tantum numerus secundum quid, *scilicet cum additione personarum et attributorum, ita quod si unius speciei indivisio prohibet, si divisionem essentiæ alia divisio prohibet, convenit tamen cum numero Mathematico in aliquo, quia ab unitate essentiæ, ut a radice oritur. Differt etiam, quia hic unitas non dividitur, sed quasi specie distinguitur, in hoc convenit cum numero formali ; sed ille nunquam radicatur in una forma singulari, et est ibi differentia per formas absolutas, hic vero non.*

Ad primum, non est unum numero, quia non constituit numerum.

Ad secundum, loquitur de numero cum determinatione, scilicet personarum.

Ad tertium, multitudo est nobis magis nota, et positione significatur, sed est unitatum divisio, quæ est negatio unionis ; ideo non est multitudo simpliciter nisi cum determinatione, e converso in Deo, licet secundum modum nominis significet negationem, illa tamen negatio non est ibi negans, et ita secundum rem vera positio.

COMMENTARIUS.

Ista quæstio ponitur propter Trinitatem personarum : an scilicet personæ in divinis possint proprie numerari ; sicut etiam dicimus tres homines vel tria animalia, sic simpliciter proprie possumus dicere *tres personæ* ?

(a) Respondet Doctor primo distinguendo de *numero*, videlicet quod numerus aut ponitur quod *habeat unitatem formalem*, etc. Hæc unitas formalis potest dupliciter intelligi. Vel quod tantum sit unitas aggregationis, ita quod numerus nihil aliud sit nisi aggregatio unitatum, quæ unitates sunt modi rerum essentialiter et realiter distinctarum, ita quod non sit alia unitas in numero nisi aggregationis, ita quod numerus ternarius solum diceretur tria simul aggregata. Vel potest intelligi unitas formalis pro alia unitate distincta ab unitatibus materialibus resultans ex illis, ut ternarius dicat unitatem formalem et specificam resultantem ex illis tribus unitatibus materialibus, quæ dicatur unitas specifica, qua numerus ternarius specie distinguitur a numero senario vel ab aliis numeris. Quidquid sit, non videtur esse præsentis speculationis nunc tractare de numero in se, habet enim hoc alibi videri. Dico tamen quod unitas formalis numeri debet magis accipi secundo modo quam primo modo.

(b) Deinde Doctor dicit quod accipiendo *numerum* pro unitate formali specifica et non pro unitate aggregationis, *in divinis non est numerus* ; quia una persona non potest esse ibi pars, quia quælibet persona est infinita, et quælibet proprietas personalis est eadem, scilicet realiter infinita, licet non formaliter, ut supra patuit, et tale infinitum nullius potest esse pars, ut supra patuit *dist.* 8. *quæst.* 2. Et sic tenendo istam positionem de numero, numerus non erit in divinis. Si vero accipiatur numerus, ut tantum dicit aggregationem unitatum, cum aggregata sint simpliciter diversa, nec faciant per se unum, nec sunt aliquid per se unum ; imo sunt minus unum quam illa quæ sunt unum per accidens, ut supra patuit *dist.* 2. *parte* 2. *quæst.* 1. et quæ sunt in divinis, sunt vere idem alicui vere uni quod est essentia ; sequitur quod ibi nulla est aggregatio rei ad rem, et ita nullus est numerus secundum istam positionem numeri. 2. An in divinis sit numerus.

(c) Deinde dicit Doctor quod *si numerus habeat esse in intellectu tantum simul concipiente plura una vel plures unitates,* hoc modo posset poni numerus in divinis, et sic talis numerus esset tantum unus conceptus, et sic trinitas esset tantum unus conceptus totalis trium personarum. De hoc numero in intellectu respectu divinarum personarum, clarius dixi *supra dist.* 3. *quæst.* 1. de vestigio Trinitatis.

(d) Ultimo dixit, quod loquendo de numero in re, *in divinis non est simpliciter numerus. Conceditur tamen ibi nu-* 3.

Quando in divinis sit numerus secundum quid.

merus secundum quid cum hac determinatione personarum, quia trinitas personarum dicit distinctionem realem trium personarum : *ibi enim fit abstractio a numero, quod non dicit imperfectionem.*

Absolute in re in divinis non est numerus.

Et vult dicere, quod absolute in re non debemus concedere numerum in divinis, quia numerus sic in re simpliciter sumptus, de necessitate includit potentialitatem numeratorum vel unitatum, si accipiatur numerus pro unitate formali et specifica ; vel de necessitate dicit diversitatem realem et essentialem plurium, si accipitur numerus pro aggregatione unitatum, ut supra patuit. Cum tamen dicitur numerus personarum vel tres personæ, ibi tantum notatur distinctio realis personarum, et nulla potentialitas nec diversitas ibi notatur.

DISTINCTIO XXV.

(*Textus Magistri Sententiarum*).

Quid significetur hoc nomine persona *in plurali numero, scilicet cum dicitur personæ.*

Præterea considerandum est, cum hoc nomen *persona*, (ut prædictum est) secundum substantiam dicatur, quæ sit intelligentia dicti, cum *pluraliter* profertur : tres personæ, vel : duæ personæ, et cum dicitur : alia est persona Patris, alia est persona Filii, alia est persona Spiritus sancti. Si enim in his locutionibus *personæ* vocabulum essentiæ intelligentiam facit, plures essentias confiteri videmur, et ita plures deos. Si vero essentiæ significationem ibi non tenet, alia est hujus nominis ratio, cum dicitur : Pater est persona, vel Filius est persona ; et alia cum dicitur : Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt tres personæ ; et cum dicitur : alia est persona Patris, alia Filii et hujusmodi.

23. pho

Quod videtur secundum essentiam dici, alia est persona Patris, alia Filii, sive tres personæ, ut cum dicitur, Pater est persona, Filius est persona.

« Persona enim, ut supra ait Augustinus, ad se dicitur, et idem est Deo *esse personam* quod *esse*, sicut idem est ei *esse* quod *Deum esse*. » Unde manifeste colligitur, quod essentiam divinam prædicamus dicentes : Pater est persona, Filius est persona, Spiritus sanctus est persona, id est, essentia divina ; et omnino unum et idem significatur nomine *personæ*, id est, essentia divina, cum dicitur : Pater est persona, et Filius est persona quod significatur nomine *Dei*, cum dicitur : Pater est Deus, Filius est Deus. Ita etiam idem significatur cum dicitur : Deus est Deus, et Deus est persona ; utroque enim nomine essentia divina intelligitur, quia utrumque secundum substantiam dicitur. Cum vero dicitur : Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt tres personæ, quid nomine *personæ* significamus ? An essentiam ? Hoc enim videtur, si supra posita verba Augustini diligenter scrutemur. Supra enim dixit, quod « ideo tres personas dicimus, quia id quod persona est, commune est tribus. » Et item, « quia Pater est persona, et Filius est persona, et Spiritus sanctus est persona, ideo tres personæ dicuntur. » Videtur ergo, eamdem tenere significationem hoc nomen *persona*, cum dicitur : tres personæ, quam habet, cum dicitur : Pater est persona, Filius est persona, Spiritus sanctus est persona ; quia, ut ostendit Augustinus, hoc dicitur, id est, tres personæ, propter illud, quia id quod per-

pa- B.

Quid persona in singulari dicat.

Quod nomine personæ id significatur, cum dicitur Pater est persona, quod significaretur nomine Dei, cum dicitur Pater est Deus. Dist. 23.

sona est, commune est eis. Id ergo quod commune est eis, id est, Patri et Filio et Spiritui sancto, videtur significari nomine *personæ*, cum dicitur *tres personæ*.

Aliter etiam videtur posse ostendi, quod secundum essentiam dicatur, etiam cum pluraliter profertur.

C. Dist 23. paragr. C. Aliter etiam potest ostendi, quod ibi nomine *personæ* significetur essentia, cum dicitur *tres personæ*. Ut enim supra dixit Augustinus, ea necessitate diximus *tres personas*, ut responderemus quærentibus, *quid tres*, vel *quid tria*. Cum ergo quæritur *quid tres* vel *quid tria*, convenienter respondetur, cum dicitur : tres personæ. At cum quæritur, *quid tres*, vel *quid tria?* per *quid* de essentia quæritur. Non enim invenitur, quid illi tres sint, nisi essentia. Si ergo quæstioni recte respondemus, oportet ut respondendo essentiam significemus, alioquin non ostendimus quid tres sint. Si vero respondentes, essentiam significamus, ipsam essentiam *personæ* nomine intelligimus, cum dicitur : tres personæ.

Opinio quorumdam, qui putant essentiam significari nomine personæ, *cum dicimus : tres personas.*

D. Aug. lib. 7. de Trinit. cap. 4. Quibusdam videtur quod nomine *personæ* significetur essentia, cum dicitur *tres personæ*, propterea quia Augustinus dicit, ideo dici tres personas, quia commune est eis id quod est persona, ut sit talis intelligentia : Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt tres personæ, id est, sunt tres id habentes commune, quod est persona, id est, tres sunt, quorum quisque est persona, id est, essentia. Sed quomodo juxta hanc intelligentiam dicetur : alia est persona Patris, alia Filii ? Et hoc etiam ita volunt intelligere, scilicet alius est Pater, et alius est Filius, id tamen commune habentes quod est persona. Et hoc confirmant auctoritate Augustini, qui 7. *lib. de Trinitate* ait : Tres personas ejusdem essentiæ, vel tres personas unam essentiam dicimus. Tres autem personas ex eadem essentia non dicimus, quasi aliud ibi sit quod essentia est, aliud quod persona. » Hac auctoritate et præmissis conantur asserrere in prædictis locutionibus nomen *personæ* essentiam significare. Sed quid respondebunt ad id quod ipse Augustinus *in libro de fide ad Petrum* dicit, « scilicet, quod alius est Pater in persona sive personaliter, alius personaliter Filius, alius personaliter Spiritus sanctus. » Quomodo enim alius personaliter Pater, alius personaliter Filius, alius personaliter Spiritus sanctus, si in *esse personam* omnino conveniunt, id est, si persona *essentiæ* tantum intelligentiam facit? Ideo nobis videtur aliter hoc posse dici congruentius juxta catholicorum Doctorum auctoritates.

(Cap. … In hac … stincti … Aug. c…)

Quod hoc nomen persona *tripliciter in Trinitate accipitur, et hæc est utilis et catholica doctrina de persona et personis.*

E Hila… medio… Sciendum est igitur, quod hoc nomen *persona* multiplicem intelligentiam facit, non unam tantum. Et ut Hilarius ait *lib. 4. de Trinit.*

« Intelligentia dictorum ex causis est assumenda dicendi, quia non sermoni res, sed rei sermo subjectus est. » Discernentes ergo dicendi causas hujus nominis, scilicet *persona*, significationem distinguimus dicentes, quod hoc nomen, scilicet *persona*, proprie secundum substantiam dicitur et *essentiam* significat, sicut supra ostendit Augustinus cum dicitur : Deus est persona, Pater est persona. Quadam tamen necessitate (ut supra dixit Augustinus) translatum est hoc nomen, ut pluraliter diceretur *tres personæ*, cum quæreretur, *quid tres*, vel *quid tria*, ubi non significat *essentiam*, id est, naturam divinam, quæ communis est tribus personis, sed *subsistentias*, vel hypostases secundum Græcos. Græci quippe (ut supra dixit Augustinus) aliter accipiunt *substantiam*, id est, *hypostasim*, aliter nos. Nos enim *substantiam* dicimus essentiam sive naturam. *Personas* autem dicimus, sicut illi dicunt *substantias*, id est, *hypostases*. Si ergo nos ita accipimus *personas*, ut illi accipiunt *substantias* vel *hypostases;* at illi aliter accipiunt *hypostases*, quam nos *substantiam* ; aliter ergo nos accipimus *personas* quam *substantiam*. Cum ergo dicimus : tres personas, non ibi *personæ* nomine essentiam significamus. Quid ergo dicimus ? Dicimus, quia tres personæ sunt, id est, tres subsistentiæ, scilicet tres entes; pro quo Græci dicunt : tres hypostases.

io- si- n d. s, d. id de 4.

Ostendit verba Augustini convenire huic sententiæ.

Et hic sensus adjuvatur ex verbis Augustini præmissis, si interius intelligantur. Quia enim Pater est persona, id est, essentia, et Filius persona, et Spiritus sanctus persona ; ideo dicuntur tres personæ, id est, tres subsistentiæ, tres entes. Non enim possent dici *tres subsistentiæ* vel *entes*, nisi singulus eorum esset persona, id est, essentia. Quia ergo eis commune est id quod est *persona*, id est, essentia ; ideo recte dicuntur tres personæ, id est, subsistentiæ vel subsistentes, ut, sicut essentia, quæ est eis communis, vere ac proprie est, ita illi tres vere ac proprie subsistentiæ vel entes intelligantur. Ideoque Augustinus, causas dictorum discernens, dicit, tres personas esse unam essentiam vel ejusdem essentiæ, non *ex* eadem essentia, ne aliud intelligatur ibi esse persona, aliud essentia. Tres enim personæ, id est, subsistentiæ, una sunt essentia et unius essentiæ, non autem sunt una persona vel unius personæ, licet *persona* secundum substantiam aliquando dicatur. Nam si hoc diceretur, confusio fieret in personis.

F. Hac distinctione in signo D.

Ibidem. lib. 7. de Trin. c. 6.

Objectioni illorum hîc respondet, qua nituntur probare personas secundum essentiam accipi, quia respondemus quærentibus quid tres vel quid tria.

G.

Ad hoc autem quod illi dicunt : cum quæritur, *quid tres* vel *quid tria*, de essentia quæritur, quia non invenitur, quid illi tres sint nisi essentia, (per hoc volentes nos inducere, ut nomine *personæ* essentiam intelligamus, cum respondemus : tres personas) ita dicimus : indubitabiliter verum est, quia non invenitur

unum aliquid, quod illi tres sint nisi essentia. Unum enim sunt illi tres, id est, essentia divina. Unde Veritas ait : *Ego et Pater unum sumus*. Verumtamen cum quæritur, *quid tres*, vel *quid tria*, non de essentia quæritur, nec ibi *quid* ad essentiam refertur, sed cum fides catholica tres
Joan. 10.30. 1. Joan. 5.7. esse profiteretur, sicut Joannes in Epistola Canonica ait : *Tres sunt, qui testimonium perhibent in cælo*, quærebatur, quid illi tres essent, id est, an essent tres res, et quæ tres res, et quo nomine illæ tres res significarentur. Et ideo loquendi necessitate inventum est ad respondendum hoc nomen *persona*, et dictum est : tres personæ.

Quid tres res, et quid una res hîc dicitur ?

H.
Aug. c. 3. et 5. Non autem te moveat, quod diximus *tres res*. Non enim hoc dicentes diversarum rerum numerum ponimus in Trinitate, sed ita *tres res* dicimus, ut easdem esse unam quamdam summam rem confiteamur. Unde Augustinus I. *lib. de Doct. Christiana*, sic ait : « Res, quibus fruendum est, nos beatos faciunt. Res igitur, quibus fruendum est, sunt Pater et Filius et Spiritus sanctus. Eademque Trinitas una quædam summa res est communisque fruentibus ea, si tamen res, et non rerum omnium causa sit, si tamen et causa. Non enim facile potest inveniri nomen, quod tantæ excellentiæ conveniat, nisi quod melius dicitur : Trinitas hæc unus Deus. » Sicut ergo *tres res* dicuntur, et hæ sunt una res, ita tres subsistentiæ dicuntur, et hæ sunt una substantia. Ecce ostensum est, quæ sit intelligentia hujus nominis *persona*, cum dicimus : tres personas.

Ex quo sensu dicatur, alia persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti ?

Nunc inspiciamus, utrum secundum eamdem rationem et causam dicatur : Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti. Quod utique sane intelligi potest, ut sit sensus talis : Alia est subsistentia vel hypostasis Patris, alia subsistentia Filii, alia subsistentia Spiritus sancti ; et alia subsistentia Pater, alia Filius, alia Spiritus sanctus.

Quomodo hæc intelligantur, alius in persona Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus ?

Deinde quæritur, utrum secundum eamdem rationem accipiatur, cum dicitur : Alius est in persona Pater, alius in persona Filius, alius in persona Spiritus sanctus ; sive alius personaliter Pater, alius personaliter Filius, alius personaliter Spiritus sanctus ? Ad quod dicimus, quia etsi possit eodem modo accipi, congruentius tamen ex ratione dicti alia variatur intelligentia, ut hîc *personæ* nomine proprietas personæ intelligatur, ut sit sensus talis : Alius est in persona vel personaliter Pater, id est, proprietate sua Pater alius est quam Filius, et Filius proprietate sua alius quam Pater ; paternali enim proprietate distinguitur hypostasis Patris ab hypostasi Filii, et hypostasis Filii filiali proprietate discernitur a Patre, et Spiritus san-

ctus ab utroque distinguitur processibili proprietate.

Quod secundum hunc modum etiam in prædictis locutionibus potest accipi.

Hoc etiam modo sane potest accipi *persona* in præmissis locutionibus, cum dicitur : Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti, id est, alia est proprietas qua Pater est Pater, alia qua Filius est Filius, alia qua Spiritus sanctus est Spiritus sanctus. Ita etiam nomine *personæ* quidam proprietates intelligere volunt, cum dicuntur *tres personæ* ; sed melius est, ut subsistentias vel hypostases intelligamus, cum dicimus *tres personas*. Ex prædictis colligitur, quod nomen *personæ* in Trinitate triplicem tenet rationem. Est enim ubi facit intelligentiam *essentiæ*, et est ubi facit intelligentiam *hypostasis*, et est ubi facit intelligentiam *proprietatis*.

Auctoritatibus Sanctorum ostendit quod dixit.

Quod autem secundum *substantiam* dicatur et essentiam aliquando significet, supra ex dictis Augustini aperte ostendimus. Quod vero pro *hypostasi* atque *proprietate* accipiatur, ex auctoritatibus Sanctorum ostendi oportet, ne conjecturis nostris aliquid ausi dicere videamur. De hoc Hieronymus in expositione fidei catholicæ ad Damasum ita ait : « Non est prorsus aliquis in Trinitate gradus, nihilque quod inferius superiusve dici possit, sed tota deitas sui perfectione æqualis est, ut exceptis vocabulis, quæ proprietatem indicant personarum, quidquid de una persona dicitur, de tribus dignissime possit intelligi. Atque ut confutantes Arium, unam eamdemque Trinitatis dicimus esse substantiam, et unum in tribus personis fateamur Deum ; ita impietatem Sabellii declinantes, tres personas expressas sub proprietate distinguimus : non ipsum sibi Patrem, ipsum sibi Filium, ipsum sibi Spiritum sanctum esse dicentes, sed aliam Patris, aliam Filii, aliam Spiritus sancti esse personam. Non enim nomina tantummodo, sed etiam nominum proprietates, id est, personas, vel, ut Græci exprimunt, hypostases, id est, subsistentias confitemur. Nec Pater Filii vel Spiritus sancti personam aliquando ex cludit ; nec Filius vel Spiritus sanctus Patris nomen personamque recipit, sed Pater semper Pater, et Filius semper Filius, et Spiritus sanctus semper Spiritus sanctus. Itaque substantia unum sunt, sed personis ac nominibus distinguuntur. » Ecce hîc aperte dicit Hieronymus, proprietates esse personas, et personas esse subsistentias. Unde manifestum fit quod diximus, scilicet *personæ* nomine significari et *hypostasim* et *proprietatem*. Joannes etiam Damascenus personas dicit esse *hypostases*, et eas dicit *entes*, ita inquiens : « In Deitate unam naturam confitemur et tres hypostases secundum veritatem entes, id est, personas. »

Damascen. lib. 3. de orthodoxa fide, cap. 5.

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum persona (a) *in divinis dicat substantiam vel relationem ?*

Alensis 1. *p. quæst.* 56. *m.* 2. D. Bonavent. *hic art.* 1. *q.* 1. Richardus *art.* 1. *q.* 1. Capreol. *q.* 1. *art.* 1. Gabr. *quæst.* 1. *art.* 2. D. Thom. 1. *p. q.* 29. *art.* 4. *ubi* Cajet. Bannes, *etc. et hic dist.* 23. *q.* 1. *art.* 3. Suarez 1. *p. tract.* 3. *lib.* 7. *cap.* 8. Durand. *dist.* 22. *q.* 1. Mayr. *dist.* 24.

1. Circa istam distinctionem vigesimam quintam quæro : Utrum persona in divinis dicat substantiam vel relationem ?

SCHOLIUM.

Respondet Scotus personam in divinis non esse relationem propriam, quia est communis tribus, et non æquivoce, nec relationem communem, alias sicut Pater dicitur, et est Pater Filii, ita esset persona Filii, quia relativum superius dicitur ad id ad quod inferius. Secundo, dicit non esse substantiam secundam, quia hæc non numeratur in Deo, persona sic. Igitur juxta duas vias tactas dist. 23. persona vel erit duplex negatio seu incommunicabilitas *ut quod* et *ut quo*, connotans primo inferiora, ut Patrem, Filium et Spiritum sanctum. Secundo, relationem, ratione cujus convenit cuilibet personæ. Tertio, essentiam, vel secundum aliam opinionem ibi tactam, si teneatur personam esse aliquid positivum, instar proprii, abstrahit a substantia et relatione, et erit indifferens ad utramque.

Respondeo sine argumentis, quod persona non dicit relationem propriam, quia hoc nomen *persona* est commune tribus, secundum Augustinum 7. *de Trinit cap.* 7. Si tres personæ sunt, commune est eis hoc quod est *persona*, et non communitate æquivocationis, sicut *hic homo* est communis Socrati et Platoni, hoc quidem est æquivoce, quia pronomen *hoc* quod demonstrat, hoc significat. Non ita hîc, quia æquivocum non numeratur in æquivocatis, non enim dicuntur piscis et sidus duo canes, quia numeratio alicujus in aliquibus requirit univocationem ejus in eis ; persona est sic communis, quod numeratur in eis.

Nec dicit relationem communem, quod probatur per Augustinum 7. de Trinit. cap. 5. *quod Pater non est persona Filii, nec e converso.*

Et ista ratio potest deduci sic : ad quodcumque dicitur relativum inferius, ad idem dicitur relativum superius, licet non primo. Exemplum, si duplum est duplum dimidii, et hoc primo duplum est multiplex dimidii, licet non primo, et non solum hoc, sed etiam usque ad generalissimum est relativum dimidii, licet non primo, id est, adæquate ; ergo si persona diceret relationem communem, tunc Pater sicut est Pater Filii primo, ita Pater esset persona Filii per se, licet non primo, quod est falsum.

Nec persona (b) dicit substantiam secundam, id est, quidditatem, quia illa non numeratur in tribus personis, persona autem numeratur ; ergo secundum duas opiniones tactas in quæstione de persona *dist.* 23. quia secundum unam opinionem, persona dicit negationem in genere communem tribus; et sic non significat substantiam nec relationem, connotat tamen aliquid positivum ; et primo connotat illud, de quo prædicatur, puta Patrem, Filium et Spiritum sanctum, non quasi ex primo intellectu suo, sed sicut commune connotat inferius, pro quo supponit. Secundo connotat relationem, qua Patri conveniat talis negatio com-

Sco[...] asse[...] son[...] pos[...] vel[...]

munis, et Filio similiter. Tertio et ultimo connotat essentiam, quæ licet sit in primo connotato, non autem est in eo ratio istius negationis.

Si autem teneatur (c) alia opinio in quæstione illa de persona, scilicet quod persona dicat aliquid positivum abstractum a tribus, ut quasi proprium, non ut species, tunc dici potest quod significat positivum, sed nec substantiam nec relationem, et hoc extendendo substantiam tam ad primam quam ad secundam, sed aliquod positivum indifferens ad utramque. Ratio enim subsistentis indifferens est ad absolutum et relativum, tenendo personas divinas esse relativas primo. Ex consequenti tamen dat intelligere sicut superius suum inferius, illud pro quo accipitur relativum superius, de quo dicitur persona, puta Patrem, Filium et Spiritum sanctum, et secundo ipsas relationes, et tertio essentiam. Ita quod utraque opinio posita distinctione vigesimatertia, concordat in hoc, quod persona de prima ratione sua, non dicit relationem nec substantiam, et hoc nec primam nec secundam ; sed secundum unam opinionem, dicit conceptum negationis in genere communis tribus,qui distinguitur in eis ; secundum aliam opinionem dicit conceptum positivi communis distincti in eis. Et secundum utramque opinionem tale commune sive positivum sive privativum, connotat sicut suum inferius, illud de quo formaliter dicitur, puta Patrem, Filium et Spiritum sanctum, et quasi secundo connotat formalia distinctiva in eis, et tertio essentiam communem in eis.

Sed objicitur, quod persona significet substantiam secundam, id est, quidditatem per hoc quod dicit Augustinus 7. *de Trinit. cap.* 4. per hoc quod est *tres personæ*, et respondet ad quæstionem illam, qua quæritur in divinis quid tres ? *quid* autem quærit essentiam. 3.

Præterea, dicit Augustinus 7. *de Trinit. cap.* 5. quod *non est aliud Deum esse et personam esse ;* ergo persona est mere essentiale, et per consequens significat substantiam secundam et quidditatem.

Ad primum respondeo, quod *quid* quandoque quærit definitionem, quandoque quærit illud de quo aliquid dicitur. Primum patet ex primo Topicorum : *Definitio est oratio indicans quid est* esse *rei.* Secundum etiam patet per Philosophum 10. Metaphysicæ : *Totaliter quærendum est quid* unum, *quemadmodum et quid ens tanquam non sufficiens, quia hoc ipsum istius natura.* Intendit dicere, quod non sufficit dicere ipsum *unum* esse principium, sicut aliqui antiqui Philosophi ipsum *unum* esse principium dicebant, sicut Platonici, sed aliquid de quo dicitur *unum ;* et secundum hoc quæstio ista : *quid est elementum,* duplicem habet responsionem, unam assignando elementi definitionem, aliam assignando illud de quo dicitur elementum, puta ignis est elementum.Nunc autem Catholicis confitentibus *tres*, secundum Canonicam epistolam Joan. 1. *cap.* 5. quæsierunt hæretici quid *tres*, non interrogantes hujus nominis definitionem, sed quid esset illud substantivum, quod determinaretur per illud adjectivum *tres*, sive de quo

diceretur, et ad hoc bene respondetur per hoc, quod est *persona ;* cum igitur accipitur, quod *quid* quærit de essentia, non est verum generaliter, nec specialiter in proposito.

Ad secundum (d) de Augustino patebit distinctione sequenti, quod persona est ad se, tam in se quam in suis inferioribus, licet non ita sit ad se, sicut essentia est ad se. Et hoc si ponitur divinas personas *esse* constitutas in esse personali, per aliqua absoluta autem hoc non ponatur, difficile videtur exponere auctoritatem beati Augustini, sed de hoc dicetur ibi.

Additio. *Et relatio infra suum genus non distinguitur, nisi per illa supra quæ fundatur, et sic non est in ea vere ratio universalis, nisi quia super universale fundatur exemplum de similitudine et albedine. Omnis autem relatio divina fundatur supra essentiam, quæ nullo modo potest habere rationem universalis, quia natura universalis est sola illa, quæ ex ratione quidditatis est natura tantum, secundum Avicennam quinto* (cap. 1. et 2.) *Metaphysicæ, non concernendo rationem universalis vel particularis, sed nata in se recipere rationem utriusque, singularis per* esse *terminatum in supposito, universalis vero per hoc, quod est nata cadere in consideratione intellectus, ut una secundum rationem, tamen applicabilis per prædicationem pluribus in quibus est multiplicata. Essentia autem de se est singularitas quædam ; quanquam igitur relatio prædicetur univoce de paternitate et filiatione, non tamen est universalis.*

COMMENTARIUS.

(a) *Utrum persona in divinis dicat substantiam vel relationem*, id est, an persona, puta Patris, sit vere substantia, an tantum dicat relationem. 1.

Hæc quæstio stat in pluribus dictis. Primum : *Persona non dicit relationem propriam*, etc.

Secundum : *Persona non dicit relationem communem.* Probatur, quia quando refertur ad aliud, et superius refertur ad illud, patet, quia si duplum refertur ad dimidium, imo usque ad genus generalissimum. Sed in proposito Pater per se refertur ad Filium, quia hæc est vera : Pater Filii Pater, et tamen persona, quæ est superius ad Patrem, non refertur ad Filium, quia hæc est falsa : *Pater est persona Filii*, sicut hæc est vera : *duplum refertur primo ad dimidium* ; ergo et multiplex refertur ad dimidium, licet non primo, quia hæc est vera : *duplum est multiplex ad dimidium*, et ideo conceditur duplum esse multiplex dimidii. Et nota quod superius non refertur primo ad correlativum inferioris, id est, non adæquate et convertibiliter. Non enim sequitur : omne dimidium est dimidium multiplicis ; ergo omne multiplex est dimidii multiplex, ut patet, non sequitur, quia multa sunt multiplicia, quæ non adæquate referuntur ad dimidium ; *multiplex* vero adæquate refertur ad *submultiplex*, quia omne multiplex est submultiplicis multiplex, et e converso, omne submultiplex est multiplicis submultiplex. Si ergo persona esset relativum commune Patri et Filio, sicut hæc est vera : *Pater primo est Filii Pater* ; ergo hæc esset vera : *Pater est Filii persona per*

se, licet non primo. Et similiter sicut hæc est vera: *Filius est primo Patris Filius*; ergo hæc esset vera: *Filius est persona Patris per se*, etsi non primo; patet ergo ex his quomodo persona non dicitur relatio propria, nec similiter potest dici relatio communis.

2. ...modo ...ona non ...tur rela- ...propria.

(b) Tertium dictum: *Persona non potest dici substantia secunda, id est, quidditas*, quia illa non numeratur in tribus personis. Persona autem numeratur, ut patet, quia concedimus tres esse personas in divinis, non autem tres substantias, quia tantum est una numero in tribus, scilicet] natura divina.

Quartum dictum: *Si accipiatur persona pro negatione in genere*, supple quod persona sit incommunicabilis existentia, quæ est negatio in genere communis tribus personis, *sic non significat substantiam, nec relationem*, patet, quia nulla negatio de suo significato importat aliquid positivum, cujusmodi est omnis substantia et omnis relatio. Potest tamen aliquid connotare, et connotat persona, hoc modo accepta, scilicet pro negatione in genere: *Primo ergo connotat illud de quo primo prædicatur, scilicet Patrem et Filium et Spiritum sanctum*, quæ sunt positiva, *non tamen connotat quasi ex primo intellectu suo, sed sicut commune connotat inferius pro quo supponit. Secundo* talis negatio *connotat relationem*, quæ scilicet Patri convenit, talis negatio, et *similiter Filio*; omnis enim negatio in genere præsupponit aliquam affirmationem, quia si quæratur, quare Pater non est communicabilis, nec ut *quo* nec ut *quod*? respondetur, quia Pater includit aliquam proprietatem per quam sibi repugnat sic communicari, ideo hæc negatio communis in genere non inest alicui, nisi propter positivum in illo; non enim inest talis negatio albedini, ut patet, quia tunc albedo esset simpliciter incommunicabilis ut *quod* et ut *quo*. Et sic negatio in genere determinat sibi aliquod positivum in aliquo subjecto, per quod talis negatio sibi convenit; non est de negatione extra genus, et differentia istarum negationum, patuit *supra dist.* 23. et magis *infra* patebit *dist.* 28. Sic ergo ista negatio, quam significat persona, importat secundo relationem sive proprietatem Patris, per quam proprietatem talis negatio convenit Patri, et similiter dico de Filio et Spiritu sancto. *Tertio connotat essentiam, quæ licet sit in primo connotato*, scilicet in Patre et Filio et Spiritu sancto, *non tamen est ibi ratio istius negationis*. Patet, quia sola proprietas est ratio, quare talis negatio conveniat Patri et Filio et Spiritui sancto, quia per illam repugnat eis ista affirmatio, scilicet esse communicabile alteri; ergo per illam proprietatem convenit negatio talis communicabilitatis, et hoc est quod dicit.

...modo non sit ...unica- nec ut nec ut ...od.

(c) Quintum dictum est: *Si teneatur* 3.
quod persona quidditative sit, sive significet aliquid positivum commune tribus, ita quod tale commune sit abstractum a tribus personis, non tamen abstractum ut species, sed magis ut proprium, sicut *supra dist.* 23. expositum est, *tunc potest concedi quod persona communis Patri et Filio et Spiritui sancto, significet immediate aliquod positivum commune illis tribus*. Sed illud commune positivum nec est substantia nec relatio, sed est aliquod positivum indifferens ad utramque, scilicet substantiam et relationem. Ratio enim

subsistentis indifferens est ad absolutum et respectivum, et hoc sustinendo quod relatio possit constituere aliquid in ratione suppositi sive subsistentis ; hoc enim tantum habet veritatem in divinis, ubi communiter tenetur quod personæ constituantur in *esse* personali et per aliquam relationem. Persona tamen hoc modo accepta ex consequenti dat intelligere sicut superius suum inferius, illud pro quo accipitur, puta Patrem, Filium, et Spiritum sanctum. Et secundo dat intelligere ipsas relationes, quæ sunt rationes formales incommunicabiliter existendi. Tertio ipsam essentiam, quæ est in primo connotato, sive in primo intellecto, scilicet Patre et Filio et Spiritu sancto.

Deinde Doctor sic epilogat quæ dixit: *Utraque opinio posita, dist.* 23.

(d) *Ad secundum*, etc. Nota quod Doctor videtur magis declinare quod personæ divinæ constituantur in *esse* personali per aliquid positivum, ita quod persona divina de suo formali significato importat aliquid positivum, quidquid sit de persona creata. Et hoc expresse vult *in tertio dist. prima quæst.* 1. et hoc magis patebit *dist.* 28. et ibi vide omnino prolixam expositionem de ratione formali constituendi personam.

4. Quidam arguit contra Doctorem, non contra hoc quod dicit Doctor, quod a tribus personis potest abstrahi persona in communi, sive persona significet positivum, sive negationem in genere; in hoc enim non videtur Occham contradicere. Sed arguit, quia dicit quod Doctor videtur contradicere dictis suis in hoc, quod vult quod a paternitate et filiatione potest abstrahi relatio communis univoca. Licet hoc non pertineat ad principalem intentionem hujus quæstionis, quia hîc tantum loquitur de persona, quæ non significat nec substantiam nec relationem, tamen pro nunc adducitur ista positio de relatione communi paternitati et filiationi, quia vult Doctor *distinctione sequenti*, quod relatio sit communis paternitati et filiationi in divinis. Et licet Occham videatur hoc concedere, arguit tamen quod contradicat dictis Doctoris.

Quomodo possit abstrahi relatio communis univoca a paternitate et filiatione.

Et arguit sic : Primo, secundum Scotum alibi : Quandocumque aliquibus distinctis est aliquod commune univocum, necessario in utroque illorum est aliquid quo convenit cum alio, et aliquid quo differt ab eodem, ergo si paternitati et filiationi sit relatio communis univoca, paternitas aliquo convenit cum filiatione, et aliquo differt ab eadem, quod est impossibile, quia tunc paternitas non esset ultimum constitutivum, sed esset aliud magis ultimate constitutivum.

Si dicatur quod non est aliquid reale commune divinis relationibus, sed tantum aliquis conceptus :

Contra, ergo eadem ratione ultimis differentiis posset esse aliquis conceptus communis, quamvis ipsæ differentiæ seipsis differrent et non per differentias.

Præterea, ex istis sequeretur quod potest esse conceptus communis sine omni communitate a parte rei ; ergo ponendo commune univocum differentiis ultimis in creaturis, non erit processus in infinitum.

Præterea, ex isto sequeretur quod aliquod univocum potest descendere in sua inferiora sine omnibus conceptibus contrahentibus, ita quod non oportet ponere conceptum determinantem

et determinabilem præter conceptum includentem utrumque, quæ omnia sunt contra istum Doctorem alibi.

5. Si dicatur, quod in paternitate includitur relatio et etiam aliquid præter relationem, sed illud non est ultimum constitutivum personæ :

Contra, quidquid est constitutivum constitutivi, est etiam constitutivum constituti ; ergo quidquid est differentia differentiæ, est etiam differentia differentis. Sed illud in paternitate præter relationem est constitutivum paternitatis ; ergo est etiam constitutivum Patris.

Confirmatur, quia secundum istum ab anima intellectiva non sumitur ultima differentia hominis, quia ipsa differt differentia ; ergo similiter a paternitate non accipitur ultima differentia qua Pater distinguitur a Filio, si ipsa paternitas non se tota distinguitur a filiatione, sed per aliquid sui. Ex isto potest inferri, quod dicere quod ab ultimis constitutivis naturæ creatæ non potest abstrahi conceptus quidditativus, quia sunt ejusdem generis, et ab ultimis constitutivis naturæ creatæ potest abstrahi conceptus quidditativus, est non causa ut causa. Sed sive sint ejusdem generis sive non, ex hoc ipso quod potest abstrahi commune contractum per aliquid contrahens, illa sic constituta ex contrahente et contracto, non sunt ultima constitutiva.

Præterea, si ab omni habente unitatem quidditativam potest abstrahi conceptus quidditativus, ergo ab ultimis differentiis potest abstrahi conceptus quidditativus, quia accipio ultimam differentiam generis, et quæro de ea, an habeat unitatem quidditativam, an eam quam vocat hîc unitatem individuationis et singularitatis ? Si detur primum, habeo propositum. Si detur secundum, contra : Omnis differentia est ejusdem ambitus cum illo quod per ipsam constituitur ; ergo ultima differentia generis est ejusdem communitatis cum genere, et per consequens non habet ex se unitatem singularitatis.

Ideo dico, quod si a personis divinis potest abstrahi aliquis conceptus communis quidditativus prædicabilis in *quid* de eis, similiter potest a relationibus et ultimis constitutivis abstrahi talis conceptus ; et non tantum hoc est possibile in Deo, sed etiam a creaturis, quia a quibuscumque realitatibus constitutivis potest abstrahi aliquod commune univocum prædicabile in *quid* de eis : hæc Occham.

Respondeo præmittendo unum quod dicit Doctor : Natura creata est determinabilis per aliquod determinativum ejusdem generis respectu cujus est in potentia, et comparatur ad illud, ut potentiale ad actuale. Illud autem determinativum naturæ creatæ non habet unitatem quidditatis, quia tunc non determinaret quidditatem ad rationem singularitatis, et ideo ab hujusmodi determinationibus non potest abstrahi aliquis conceptus communis quidditativus, sed tantum a natura et quidditate abstrahitur ; sed per omnia opposito modo est in divinis. Nam ibi natura est determinatissima et singularissima, ut supra patuit *d.* 5. *q.* 2. et *quodlib. q.* 1. et ideo non est determinabilis per aliquid ejusdem generis, scilicet de genere Substantiæ, nec est potentiale ad tale determinativum, unde per nihil pertinens ad genus Substantiæ determinatur. Et ideo si sint aliqua determinantia, pertinent

6. Responsio ad rationes Occham.

ad aliud genus, scilicet Relationis eo modo, quo ponitur ibi genus. Et ideo hujusmodi determinantia habent rationem quidditatis, ac si naturam non determinarent, quia non habent naturam aliam a natura in eodem genere, sed in alio genere, propter quod retinent unitatem quidditativam alterius generis. Et ideo ab hujusmodi determinativo potest abstrahi conceptus communis quidditativus. Unde relationes, quia sunt determinativæ alterius generis, non tribuunt singularitatem essentiæ, sed determinant ad certum suppositum, et retinent suas rationes quidditativas, et ideo ab illis potest abstrahi conceptus communis.

7. Hoc præmisso, respondeo ad primum argumentum. Primo, quod illa major, scilicet: *Quando aliquibus distinctis est aliquod commune*, etc. vera est ubi tale commune est commune ex natura rei, ita quod tantum conceptus non sit communis, ibi contentum sub tali communi habet aliquid quo convenit, et aliquid quo differt; modo paternitati et filiationi in divinis relatio non est tale commune, ergo. Et cum infertur, quod eodem modo posset esse de ultimis differentiis in creaturis, patet responsio, quod non est simile, cum sint ejusdem rationis cum contrahibili. Et cum infertur, quod tunc posset esse conceptus communis sine communitate a parte rei, hoc non habetur pro inconvenienti. Et cum ultra infert, quod aliquod commune univocum tunc posset descendere ad sua inferiora sine conceptibus contrahentibus, dico quod non esset inconveniens, loquendo de conceptu tantum, non de contrahibili a parte rei, quia illud descendit ad inferiora per contractiva. Et quod dicit quod hæc sunt contra Scotum, verum est, loquendo de communi a parte rei, et non de communi conceptu tantum. Cum etiam infertur, quod non est major ratio de ultimis constitutivis in creaturis quam in divinis; ergo si ab ultimis constitutivis in divinis potest abstrahi talis conceptus, quare etiam non ab ultimis constitutivis in creaturis. Dico quod conceptus communis dictus in *quid*, tantum est abstrahibilis ab illis, quæ ex sua ratione dicunt quidditatem; modo ultima constitutiva in creaturis (ut supra patuit) nullo modo dicunt quidditatem. Ultima autem constitutiva in divinis ex sua ratione formali dicunt quidditatem, non tamen quidditatem importantem aliquam perfectionem vel imperfectionem, sed dicunt quidditatem nec perfectam nec imperfectam, ut patet a Doctore in pluribus locis. Et cum dicit de ultima differentia generis, aut dicit unitatem singularitatis aut unitatem quidditatis, dico, quod nec hoc nec illud, sicut etiam de ultima differentia animæ intellectivæ, qua ipsa anima differt ab alia; illa differentia ultima non dicit unitatem quidditativam, cum sit ejusdem generis, ut patet a Doctore *supra d.* 3. nec dicit unitatem singularitatis, quia potest esse communis. Sic ultima differentia animalis, quæcumque sit illa, non dicit ex se unitatem singularitatis, cum sit idem cum animali, nec unitatem quidditatis, ut patet.

Et nota pro ista materia, illa quæ 8.
dixi supra *d.* 2. *q.* 1. *parte prima*, in exponendo illud argumentum, quod non possunt esse plura *necesse esse*, et quæ exposui supra *d.* 8. *q.* 2. Illa enim quæ proprie conveniunt in aliqua realitate communi quidditativa et differunt ab invicem, habent aliquid

ex natura rei quo conveniunt, et aliquid quo differunt, sicut Franciscus et Joannes conveniunt ex natura rei quidditative in humanitate, et non tantum in conceptu communi, et differunt per suas proprias hæcceitates contractivas humanitatis ad *esse* singulare, et sic realiter conveniunt in humanitate et realiter differunt per hæcceitates. Illa vero quæ dicunt quidditatem, et tantum conveniunt in conceptu aliquo et non in realitate quidditativa, non habent aliquid ex natura rei quo conveniant, et aliquid quo differant, sed tantum seipsis ex natura rei sunt primo diversa. Sic in proposito, paternitas in divinis seipsa distinguitur, nec habet aliquid quo conveniat cum filiatione quidditative. Pater vero ex natura rei habet aliquid, quo quidditative convenit cum Filio et Spiritu sancto, et similiter Filius quo convenit cum Patre, scilicet essentiam divinam, quæ est ex natura rei in tribus personis. Habent etiam aliquid quo realiter differunt ab invicem, scilicet suas proprietates.

9. bjectio bona.

Si dicatur, nonne paternitas et filiatio in creaturis, vel duæ paternitates ex natura rei conveniunt in aliqua realitate, puta relationis, et per aliquid ex natura rei differunt?

Solutio.

Dico quod sic. Quare etiam hoc non erit in divinis? dico quod non est simile hîc et ibi, quia in divinis paternitas, ut paternitas, est in ultima actualitate ; nec enim ibi est aliqua relatio, quæ ex natura rei sit contrahibilis, ideo ab illis tantum potest abstrahi conceptus communis dictus in *quid*, non quod ex natura rei detur aliquid commune in *quid* ; sed dicitur ille conceptus in *quid* ex hoc, quia est abstractus a realitatibus quidditativis, ut dixi supra. In creaturis autem datur relatio vere potentialis ex natura rei ad hæcceitatem contractivam ad *esse* individuale, et sic patet quod non est simile. Et hoc est, quod etiam dicit Doctor ubi supra *d.* 8. *q.* 2. quod Deus et creatura sunt primo diversa in realitatibus, non in conceptu communi. Non enim est aliqua realitas ex natura rei, quæ sit communis Deo et creaturæ, quæ sit potentialis ad aliquid in Deo, cum ipse Deus secundum omnem realitatem sit sic in ultima actualitate, quod seipso distinguitur a creaturis ; convenit tamen cum creatura in conceptu quidditativo abstracto per intellectum, quia tam Deus quam creatura dicunt quidditatem, et sic conceptus abstractus ab eis poterit dici quidditativus, quod bene nota.

Nota etiam quod aliqua esse primo diversa potest dupliciter intelligi. 10. Aliqua esse primo diversa potest dupliciter intelligi.
Primo quod sint primo diversa, hoc est, non convenientia in aliquo quidditative ex natura rei, id est, in aliqua realitate communi quidditative; similiter nec in aliquo conceptu quidditativo. Hoc modo differentiæ ultimæ dicuntur primo diversa, quia nec in aliqua realitate communi, nec in conceptu communi conveniunt quidditative. Secundo, aliqua dicuntur primo diversa, quia non conveniunt in aliqua realitate communi in *quid*, possunt tamen convenire in conceptu communi in *quid*, et hoc modo Deus et creatura dicuntur primo diversa ; similiter paternitas et filiatio in divinis, et sic de multis aliis. Ista enim sic se habent, quod quæ conveniunt quidditative in realitate, possunt convenire quidditative in conceptu communi, sed non e contra. Similiter sequitur quod quæ sunt primo diversa in con-

ceptu quidditativo, sunt etiam primo diversa in realitate quidditativa; sed non sequitur quod quæ sunt primo diversa in realitate communi, sint primo diversa in conceptu communi, quæ omnia bene nota. Et ex his apparet quomodo rationes Occham non concludunt contra Doctorem.

DISTINCTIO XXVI.

(Textus Magistri Sententiarum)

De hoc nomine hypostasis.

A. Nunc de proprietatibus personarum, quas frequenter in hoc tractatu commemoravimus, aliquid loqui nos oportet. Sed primum audiamus quid de hoc nomine *hypostasis* Hieronymus dicit. Ait enim, sub hoc nomine venenum latere. Sed hoc dicit, secundum quod hæretici eo utebantur, ut simplices seducerent, scilicet pro persona et pro essentia, ut sive diceretur una tantum hypostasis, sive tres, minus peritos ad inconveniens deducerent, cum non erat hoc nomen ita apud catholicos vulgatum, nec ita ejus significatio determinata, ut modo. Et ideo Hieronymus dicit, hoc nomine non utendum fore sine distinctione vel expositione, tunc scilicet, quando cum hæreticis contendebatur, ita scribens de fide catholica ad Damasum Papam : « Ab Arianorum præsule *hypostaseon* novellum nomen a me homine Romano exigitur. Interrogamus, quid tres hypostases arbitrentur intelligi ; tres personas subsistentes aiunt. Respondemus, nos ita credere. Non sufficit eis *sensus*, ipsum *nomen* efflagitant ; quia nescio quid veneni in syllabis latet. Clamanus : si quis tres hypostases, id est, tres subsistentes personas non confitetur, anathema sit. Si quis autem hypostasim *usiam* intelligens, non tribus personis unam hypostasim dicit, alienus a Christo est, qui scilicet tres hypostases dicens, sub nomine pietatis tres naturas conatur asserere. Sufficiat nobis dicere unam substantiam et tres personas perfectas æquales ; taceamus tres hypostases, si placet. Nomen hoc non bonæ suspicionis est, cum in eodem verbo sensus dissentiunt. Aut si rectum putatis, tres hypostases cum interpretationibus suis debere nos dicere, non negamus. Sed mihi credite, venenum sub melle latet: *transfigurat enim se angelus Satanæ in Angelum lucis.* » His verbis non negat utendum esse nomine *hypostasis*, sed hæreticos eo prave usos ostendit, contra quos cautela opus erat in distinctione significationis ; alioquin sibi contradiceret, qui supra tres hypostases confitetur.

[Hieronym. ... ad Dama... cujus ...m est, ...oniam ...tusto.] [2. ad Cor. 11, 14.]

De proprietatibus personarum et de nominibus earum relativis.

B. Jam de proprietatibus personarum videamus, quæ etiam notiones sive relationes in Scriptura plerumque dicuntur in illa Trinitate sancta ; quæ ideo a nobis repetitur, ut nostro cordi tenacius infigatur. Ait Augustinus *in libro de fide ad Petrum :* « Aliud est genuisse quam

[Aug. cap. 1. et 2.]

natum esse, aliudque est procedere quam genuisse vel natum esse. Unde manifestum est, quod alius est Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus. Et est proprium solius Patris, non quia non est natus ipse, sed quia unum Filium genuit; propriumque solius Filii, non quia ipse non genuit, sed quia de Patris essentia natus est; proprium vero Spiritus sancti est, non quia nec natus est ipse nec genuit, sed quia solus de Patre Filioque procedit. » Ecce breviter assignavit tres proprietates trium personarum, quarum una non est alia. Hoc enim significavit, cum dixit: Aliud est genuisse quam natum esse, aliudque procedere, id est, alia proprietas sive notio est generatio, et alia nativitas, alia processio, quæ aliis nominibus dicuntur paternitas, filiatio, spiratio. Has proprietates designant illa nomina personarum, scilicet Pater, Filius et Spiritus sanctus, quæ relativa sunt et ad se invicem dicuntur; quia notant relationes, quæ non sunt Deo accidentales, sed in ipsis personis ab æterno sunt immutabiliter, ut non modo *appellationes* sint relativæ, sed etiam relationes sive notiones *in rebus ipsis*, scilicet in personis sint.

Hic de nominibus relativis, quæ notant ipsas relationes.

Quod non omnia dicuntur de Deo secundum substantiam; quædam enim secundum relationem dicuntur, nihil tamen secundum accidens.

C. Quocirca sciendum est, non omne quod dicitur de Deo, dici secundum *substantiam*; quia quædam dicuntur secundum *relationem*, quæ non est accidens, quia non est mutabilis. Ut enim Augustinus 5. *lib. de Trinit.* ait: « Nihil in Deo secundum accidens dicitur, quia nihil ei accidit; nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam de Deo dicitur. In rebus creatis atque mutabilibus, quod non secundum substantiam dicitur, restat ut secundum accidens dicatur. In Deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur, quia nihil in eo mutabile est aut amissibile; nec tamen omne quod dicitur de Deo, secundum *substantiam* dicitur. Dicitur enim *ad aliquid*, sicut Pater ad Filium, et Filius ad Patrem, quod non est accidens; quia et ille semper Pater, et ille semper Filius; et ita semper, quia semper natus est Filius, nec cœpit unquam esse Filius. Quod si aliquando esse cœpisset, aut aliquando esse desineret Filius, secundum accidens diceretur. Et quia Pater non dicitur Pater, nisi ex eo quod est ei Filius, et Filius non dicitur Filius, nisi ex eo quod habet Patrem; non secundum substantiam hæc dicuntur, sed ad invicem ista dicuntur, neque tamen secundum accidens, quia et quod dicitur Pater, et quod dicitur Filius æternum atque incommutabile est eis. » Ecce aperte his verbis ostenditur, quædam dici de Deo secundum *substantiam*, quædam secundum *relationem*, nihil tamen secundum *accidens*. Ostenditur etiam proprietas Patris esse, quod habet Filium, et proprietas Filii, quod habet Patrem. Ideoque cum dixit æternum et incommutabile esse, quod Pater dicitur, et quod Filius dicitur, ita intelligi voluit, id est: proprietas, qua Pater est Pater,

Aug. cap. et 4.

et proprietas, qua Filius est Filius, æterna est et incommutabilis, quia et Pater semper Pater, et Filius us in o lib. semper Filius. Unde et Hilarius proprietates personarum assignans, 12. *lib. de Trin.* ait : « Si semper Patri proprium est, quod semper est Pater, necesse est semper Filio proprium esse, quod semper est Filius. ante um. Ubi enim semper Pater est, semper et Filius est; ergo qui non semper Pater est non semper genuit. » Item in eodem : « Nato Deo manifestum est proprium esse quod Filius est. »

Quare dicatur proprium esse Unigeniti, Filium Dei esse, cum etiam homines sint Filii Dei.

Hic quæritur, quomodo dicatur l. 6. l. 22. esse proprium nato Deo, quod est Dei Filius vel genitus ex Deo, cum etiam homines filii Dei dicantur et sint, secundum illud : *Filii Excelsi omnes?* Et ad Moysen de populo Israel Dominus ait : *Filius meus primogenitus Israel.* Sed magna est distantia : homines enim filii Dei sunt factura, non nativitatis proprietate ; Deus autem Filius originis proprietate Filius est et veritate nativitatis, non factura vel adoptione ; et illi quidem ante sunt, quam filii Dei sint; fiunt enim filii Dei, non nascuntur filii Dei. Unde Hilarius, solum Deum natum originis proprietate Dei filium ostendens, inter ipsum et homines filios Dei evidentissime distinguit, 12. *lib. de Trinit.* ita dicens : « Vero Patri solus qui ex eo nascitur vere Filius est. Et nos quidem filii Deo sumus, sed per facturam. Fuimus enim *aliquando filii iracundiæ*, sed filii Deo per adoptionem *effecti sumus* potius, quam nascimur. Et quia omne quod fit, antequam fiat, non fuit, nos, cum filii non fuissemus, efficimur. Ante enim filii non eramus, sed per gratiam facti sumus, non nati neque generati, sed acquisiti. Acquisivit enim nos Deus sibi, et per hoc dicitur nos genuisse. Genuisse enim Deum filios nunquam cum proprietatis significatione cognoscimus dici. Ex adoptione enim homo factus filius Dei, non ex generatione ; neque ei proprietas est, sed nuncupatio, ac per id non vere filius est, quia nec proprie natus dicitur, nec semper filius fuit. Unigenitus autem Deus nec fuit aliquando non Filius, nec fuit aliquid antequam Filius, nec quidquam ipse nisi Filius. Atque ita qui semper est Filius, nascibilitatis proprietate ac veritate Filius est ejus solius, qui genuit; et ille tantum qui genuit, Pater ipsius est; quia sicut ille Filius origine, ita ille Pater generatione. »

Quod homo dicitur Filius Trinitatis, et Trinitas pater hominum.

Homo vero, qui filius Dei est, E. factura non tantum Patris, sed et Filii et Spiritus sancti est, id est, totius Trinitatis ; et Trinitas ipsa Pater ejus dici potest. Unde Augus- Aug. c. 11. tinus 5. *lib. de Trinit.* dicit : « Non potest dici Trinitas Pater, nisi forte translative ad creaturam propter adoptionem filiorum. Quod enim scriptum est : *Audi Israel, Dominus* Deut. 6. 4. *Deus tuus, Deus unus est*, non utique excepto Filio aut Spiritu sancto oportet intelligi ; quem unum

Dominum Deum nostrum recte dicimus etiam Patrem nostrum, per gratiam suam nos regenerantem. » Paulo post medium. De hoc etiam Hilarius, 6. *lib. de Trinitate,* ait : « Omnibus per fidem Deus est Pater, quibus est Pater per eam fidem, qua Jesum Christum Dei Filium confitemur. » Ecce ostensum est, quare proprium dicatur esse Dei nati, quod filius est, quia scilicet ipse solus *natus* proprie dicitur. Hilar. non longe a principio. Joan. 17. Unde Hilarius, *lib.* 3. *de Trinit.* ait : « Dominus dicens : *Clarifica Filium tuum*, non solo *nomine* contestatus est, se esse Filium, sed et *proprietate.* Nos filii Dei sumus, sed non talis hic Filius. Hic enim verus et proprius est Filius origine, non adoptione; veritate, non nuncupatione ; nativitate, non creatione. »

Quod Spiritus sanctus eadem proprietate donum dicitur qua Spiritus sanctus, et utroque modo dicitur relative ad Patrem et Filium.

F. Ita etiam de Spiritu sancto dicendum est, qui proprie dicitur *donum* Dei, cum tamen et alia plura sint dona Dei. Sed Spiritus sanctus ita proprietate immutabili et æterna donum est, sicut Filius proprietate est filius. Eo enim *donum* dicitur, quo *Spiritus sanctus,* et utroque utique nomine relative dicitur, eademque relatione dicitur *Spiritus sanctus* et *donum* ; licet ipsa relatio non ita appareat in hoc nomine *Spiritus sanctus*, sicut in hoc nomine *donum.* Aug. c. 11. Quid sit Spiritus sanctus. Unde Augustinus 5. *lib. de Trin.* ait : « Spiritus sanctus, qui non est Trinitas, sed in Trinitate intelligitur, in eo quod proprie dicitur Spiritus sanctus, relative dicitur, cum et ad Patrem et Filium refertur, quia Spiritus sanctus et Patris et Filii spiritus est. Sed ipsa relatio non apparet in hoc nomine, apparet autem, cum dicitur *donum Dei ;* donum enim est Patris et Filii, quia et a Patre procedit et a Filio. Ergo Spiritus sanctus ineffabilis est quædam Patris Filiique communio. Et ideo fortasse sic appellatur, ut jam diximus nec iterare piget, quia Patri et Filio potest eadem appellatio convenire. Nam hoc ipse proprie dicitur, quod illi communiter : quia et Pater spiritus et Filius spiritus, et Pater sanctus et Filius sanctus. Ut ergo ex nomine, quod utrique convenit, utriusque communio significetur, vocatur donum amborum Spiritus sanctus. » Ecce habes, quare Spiritus sanctus proprie dicatur donum, et quod relative dicitur sive donum, sive Spiritus sanctus, et quod nomen sibi proprium tenet, quod communiter Patri et Filio convenit, sed divisim. Et est sciendum quod cum Pater vel Filius dicitur spiritus, sive sanctus, neutrum relative dicitur, sed secundum substantiam.

Utrum Pater vel Filius vel Trinitas ipsa possit dici Spiritus sanctus.

Hîc quæri potest, utrum Pater vel Filius vel etiam ipsa Trinitas possit dici spiritus sanctus, sicut disjunctim dicitur et *spiritus* et *sanctus*. De hoc Augustinus 5. *lib. de Trin.* sic ait : « Trinitas nullo modo potest dici Filius, Spiritus vero sanctus potest quidem universaliter dici, secundum id quod scriptum G. Aug. c.

est : *Quoniam Deus spiritus est.* Itaque Pater et Filius et Spiritus sanctus, quoniam unus est Deus, et utique Deus sanctus est, et Deus spiritus est, potest appellari *Trinitas*, et *spiritus sanctus*. Sed tamen tunc *Spiritus sanctus* relative non dicetur, sed secundum essentiam, quia proprie Spiritus sanctus, qui non est Trinitas, sed in Trinitate, dicitur relative. »

Quidam putant Spiritum sanctum non dici relative ad Patrem et Filium, quia non vicissim respondent sibi vocabula, sed falso.

Quidam tamen putant *Spiritum sanctum* vel *donum* non dici relative ad Patrem vel ad Filium. Si enim, inquiunt, hæc relative ad se dicuntur, suis invicem sibi respondent vocabulis, ut, sicut dicitur : Pater Filii pater, et Filius Patris filius, ita dicatur *Pater Spiritus sancti* vel Doni Pater, et Spiritus sanctus vel Donum Patris spiritus vel donum. Sed non ita est in omnibus relativis. Non enim omnia quæ relative dicuntur, suis ad se invicem respondent vocabulis. Unde Augustinus horum elidens opinionem 5. *lib. de Trin.* « Non moveat, inquit, quoniam diximus Spiritum sanctum non ipsam Trinitatem, sed eum qui est in Trinitate, relative dici, licet non ei vicissim respondeat vocabulum ejus, ad quem refertur. Dicimus enim Spiritum sanctum Patris, sed non vicissim dicimus Patrem Spiritus sancti, ne Filius ejus intelligatur Spiritus sanctus. Item dicimus Spiritum sanctum Filii, sed non dicimus Filium Spiritus sancti, ne pater ejus intelligatur Spiritus sanctus. In multis enim relativis hoc contingit, ut non inveniatur vocabulum, quo sibi vicissim respondeant. Cum ergo dicimus *donum Patris et Filii*, non quidem possumus dicere *Patrem doni*, aut *Filium doni*, sed ut hæc vicissim respondeant, dicimus, *donum donatoris*, et *donatorem doni*, quia hîc potuit inveniri usitatum vocabulum, illic non potuit. *Donum* ergo *donatoris*, et *donator doni* cum dicimus, relative utrumque ad invicem dicimus. *Donator* tamen non fuit Deus nisi ex tempore, cum Spiritus sanctus sit *donum* etiam ab æterno. » Lib. eodem sed cap. 11.

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum personæ divinæ (a) *constituuntur in* esse *personali per relationes originis vel per aliqua absoluta ?*

Alensis 1. *p. q.* 58. *m.* 1. D. Thom. 1. *p. q.* 40. *art.* 2. *ubi* Cajet. Conr. Bannes. *et hîc q.* 2. *a.* 1. D. Bonaventura *q.* 2. Richard. *hîc. art.* 4. *q.* 1. Durandus *q.* 1. *n.* 14. Capreol *q.* 1. *art.* 1. Marsilius 1. *q.* 9. *art.* 1. *dub. et* 2. Gregor. *hic et d.* 27. *q.* 1. Suarez. 1. *late* 1. *p. tr.* 3. *lib.* 7. *c.* 3. 5. 6. 7. Mayr. *hîc.*

Circa istam distinctionem vigesimam sextam quæro unum : Utrum personæ divinæ constituantur in *esse* personali per relationes originis ? 1.

Quod non. Relationes originis sunt alterius rationis, sicut relationes specie differentes in creaturis ; quod apparet. Plus enim differt paternitas a filiatione, quam filiatio a filiatione, vel paternitas a paternitate ; ergo constituta per eas formaliter differunt specie, personæ igitur differunt specie, et ita gene- Argum. 1.

ratio est æquivoca in divinis, quæ improbata sunt *dist.* 7.

Argum. 2. Item, qua ratione relationes originis constituunt personas, eadem ratione relationes communes constituerent eas ; et ita eadem persona constitueretur duplici formali constitutivo, quod est inconveniens. Consequentia probatur per hoc, quia relationes communes æqualem distinctionem requirunt in extremis, sicut relationes originis, et eodem modo stant cum unitate essentiæ ; ergo æqualiter distinguunt.

Argum. 3. Præterea, relationes oppositæ de secundo modo relativorum possunt fundari in eodem, sicut voluntas movet se, relatio autem moventis et moti pertinent ad secundum modum relativorum ; ergo pari ratione relationes producentis et producti, quæ pertinent ad eumdem modum, possunt esse in eodem, et ita per eas non distinguuntur supposita.

2. Ratio ad opposit. Confirmatur ratio per Boetium, qui in fine libri sui de Trinitate dicit, quod *relatio ista est, quasi ejusdem ad se ;* ergo relationes istæ non distinguunt.

Contra, Boetius ibidem : *Substantia continet unitatem, relatio multiplicat Trinitatem.*

Opin. Præpositivi, Quem sequitur Greg. hic. Respondeo, opinio quorumdam (b) est sicut Præpositivi, quod personæ seipsis distinguuntur, et ita non est quærere, quo formaliter distinguuntur vel quibus constituuntur, quia non habent constitutivum.

Confirmatur positio ista, quia persona divina est æque simplex sicut essentia ; essentia autem propter sui simplicitatem seipsa distinguitur a quocumque, igitur et persona.

Item abstractum et concretum idem significant ; ergo paternitas et Pater, ergo dicere Patrem distingui paternitate, est dicere seipsum seipso distingui.

COMMENTARIUS.

(a) Titulus quæstionis sic exponitur, supponendo aliqua. Primo, quod persona dicat aliquod constitutum ex essentia divina et proprietate personali, sic quod persona Patris ad suum *esse* personale includit essentiam divinam et aliquam proprietatem, ita quod illa proprietas est ratio ultimate constitutiva personæ Patris, et ratio formalis distinguendi personam Patris a qualibet alia persona. Titulus ergo quæstionis sic intelligitur : An proprietas constitutiva personæ in *esse* personali, sit relatio originis, ut paternitas respectu Patris, et filiatio respectu Filii, sive generatio activa Patris, quæ est idem quod paternitas, vel generatio passiva, quæ est idem quod filiatio : An illa proprietas constitutiva sit aliqua entitas absoluta ?

(b) *Respondeo, opinio quorumdam.* Vult ergo ista opinio quod persona tantum includat proprietatem personalem, ita quod non est quoddam constitutum ex proprietate et essentia. Et probatur duabus rationibus, quæ sunt claræ in littera. Opin. posit. mo s

SCHOLIUM.

Sententia Præpositivi, quam sequitur Gregorius hic, est, personas distingui seipsis, et sic non esse quærendum quibus constituantur vel distinguantur, quia Pater et paternitas idem omnino sunt, et sic, dicere Patrem distingui paternitate, est dicere seipsum distingui se ip-

so. Hanc refutat Scotus, primo, quia personæ non sunt primo diversæ, sed aliquid idem entia. Secundo, sunt plures proprietates in eadem persona et distinctæ. Tertio, Pater convenit cum Filio inspiratione activa, differt in generatione. Quarto, in præfatione Missæ de Trinitate dicitur *in personis proprietas*, at persona non est in seipsa ; aliam rationem aliorum rejicit, de qua supra d. 11. quæst. 2.

it am. Contra istud arguitur (c) sic : Quæcumque non sunt primo diversa, aliquo sui distinguuntur, quia quæ se totis distinguuntur, sunt primo diversa. Si enim non sunt primo diversa, sed aliquid idem, entia, tunc non eo distinguuntur, quo sunt idem, sed aliquo sui, quo non sunt idem ; sed personæ divinæ non sunt primo diversæ, quia sunt ejusdem essentiæ, ergo adhuc est quærere quo distinguuntur.

Item, plures proprietates (d) sunt in eadem persona, sicut in Patre innascibilitas et generatio activa ; et distinguuntur hîc secundum Augustinum 5. *de Trinitate*, *cap*. 6. ubi vult, *quod si Pater non esset ingenitus, posset tamen esse Pater*, *et e converso ;* ergo etsi per impossibile una non distingueret Patrem ab aliquo, posset alia distinguere, et e converso ; ergo semper est aliquid, quo distinguitur Pater a Filio, ita quod non primo se toto.

Item, in Patre est generatio (e) activa et spiratio activa, et spiratione activa non distinguitur a Filio, quia illa est in Filio ; ergo Pater non seipso toto æque primo distinguitur, sed aliquo quod est in eo.

Item, in præfatione (f) de Trinitate dicitur : *In personis proprietas*, non autem persona est in seipsa hoc modo, sicut proprietas intelligitur esse in persona ; ergo aliquo modo persona dici potest distingui proprietate formaliter, quo modo non distinguitur seipsa primo.

Arguitur etiam ab aliis aliter (g) contra ipsum, quia si Pater se toto distinguitur a Filio, pari ratione et a Spiritu sancto, et si eodem distinguitur ab utroque, ergo eamdem habitudinem habet ad utrumque, igitur et e converso, uterque habet ad ipsum eamdem habitudinem ejusdem rationis. Sicut si Paulus est similis Petro et Lino, ergo Petrus et Linus habent similitudinem eamdem et relationem ejusdem rationis ad Paulum, et tunc Filius videtur distingui a Patre relatione ejusdem rationis cum ea, qua distinguitur Spiritus sanctus a Patre. Sed forte istud (h) argumentum non concludit, quia quocumque Pater constituitur in *esse* personali, eo distinguitur primo personaliter a Filio et Spiritu sancto, non tamen sequitur e converso, quod Filius et Spiritus sanctus distinguerentur aliquo ejusdem rationis a Patre. 3.

Hermæus Brito sequitur hanc viam.

De hoc supr d. 22. quæst. 2.

COMMENTARIUS.

(c) *Contra istud arguitur sic*. Hîc Doctor improbat hanc opinionem, ostendendo quod personæ sunt vere constitutæ ex aliquo in quo conveniunt, et ex aliquibus quibus differunt, et per consequens non seipsis distinguuntur. Et arguitur sic : Quæ se totis distinguuntur, sunt primo diversa, id est, in nullo quidditative convenientia, sed personæ divinæ non sunt primo diversa ; patet, quia conveniunt quidditative in Deitate, patet quia hæc est quidditative vera : 2.

Pater est Deus, Filius est Deus, et per proprietates distinguuntur.

Persona patris includit plura.

(d) *Item, plures proprietates.* Arguit sic Doctor in sententia, probando quod Pater non seipso primo distinguitur a Filio, et quod persona Patris non sic sit simplex, ut non includat plura, quia includit innascibilitatem et generationem activam. Posito ergo quod non distinguatur a Filio generatione activa, poterit tamen distingui innascibilitate. Tunc sic: quod includit aliquid quo distinguitur ab alio, vel quod includit aliquid quod est ratio distinguendi, et aliquid quod non est ratio distinguendi, non distinguitur seipso primo, ut patet, sed Pater includit innascibilitatem et generationem activam. Posito ergo quod generatio non sit ratio distinguendi, innascibilitas erit ratio distinguendi, vel si innascibilitas non est ratio distinguendi, generatio activa erit ratio distinguendi; ergo includeret aliquid quo distingueretur et aliquid quo non distingueretur, et sic non seipso primo distingueretur. Vel sic formetur ratio: Nihil includens plures proprietates seipso primo distinguitur ab alio, sed persona Patris includit plures proprietates, quia innascibilitatem et generationem activam, per Augustinum 5. *de Trinitate.*

3. (e) *Item in Patre.* Tertio arguit Doctor contra Præpositivum sic: *Nihil primo se toto distinguitur ab alio*, quod habet aliquid quo convenit cum alio, et aliquid quo differt, sed Pater convenit cum Filio in spiratione activa, et differt a Filio paternitate; ergo Pater non seipso toto æque primo distinguitur, sed aliquo quod est in eo.

(f) *Item in præfatione de Trinitate*, etc. Si ergo persona esset sola proprietas, sequeretur quod persona esset in seipsa, et sic patet improbatio hujus opinionis, quæ non tenetur a sequentibus doctrinam Scoti.

(g) *Arguitur etiam ab aliis aliter contra ipsum.* Hic Doctor recitat unam rationem, quam facit Hervæus Brito contra positionem Præpositivi. Et arguit sic: quia si Pater se toto distinguitur a Filio, ergo et a Spiritu sancto; ergo eamdem habitudinem habet ad utrumque, patet, quia eodem distinguitur ab utroque; ergo Filius et Spiritus sanctus habebunt habitudinem ejusdem rationis ad Patrem.

(h) *Sed forte istud argumentum non concludit.* Dicit Doctor quod argumentum non concludit, quia eodem quo Pater constituitur in *esse*, distinguitur a Filio et Spiritu sancto, non tamen sequitur quod Filius et Spiritus sanctus distinguantur a Patre aliquibus ejusdem rationis, quia Filius filiatione distinguitur, et Spiritus sanctus spiratione passiva.

SCHOLIUM.

Sententia D. Thomæ et communior, personas divinas constitui relationibus, probatur primo variis auctoritatibus; secundo, multis et validis rationibus. Prima est, quod in Deo daretur compositio, si constitueretur persona ex duobus absolutis. Secunda, eadem natura non posset esse in pluribus suppositis absolutis sine sui multiplicatione. Tertia si relationes non constituerent personas, essent eis accidentales, imo relationes rationis. Quarta, proprietas personalis esset actu in Deo, et per consequens in eo essent tria *esse.* Quinta, essent perfectio essentiæ, quia eam actuaret, et sic essentia non esset infinite perfecta, neque una persona sic esset perfecta, quia careret perfectione absoluta aliarum, et contra Augustinum duæ personæ essent quid perfectius una. Sexta, plurificato uno absoluto in Deo, plurificantur et cætera absoluta in ipso. Septima, essent duæ personalitates in eadem persona. Octava, non

esset in Deo ulla originatio, quia absoluta præcedunt originem. Scotus non sic numerat rationes, tamen in re hoc ordine eas habet.

Alia est opinio (a) communis, quæ dicit personas constitui per relationes. Pro hac opinione allegatur auctoritas Christi in Evangelio Matthæi ultimo, sicut postea tangetur infra, contra tertiam opinionem.

Adducitur ad hoc Boetius *de Trinitate*, qui multa videtur tangere de hoc, et Augustinus similiter 5. de Trinit. cap. 8. *Quapropter illud præcipue teneamus, quidquid ad se dicitur præstantissima illa et divina sublimitas substantialiter dici;* et paulo post : *Quidquid ad seipsum de singulis dicitur, non pluraliter in summa, sed singulariter accipiatur:* et ibidem vigesimotertio de Parvis : *Quidquid ergo ad seipsum dicitur, Deus de singulis personis singulariter dicitur*, id est, Patre, Filio, Spiritu sancto ; et ibidem cap. II. *Quod autem proprie singula in eadem Trinitate dicuntur, nullo modo ad seipsa, sed ad invicem aut ad creaturam dicuntur, et ideo relative, non substantialiter ea dici manifestum est.* In his expresse videtur haberi, quod omne dictum ad se convenit tribus et est commune tribus, et quidquid non est commune tribus, est relativum vel relatio ; constitutivum autem et distinctivum personæ non est commune tribus ; ergo est relativum vel relatio.

Item Augustinus undecimo de Civitate Dei, cap. 10. *Deus est quidquid habet, excepto quod una persona dicitur ad aliam, et non est ipsa, nam habet Pater Filium, nec tamen est ipse Filius, et Filius habet Patrem, nec tamen est ipse Pater.*

Item Boetius de Trinitate in fine : *Ita igitur substantia continet unitatem, relatio multiplicat Trinitatem*, et multa alia verba ibidem ad hoc.

Item Damascenus, cap. I. *et quoniam Pater et Filius et Spiritus sanctus, secundum omnia unum sunt, præter ingenerationem et generationem et processionem ;* et ibidem cap. 10. *In his solis enim hypostaticus proprietatibus ab invicem differunt, hæ sanctæ tres hypostases.*

Item Damascenus 3. de Trinitate, cap. 5. *Differentiam autem*, inquit, *hypostaseon, id est, personarum in solis tribus proprietatibus ; anætio, scilicet, incausabili et paternali ; et ætiaci, id est, causabili, et filiali, et causabili, et processibili recognoscimus.*

Item, videtur Richardus dicere *de Trinit.* 3. quod personæ non distinguuntur in divinis, nisi per alium et alium modum habendi eamdem naturam, ergo.

Item, Anselmus de processione Spiritus sancti dicit, quod : *In divinis omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio.*

Item per rationem (b), quia si per absolutum constituitur persona in divinis, ergo absolutum additur ab- 5. Idem probatur per rationes.
soluto ; sed absolutum additum absoluto, necessario facit compositionem. Sed si in absoluto aliquo conveniunt personæ divinæ, constat quod non eodem absoluto quo conveniunt, distinguuntur personaliter ; ergo absoluto alio ; ergo est ibi absolutum et absolutum ; ergo compositio. Hoc non sequitur de relatione, quia relatio nihil addit supra suum fundamentum, nec facit compositionem cum eo.

Aliter confirmatur ista positio (c) et ista ratio, quia relatio uno modo potest transire in substantiam, et per hoc non facere compositionem cum absoluto ; alio modo potest manere per comparationem ad oppositum, et ita distinguitur realiter. Istæ duæ rationes non videntur competere absoluto, quia absolutum, vel omnino manet vel omnimode transit. Si omnimode transit, non distinguit, sicut nec essentia in quam transit ; si omnimode manet, ergo compositio.

Item, eadem natura (d) non potest esse in diversis suppositis absolutis, nisi distinguatur in eis. Licet enim possit esse in diversis suppositis relativis, quia idem illimitatum potest esse fundamentum plurium relationum in diversis suppositis, non tamen in diversis suppositis absolutis videtur posse esse, nisi distinguatur et numeretur in eis. Si enim sunt duo supposita absoluta, videtur quod quidquid est in uno, sit aliud a quocumque quod est in alio ; ergo essentia divina numeraretur in personis, si personæ divinæ constituerentur in *esse* personali per absoluta.

6. Item secundum omnes, relationes sunt in personis divinis ; ergo si non constituunt personas, videntur sequi duo inconvenientia. Primum, quod fiunt ibi quasi accidentales et adventitiæ personis constitutis, quod videtur esse contra simplicitatem divinarum personarum. Secundum, quod tales relationes, quæ sunt propriæ personis, erunt relationes rationis, quia relatio Dei ad creaturam, ideo non est realis, quia præsupponit divinam personam in *esse* perfecto, et non dependentem ad creaturam, nec naturaliter vel necessario coexigentem eam ad suum *esse* personale ; igitur a simili idem videtur in proposito, si persona prima sit absoluta, non dependebit ad secundam. Patet, quia etiam præintelligitur perfecta in sua habitudine personali ante secundam personam, et per consequens non necessario coexigit personam secundam ad suum *esse* personale ; ergo habitudo ejus ad secundam personam, erit tantum relatio vel habitudo rationis.

Præterea, si proprietas absoluta aliqua constitueret, non esset tantum virtualiter in Deo, quia tunc non esset magis tali proprietate hæc persona quam asinus, includit enim Deus virtualiter perfectionem asini in se ; ergo oportet quod sit ibi actualiter ; ergo est ibi ut actus ; ergo dans *esse* ; ergo in divinis essent tria *esse*.

Præterea, proprietas illa absoluta si faciat unum cum essentia, alterum est actus, alterum vero potentia, et alterum perfectio alterius. Essentia non perficit illud personale, quia non præsupponit illud, sed magis e converso ; ergo absolutum personale erit perfectio essentiæ.

Et sequuntur duo inconvenientia. Primum, quod essentia secundum se non sit perfecta omnino. Aliud, quod una persona non sit omnino perfecta, quia non habet absolutum alterius personæ, quod est perfectio ex præostensis.

Et confirmatur hoc secundum, quia secundum Anselmum Monolog. 7.
15. *Præter relationes, omne aliud*

aut est simpliciter melius ipsum quam non ipsum, aut non, sed in aliquo melius non ipsum quam ipsum, quod secundo modo se habet, non est in Deo secundum ipsum ; ergo omne aliud a relatione, quod est in Deo est simpliciter melius ipsum, quam non ipsum ; ergo erit perfectio simpliciter. Et ex hoc sequitur, quod nulla persona erit simpliciter perfecta, quia nulla habet absolutum alterius. Sequitur etiam quod duæ sunt quid perfectius quam una, quod est contra Augustinum 8. *de Trinitate, cap.* I. *et* 3.

Præterea tertio, multiplicato aliquo absoluto, multiplicatur omne aliud absolutum circumstans illud. Exemplum, multiplicata quantitate multiplicabitur albedo, et e converso ; ergo si sic sint distinctæ proprietates absolutæ, quæ circumstant essentiam divinam, distinguerent etiam essentiam divinam.

Et confirmatur major, quia plura ejusdem speciei non possunt esse in eodem ; istæ si ponuntur, erunt ejusdem speciei, quia si non, erunt igitur alterius speciei, et ita oportebit quærere per quid alterum istorum sit incommunicabile. Sicut enim ponitur, paternitatem (quæ differt specie a filiatione) non posse esse de se incommunicabilem, ita sequitur de *A* in Patre si sit absolutum, et *B* in Filio, si differant specie, quod neutrum erit de se incommunicabile, et oportebit stare ad aliqua propria ejusdem rationis.

Confirmatur ista ratio, saltem quia non sunt plura ejusdem rationis in eodem perfecto, sicut in divinis non sunt plura Verba neque plures Patres, quia hoc videtur esse imperfectionis, quod in aliqua natura possint esse plura omnino similia ; ergo in natura divina simpliciter perfecta, non erunt plura absoluta ejusdem rationis.

Quarto, si proprietas absoluta *A* exprimatur vel pullulat ab essentia, et similiter *B*, et expressum est in eodem supposito cum eo a quo exprimitur, secundum istum modum exprimendi qui ponitur ; ergo *A* et *B* erunt in una persona, et ita nulla persona originabitur ab alia, quia propria earum erunt in eadem persona numero, imo sequitur quod non erit distinctio personalis.

Quinto, sequitur quod non sit ibi origo, quia persona originata per originem capit essentiam. Sed persona si est absoluta præcedit ipsam relationem originis ; igitur secunda persona præcederet in essendo ipsam originem passivam, et ita non haberet esse per eam.

COMMENTARIUS.

(a) *Alia est opinio.* Hæc probatur multis auctoritatibus Sanctorum, et etiam multis rationibus, quæ concludunt quod omne absolutum in Deo est commune tribus, et tale non constituit aliquid in *esse* personali. 4.

(b) *Item per rationem.* Hæc ratio stat in hoc, quia ex quo persona constituitur ex essentia et proprietate, si talis proprietas esset absoluta, tunc persona esset composita, quia absolutum additum absoluto facit compositionem. Sed hoc non sequitur de relatione, quia nihil addit supra suum fundamentum, et per consequens non facit compositionem.

(c) *Aliter confirmatur ista positio.*

Quia relatio ut comparatur ad essentiam transit in essentiam, et ut comparatur ad oppositum manet. Sed absolutum semper manet, etiam quando comparatur ad essentiam, et per consequens relatio non facit compositionem, quia nihil facit compositionem cum aliquo, nisi comparetur ad illud. Sed relatio ut comparatur ad essentiam nihil addit, cum transeat in illam; absolutum vero ut comparatum ad essentiam vere manet et additur illi, ideo fecit compositionem.

(d) *Item eadem natura*, etc. Si dicatur quod idem videtur de natura, quæ est in pluribus suppositis relativis, dico, quod non est simile, quia eadem natura omnino illimitata potest esse fundamentum plurium relationum originis, et sic potest eadem esse in pluribus suppositis relativis. Cætera patent.

SCHOLIUM.

Explicatur modus quo dicitur relatio constituere et distinguere personas. Quia producens distinguitur realiter a producto, quia nihil producit se; ergo erit relatio realis inter aliqua in divinis, quæ cum ibi nequeat esse per informationem, erunt ibi personæ per se subsistentes. Nec hinc sequitur distinctio essentiæ, quia idem illimitatum potest fundare relationes oppositas, ex d. 2. q. 3. Ulterius additur, non omnes relationes constituere personas, sed tantum relationes originis, quia primo pullulant in essentia mediante duplici fecunditate intellectus et voluntatis, ex d. 2. p. 2. q. 3. a n. 3. et q. 4. a n. 18. et post pullulant relationes communes, ut æqualitas et similitudo, de quibus supra d. 19. q. et infra d. 1. 31. et quodlib. 6.

8. De modo igitur (a) ponendi qualiter possit relatio constituere personas et easdem distinguere, declaratur per hoc, quod producens necessario distinguitur a suo producto realiter, quia idem non producit seipsum, secundum Augustinum I. *de Trinit. c.* I. ergo erit aliqua relatio realis et distinctio realis aliquorum, quæ sunt in essentia divina. Non autem possunt ibi esse aliquo modo per informationem propter simplicitatem divinam; ergo erunt personæ per se subsistentes in illa natura; ergo erunt per se realiter distinctæ.

Qualiter autem ex hoc non sequatur distinctio essentiæ in qua subsistunt, declaratur. Quia idem illimitatum potest esse fundamentum relationum oppositarum, et tunc illa relatio dicitur uno modo manere et alio modo transire, et circa hoc fiunt multæ altercationes, secundum quam rationem relatio distinguat. Sed breviter posset dici secundum istam viam, quod relatio secundum quod relatio, non est formaliter essentia, quia secundum Augustinum 7. de Trinit. c. I. *Si essentia est ad aliud, jam non est essentia.* Supra d. 2. q. 3.

Et potest argui similiter e converso, scilicet si relatio formaliter est entitas ad se; igitur non est relatio. Ipsa etiam ex hoc quod est relatio, est oppositi necessario ut termini, ita quod comparare eam ad essentiam, non includendo habitudinem ad oppositum, est non comparare relationem ad essentiam, et ex hoc quod est oppositi necessario distinguitur realiter ab illo. Et tamen non oportet essentiam realiter distingui, quia essentia non formaliter est relatio distincta, nec oportet ibi esse compositionem, quia licet relatio maneat sic, quod non est formaliter essentia, tamen relatio propter infinitatem essentiæ, transit in eam se- De hoc supra d. p. 2. q.

De quo ...pr d. 5. q. 2. cundum perfectam identitatem ad eam. Manet igitur formaliter relatio, quia ratio ejus secundum quam est formaliter relatio non est ratio essentiæ, et transit propter perfectam identitatem ad essentiam, licet non in identitatem formalem, et illud manere sic sufficit ad distinctionem formalem et realem sine aliqua distinctione essentiæ. Et ex hoc quod essentia ista simplex est, ista distinctio non erit informantium, sed subsistentium. Et ex hoc quod illa essentia est infinita, istud manere formaliter est sine compositione.

9. In speciali autem ponitur ulterius, quod non quæcumque relationes etiam reales constituunt personas divinas nec eas distinguunt, sed relationes originis, quia illæ primo ...pr. 2. d. p. ... q. 3. et q. 5. pullulant in essentia divina. Quia primo in essentia divina est duplex fecunditas inquantum est intellectus infinitus et voluntas infinita, et mediantibus istis statim pullulant relationes originis, pertinentes ad communicabilitatem naturæ, quæ natura vel essentia divina communicatur secundum istam duplicem fecun... his sup. 19 q. 1. infr. d. 31. ditatem jam dictam ; quibus jam præintellectis, pullulant communes relationes semper præsupponentes istas, et ideo tales relationes communes, etsi sint reales, non tamen distinguunt nec constituunt personas.

COMMENTARIUS.

5. (a) *De modo igitur ponendi*, etc. Sed quomodo intelligatur distinctio realis proprietatum existentium in essentia divina, supra exposui *d.* 2. *q. parte* 2. Sequitur : *Non autem possunt ibi esse aliquo modo per informationem propter simplicitatem divinam*, hoc expositum est supra d. 5. q. 2. *ergo erunt personæ per se subsistentes in illa natura.* Hoc non debet intelligi, quod hujusmodi relationes personales sint personæ subsistentes, cum tantum sint rationes subsistendi, sed debet intelligi quod erunt ibi personæ subsistentes per hujusmodi relationes, tanquam per relationes formales subsistendi, nam persona Patris nihil aliud includit nisi essentiam et proprietatem. Et quia hujusmodi relationes realiter distinguuntur tanquam tres rationes subsistendi, ideo per eas personæ constitutæ realiter distinguuntur. Sequitur : *Qualiter autem ex hoc non sequatur distinctio*, etc. hoc prolixe expositum est supra *d.* 2. *q.* 3. vide ibi. Sequitur : *Et tunc illa relatio dicitur uno modo transire*, hoc supra declaratum est. Innuit etiam hîc quod ipsa relatio non est formaliter essentia, sed hoc supra prolixe expositum est *d.* 2. *q.* 1. *partis* 2. Sequitur in littera : *Ipsa etiam ex hoc quod est, relatio est oppositi necessario ut termini*, etc. patet, quia essentia non potest esse terminus relationis originis, quia tunc essentia vere posset referri relatione originis, quod est improbatum *supra d.* 5. *q.* 1. Cum ergo essentia non possit esse terminus talis relationis, sequitur quod comparare relationem ad essentiam est ipsam non comparare ad essentiam. Sequitur : *Et ex hoc quod est oppositi necessario, distinguitur realiter ab illa*, etc. Vide quæ dixi *supra d.* 2. *part.* 2. *q.* 1. Sequitur : *Nec oportet ibi esse compositionem*, hæc littera clara est, et prolixius declarata est *supra d.* 5. *q.* 2. quomodo persona constituta ex essentia et proprietate, non

sit composita nec quasi composita. Sequitur : *In speciali autem ponitur ulterius*, quod tantum relationes originis constituunt personas et distinguunt eas, quia illa primo pullulant in essentia divina. Quia primo in essentia divina est duplex fecunditas, inquantum est intellectus infinitus et voluntas infinita, et mediantibus istis statim pullulant relationes originis, et post pullulant relationes communes, ut æqualitas et similitudo, de quibus supra patuit *d.* 19. *q.* 1. et infra patebit *d.* 31. et *in quodl. q.* 6.

SCHOLIUM.

Quadruplici via impugnat Doctor communem sententiam, personas scilicet constitui relationibus. Prima via est ex comparatione relationis ad relatum, juxta quam prima ratio est, quia relatione non refertur ipsamet relatio, neque constitutum per eam, sed aliquid prius ipsa. Ergo absolutum in divinis realiter refertur, ergo suppositum est absolutum, quia nihil aliud in Deo realiter refertur, quia non essentia, ex d. 5. quæst. 1. Secunda, relatio realis præexigit realem distinctionem extremorum, ergo non constituit illam, ergo supposita prius relationibus distinguuntur realiter. Tertia, omnis relatio primo terminatur ad absolutum, de quo infr. d. 30. § *Hoc etiam*, sed terminus paternitatis est suppositum Filii ; ergo est absolutum.

10. Contra (b) istam conclusionem arguitur quadruplici via. Primo, comparando relationem ad relatum ; secundo, comparando relationem ad originem ; tertio, ex propria ratione ipsius constitutivi ; quarto, per auctoritates.

Vide plura in Reportat. d. præsenti q. 1.

Quantum ad primam viam (c) arguitur sic : Primo, relatione aliquid refertur formaliter, sicut albedine aliquid albatur, non autem ipsamet relatio refertur, quia secundum Beatum Augustinum 7. de Trinit. cap. 2. *Omne relativum est aliquid, excepta relatione ;* et in principio tertii cap. *Si Pater* (inquit) *non est aliquid ad se, non est quod refertur*. Ex hoc videtur quod relatio non refertur, sed illud quod refertur est aliquid ad se. Quod etiam probatur, quia illud quod refertur relatione, non est aliquid posterius ea, nec simul natura ; ergo est prius naturaliter, et ita est ad se. Sed essentia divina non refertur realiter, quia non distinguitur realiter ; ergo tantum suppositum refertur ; ergo prius est ibi realitas suppositi naturaliter quam relatio ; non igitur primo suppositum distinctum constituitur in esse suppositi per relationem.

Et ex hoc ultra infero, (et est probatio assumptorum) si suppositum primo realiter refertur, sequitur quod suppositum primo non constituitur in *esse* suppositi per relationem. Probatio istius ultimæ consequentiæ, omne compositum necessario præexigit partes et partium unionem, et hoc non tantum in composito per se uno, sed in composito per accidens uno. Sicut enim essentia hominis præexigit esse corporis et *esse* animæ et unionem eorum, ita *esse* hominis albi præexigit *esse* hominis et albedinem et unionem eorum ; ergo *esse* alicujus relati, quod dicitur referri primo, quasi totum quoddam, præexigit relationem, ut formam, et illud quod refertur relatione, quasi subjectum et unionem istorum. Prius igitur aliquid informatur relatione, quam sit aliquod relativum, quasi compositum, quod dicatur referri primo. Illud autem prius informatum relatione potest dici referri, quia omne

informatum aliqua forma potest dici tale ; ergo nihil in divinis potest dici referri, nisi aliquid sit quasi totum quod denominative dicatur referri, illud vero non constituetur relatione formaliter, tanquam per se inclusa in ipso. Patet quidem ex differentia relati primo, ad illud quod denominative dicitur referri, et illud non potest esse nisi suppositum, ut primo ostensum est, ergo.

Confirmatur ista ratio in simili, quia sicut homo non esset animatus primo, nisi corpus esset quasi prius informatum anima, ita, ut videtur, erit in proposito, quod nihil erit relatum primo, quod constituatur formaliter in *esse* formaliter primo relatione, nisi aliquid prius sit relatum quasi denominative per denominationem realem a relatione.

11. Juxta hoc posset argui, sed minus efficaciter sic : Si relatio non refertur, nec essentia diurna; patet igitur quod tantum persona refertur. Sed quod refertur prius, est ad se. Probo secundum Augustinum 7. de Trinit. cap. I. *Quapropter si et Pater non est aliquid ad seipsum, non est omnino, qui relative dicatur.* Hoc etiam probatur ratione, quia quod refertur, non est simul natura cum relatione, nihil enim simul est cum relatione nisi relatio ; igitur illud quod refertur esset relatio, et ita relatio referretur. Nec posterius est relatione, quia quod est *quale* qualitate, non est posterius qualitate. Similiter de quantitate et aliis formis ; ergo a simili de relatione ; ergo oportet dare tertium membrum, scilicet quod illud quod refertur, est prius relatione. Et tunc videtur sequi quod sit absolutum, quia nihil videtur prius relatione nisi absolutum.

[Margin: Quod refertur est prius natura relatione.]

Item secundo (d), relatio realis præexigit extrema realia vel distinctionem realem extremorum ; ergo nulla relatio realis causat primo distinctionem realem extremorum, ergo neque hîc. Probatio antecedentis, Philosophus 5. *Metaphysicæ, cap. de eodem*, probat identitatem non esse relationem realem, quia non præexigit realem distinctionem extremorum.

Si dicatur (e) quod illa relatio non est realis, quæ nec præexigit nec facit distinctionem realem extremorum, contra, ergo istud argumentum : *Extrema non sunt distincta realiter, ergo non est relatio realis*, non valeret. Aut enim accipitur in antecedente, quod extrema non sunt distincta realiter distinctione præcedente relationem, et tunc non sequitur, ergo relatio non est realis, quia sic posset accipi in proposito. Aut accipitur in antecedente, quod extrema non sunt distincta distinctione facta hac relatione. Si sic accipis, ideo non est facta distinctio realis extremorum per illam, quia illa non est relatio realis ; ergo inferre ex antecedente sic sumpto, relationem non esse realem, est inferre, quia non est realis, ideo non est realis, quod nihil est. 12.

[Margin: Relatio realis petit extrema realiter distincta ex Phil.]

Aliter dicitur, quod major (f) est vera de accidentali relatione, quæ advenit extremis jam distinctis, talis non est ista, sed est constituens suppositum formaliter distinctum per ipsam.

Contra istud, relationi unde relatio est, convenit quod sit ad aliud, quia si non est ad aliud, non est

[Margin: Aristot. in prædicam relationis.]

relatio, alioquin posset dici quod paternitas posset esse relatio realis absque Filio, si non oporteret aliquo modo extrema relationis esse distincta, sicut nec extrema identitatis. Aut ergo hæc paternitas est ad aliud distinctum sola filiatione, aut ad aliud distinctum distinctione priori, quam illa quæ esset a filiatione. Si secundo modo, habetur propositum; si primo modo, ergo arguendo, paternitas non est ad distinctum, ergo non est realis, est arguere sic : huic relationi non est relatio realis opposita ; ergo non est realis.

An relatio substantialis supponit extrema distincta? si non, argumentum Philosophi videtur petitio.

Sed hæc videtur esse manifesta petitio principii, quia antecedens non videtur esse manifestius consequente ; nullum igitur argumentum haberetur in multis relationibus ad concludendum eas non esse reales per hoc, quod non sunt inter extrema realiter distincta, sed esset communiter petitio principii.

Relatio terminatur ad absolutum infra d. 20. §. Hoc etiam.

Item tertio sic (g) : Omnis relatio primo terminatur ad absolutum. Primus autem terminus relationis in persona est alia persona et non essentia, quia sicut non refertur, ita non terminat relationem, ita enim terminus relationis distinguitur sicut relatum; ergo persona inquantum est distincta ab alia, terminans relationem ejus ad se, est absoluta. Major declarabitur *dist.* 30. *quæst. de Relatione Dei ad creaturam*.

COMMENTARIUS.

6. (b) *Contra istam conclusionem*. Hîc Doctor intendit probare quod personæ divinæ constituantur in *esse* personali per absoluta sive per proprietates personales absolutas, et probat quatuor viis. Primo comparando relationem ad relatum. Secundo, comparando relationem ad originem. Tertio, ex propria ratione ipsius constitutivi. Quarto, per auctoritates. Et credo quod hæc via sit magis sustentabilis et clarior et facilior, et quod Doctor magis declinet ad hanc viam per argumenta, quæ quodammodo videntur insolubilia, quamvis ea nitatur solvere ; et credendum est, quod nisi opinio communis esset in contrarium, Doctorem asseruisse hanc opinionem, licet nunc utramque viam sustinere videatur.

(c) *Quantum ad primam viam arguitur sic*. Omne relativum sive omnis relatio, secundum quam aliquid dicitur esse relativum, præsupponit aliquid quod tali relatione vere refertur, hoc patet per Aug. 7. de Trin. quia *omne relativum est aliquid, excepta relatione*. Sed paternitas in divinis est relatio, qua aliquid dicitur vere relativum, et qua refertur ad aliud ; ergo paternitas de necessitate præsupponit aliquod prius quod secundum eam referatur. Si sic, illud præsuppositum non potest esse essentia divina, patet, quia essentia divina non refertur, ut supra expositum est *dist.* 5. *q.* 1. ergo erit aliquod suppositum realiter distinctum a termino ad quem refertur, et illud erit persona Patris ; ergo prima persona erit prius constituta per aliquod absolutum, et non per aliquam relationem, cum illa sit posterior, et posterius non est constitutivum prioris. Ex isto etiam medio arguitur sic : Omne constitutum præexigit partes constituentes et unionem earum, hoc patet tam in constituto per se quam per accidens, sed relativum est constitutum ex aliquo absoluto et relatione ;

ergo præsupponit relationem prius uniri tali absoluto sive informare tale absolutum. Sed informatum aliqua forma statim denominatur ab illa ; ergo absolutum in Patre prius includens paternitatem, qua dicatur Pater, denominatur a paternitate. Illud autem quod denominatur a paternitate, non est essentia, quia tunc essentia posset referri paternitate ; ergo erit aliquod absolutum quod non est essentia, et illud tale quod denominatur a paternitate, non videtur esse nisi persona Patris.

7. (d) *Item secundo* : principaliter arguit eadem via : Nihil præexigens realem distinctionem aliquorum est constitutivum illorum ; sed relatio realis præexigit realem distinctionem extremorum ; ergo non constituit illam. Major est nota, quia nullum posterius est constitutivum prioris. Minor patet per Philosophum 5. *Met. c. de Eodem, text. non habente com.* et incipit textus : *Eadem vero dicuntur, et quidem secundum accidens, ut album,* et patet in illo textu quomodo identitas non est relatio realis, quia non præexigit realem distinctionem extremorum. Et sic patet ista minor, quomodo relatio realis est inter extrema realia realiter distincta.

(e) *Si dicatur quod illa relatio non est realis, quæ nec præexigit extrema realiter distincta, nec facit distinctionem extremorum*, sive non constituit extrema realiter distincta. Sed in proposito, quamvis paternitas et filiatio in divinis non dicantur relationes reales ex hoc quod præexigunt extrema realiter distincta, dicuntur tamen reales, quia constituunt extrema realiter distincta, et hoc sufficit.

Contra, ergo istud argumentum. Extrema non sunt realiter distincta, ergo non est relatio realis, *non valeret.* Et tamen hoc argumentum tenet, quia si extrema non sunt realiter distincta ; ergo relatio non est realis. Et quod teneat, patet per Aristotelem *ubi supra.* Arguit enim Doctor quod si relatio diceretur realis ex hoc, quod constituit extrema realiter distincta, statim sequeretur quod hoc argumentum non valeret : *Extrema non sunt realiter distincta ; ergo relatio inter illa non videtur realis* ; et quod non valeat, probat, quia in antecedente, aut accipitur, quod extrema non sunt distincta realiter distinctione præcedente relationem, et tunc non sequitur ; *ergo relatio non est realis.* Quare autem non sequatur, patet, quia sic posset accipi in proposito : quia, per te, extrema paternitatis in divinis sunt realiter distincta, et non sunt realiter distincta distinctione præcedente paternitatem, et sic sequeretur quod paternitas in divinis non esset relatio realis. Aut accipitur in antecedente sic : *extrema non sunt realiter distincta distinctione facta hac relatione*, etc. id est, si extrema *A* et *B* non sunt realiter distincta, relatione *C*, quia *C* non est relatio realis, statim sequitur, ideo *C* non est relatio realis, quia non est relatio realis.

(f) *Aliter dicitur, quod major est vera de accidentali relatione*, quæ non constituit, sed tantum advenit alicui post suum *esse* completum. Et sic ista est vera : *Relatio realis adveniens alicui post suum esse completum, præexigit extrema realiter distincta.* Sed paternitas in divinis non advenit supposito post suum *esse* completum, sed constituit illud ; ergo, etc. 8.

Contra istud, quia relationi unde re-

latio est, convenit quod sit aliud, id est, quod relatio inquantum relatio est ad aliud, ergo paternitas de necessitate est ad aliud, *aut ergo ad aliud distinctum sola filiatione, aut ad aliud distinctum distinctione priori quam illa, quæ esset a filiatione. Si secundo modo, habetur propositum*, scilicet quod relatio realis præexigit extrema realiter distincta. *Si primo modo*, etc.

(g) *Item tertio sic :* Omnis relatio primo terminatur ad absolutum. Hæc probabitur infra *dist.* 30. Sed paternitas in divinis est relatio ; ergo terminatur ad aliquod absolutum. Sed non terminatur nisi ad personam Filii ; ergo persona Filii erit absoluta.

SCHOLIUM.

Secunda via impugnandi communem sententiam, est ex comparatione relationis ad originem, juxta quam prima ratio est, originans prius est originato ; sed Pater omnino est simul cum Filio, quia posito innascibili, seclusa omni actione ponitur ejus correlativum. Secunda, relatio non originatur sine absoluto ; ergo persona originata non est relativa, sed absoluta, maxime si negetur essentiam esse terminum formalem productionis divinæ, de quo supra dist. 5. quæst. 2. Tertia, utraque productio esset æque naturalis seu per modum naturæ, contra ea quæ dicta sunt dist. 10. quæst. 1. quia relativum naturaliter respicit correlativum. Quarta, generatio non esset ad primam substantiam, sed ad relationem. Quinta, Filius præintelligeretur actioni generativæ, quia Pater præintelligitur suæ actioni, et Filius est simul cum eo. Sexta, filiatio esset prior Patre, quia paternitas est eo prior ex Philosopho.

13. Ex secunda via arguitur primo ex ordine, quem necessario requirit originatio, qui videtur duplex. Nam principium originans videtur prius originato, videtur etiam prius origine. Ex prima via arguitur primo sic, originans est prius originato, relativum nullo modo est prius suo correlativo, quia sunt simpliciter simul ; ergo, etc.

Confirmatur ratio, quasi ex opposito conclusionis sic : Si personæ non sunt absolutæ, sed primo relativæ, tunc non erit aliud Patrem originare Filium quam Patrem habere Filium correlativum. Sed patet quod Pater ex se eo quo Pater habet Filium correlativum, quia in nullo instanti nec naturæ nec originis, potest intelligi Pater sine Filio, vel nisi intelligatur habere Filium, igitur Pater ex se sine origine habet Filium ; ergo non originat eum, si nihil originatur nisi suum correlativum.

Relativa omnino sunt simul.

Hoc manifestius sic arguitur (h) : Illud non originatur, quod posito innascibili, et circumscripta omni actione, habet suum totum *esse* ; tale est correlativum innascibilis, quia ex sola natura relationis, quæ est actus primus, circumscripta omni actione sive actu secundo, correlativum innascibilis est innascibili existente ; ergo, etc.

Præterea, relatio non potest originari nisi aliquo absoluto prius originato, et hoc aut in relato aut in termino, sicut nec motus potest esse in ad aliquid nisi per accidens, quia est per se ad aliquid absolutum in subjecto vel in termino relationis, ut patet 5. *Physicorum ;* ergo persona divina, quæ primo originatur, non potest esse tantum relatio subsistens, sed oportet ponere aliquid absolutum quod primo originetur.

Text. 10. Relatio per se non producitur. De hoc supra dist. 5. q. 3.

Confirmatur ista ratio, maxime si negetur essentiam esse formalem terminum hujus productionis. Tunc

enim nec originatum erit ad se, nec formalis terminus generationis vel originationis, quod videtur inconveniens.

Præterea tertio, omne relativum æque naturaliter respicit suum correlativum ; ergo æque naturaliter spirans respicit spiratum, sicut generans generatum. Igitur si producitur utraque productione tantum relativum, utrumque æque naturaliter producitur, et ita non erit in divinis duplex productio, scilicet per modum naturæ et voluntatis. Tunc enim æque vere potest dici, quod et Spiritus sanctus producitur per modum naturæ, sicut et Filius, quod est contra omnes.

Item quarto, tunc nulla productio in divinis erit generatio, quia generatio est ad primam substantiam ut ad productum. Hîc autem ponitur relatio vel relativum primum productum; ergo erit productio in genere relationis et non generatio.

Item, ex secunda via secundæ viæ sic : Suppositum aliquo modo præintelligitur actioni, quia prius intelligitur unumquodque per se esse quam per se agat; in illo priori si est suppositum ad se, habetur propositum; si non est suppositum ad se, sed ad aliud, ut ad Filium, ergo simul intelligitur Filius et ita Filius præintelligitur generationi, et ita Filius non est terminus generationis.

Et confirmatur, quia quacumque prioritate unum correlativum præintelligitur alicui, eadem prioritate præintelligitur reliquum eidem propter simultatem relativorum.

Juxta hoc posset argui de tertia prioritate, scilicet relationis ad personam, quæ probatur per Philosophum 7. Metaphysic. cap. 3. *Forma enim est prior composito*, secundum eum ibi ; ergo paternitas est prior persona prima, et per consequens relatio opposita paternitati erit prior persona prima ; igitur ipsa non habetur a prima persona per actionem primæ personæ. Consequentia de relatione opposita probatur per simultatem correlativorum.

COMMENTARIUS.

(h) *Hoc manifestius sic arguitur: Illud* 9.
non originatur, *quod posito innascibili*, *puta prima persona, et circumscripta omni actione*, etc. *Correlatium innascibilis est innascibili existente*. Patet, quia Patre existente, qui est innascibilis, Filius est; ergo circumscripta omni originatione, Filius erit. Cætera argumenta clara sunt.

SCHOLIUM.

Tertia via impugnandi sententiam communem, quod relationes constituunt personas, est ex ratione propria constituti. Prima ratio juxta hanc viam est : Quidquid constituit in aliquo primo *esse*, se toto repugnat oppositæ distinctioni ; ergo paternitati ex ratione sua repugnat incommunicabilitas, quia per se constituit in *esse* incommunicabili. Consequentis falsitas quintupliciter ostenditur, et responsiones duæ refutantur. Secunda, ab ultimis distinctivis et constitutivis nihil commune potest abstrahi, quia sunt primo diversa, de quo supra dist. 3. q. 3. a num. 6. et dist. 8. q. 3. sed a paternitate et filiatione abstrahitur conceptus relationis. Tertia, si suppositum includeret essentiam et relationem, non esset unum per se, ut patet in creatis. Quarta, relatio non potest constituere primam substantiam vel subsistens, cujusmodi est suppositum, quia secunda substantia non includit nisi substantiam ; ergo idem de prima, quæ est maxime substantia, quia perfectionis est habere suum ultimum *esse* incommunicabile sine ope alicujus extrinseci alterius generis.

15. Quantum ad tertiam (i) viam arguitur primo sic : Quidquid constituit formaliter in aliquo primo *esse* et in unitate correspondente tali *esse*, se toto repugnat distinctioni oppositæ illi unitati et *esse*. Exemplum, si rationale primo constituit hominem in entitate et unitate specifica, se toto primo repugnat distinctioni specificæ, ita quod circumscribendo per impossibile vel possibile, quodcumque aliud a rationali, quod non est de intellectu ejus, stante solo intellectu rationalis, repugnabit sibi divisio in diversas naturas specificas. Et probatur ista propositio, quia si non toti constitutivo repugnat talis distinctio, ergo per aliquid sui sibi repugnat. Sit illud *A*, si ipsi *A* se toto repugnat, habetur propositum; si non, sed repugnat ipsi *A* per *B*, erit processus in infinitum, vel ubicumque stabitur, illud erit ultimum constituens in tali unitate, et illi se toto repugnabit distinctio opposita tali unitati; igitur si paternitas constituat primum suppositum in *esse* personali sub ratione incommunicabilis, oportet quod paternitati primo ex ratione sua repugnet communicabilitas.

Sed hoc videtur falsum multipliciter (k), tum primo, quia secundum illos, qui tenent hanc opinionem, nulla quidditas de se est incommunicabilis; ergo nec paternitas. Tum secundo, quia paternitas non est de se *hæc*, circumscripto omni eo, quod non est de formali ratione paternitatis. Circumscripta enim Deitate, quæ non est de formali ratione paternitatis secundum Augustinum 7. *de Trinitate*, *cap.* 2. quod *non eo Pater quo Deus*, paternitas non est de se formaliter infinita, et per consequens non est de se *hæc*. Probatur hæc consequentia, continens per identitatem aliquid, quod est extra ejus rationem propriam vel primam, est quodammodo illimitatum; ergo continens formaliter tale, hoc est simpliciter illimitatum vel infinitum; continentia enim formalis requirit majorem perfectionem continentis.

Sed ind[...] rens ad [...] tum, et [...] nitum, [...] non est se hæc, illimita[...] imperfec[...] aliter. qu[...] essenti[...] quæ est se hæc[...]

Ex hoc ultra, si paternitas non est de se *hæc*, nec multo magis erit de se incommunicabilis, quia incommunicabilitas præsupponit singularitatem. Tum tertio, quia quælibet relatio divina originis est æque eadem essentiæ divinæ ; ergo si ex illa contraheret aliquam incommunicabilitatem, quælibet æqualiter eam contraheret. Sed hoc est falsum, quia spiratio activa, licet sit *hæc*, non tamen incommunicabilis est, quia est in duobus, Patre scilicet et Filio.

Ex hoc autem quarto probatur, quia cum opposita relativa videantur uniformiter se habere ad incommunicabilitatem, et spiratio activa non sit de se sic incommunicabilis; ergo nec spiratio passiva sibi opposita, ergo non constituet Spiritum sanctum in *esse* personali, quod est falsum, si ponatur relationem constituere. Tum quinto, quia etiamsi ponerentur quæcumque positiones impossibiles vel incompossibiles, stante intellectu rationalitatis, repugnaret sibi dividi in plures naturas specificas, puta, si ponatur quod rationale esset differentia specifica coloris, et quod ille color possit causare substantias de nihilo vel quæcumque talia. Posita autem hac

positione impossibili, quod prior esset productio voluntatis quam intellectus, salvata ratione generationis et spirationis, spiratio activa esset in uno supposito, et generatio activa tunc esset in duobus, quia tunc Spiritui sancto in primo instanti in quo spiratur, communicaretur vis generativa ; ergo modo generationi activæ in se, non repugnat in se formaliter communicabilitas.

6. Ad istud argumentum de primo incommunicabili respondetur dupliciter. Uno modo, quod paternitas licet non sit incommunicabilis, unde paternitas, tamen paternitas divina, sive unde divina, est incommunicabilis. Aliter dicitur, quod paternitas subsistens, qualis est ista quæ est in Deo, est incommunicabilis, sed non paternitas inhærens, qualis est creata.

...modo ...nitas ...com- ...abilis.

Contra primam responsionem licet concludant ultimæ tres rationes vel probationes, tamen arguo aliter dupliciter. Primo sic : Quando duo constituunt per se aliquod tertium, neutrum illorum habet ab altero illam conditionem, quæ est propria sibi inquantum constituit, sed utrumque habet ex se primo. Verbi gratia, materia et forma constituunt per se compositum, et materia non habet a forma potentialitatem, quæ est ejus conditio in causando compositum, nec forma habet a materia aliquam actualitatem, quæ est ejus conditio in causando compositum, ita et in definitione, genus non habet a differentia conceptum determinatum vel determinabilem, nec differentia habet a genere conceptum specificum indivisibilem in plura secundum speciem ; ergo si persona constituatur ex essentia et propria incommunicabili, neutrum habebit ab altero, quod est sibi proprium. Sed sicut essentia non habet communicabilitatem a proprietate, sed est ex se ipsa communicabilis, circumscribendo per intellectum proprietatem, ita proprietas non habebit ab essentia incommunicabilitatem, sed erit ex se primo talis, circumscripta, per impossibile, essentia.

...uo ...runt ...um, ...n ha- ...alte- ...uod ...rium ...usa- ...i.

Præterea, essentia (1) non dat incommunicabilitatem Patri, ut mere essentia est, quia ipsa est communicabilis ; ergo ut ipsa intelligitur habere virtualiter paternitatem in se, et ita idem, ut virtualiter in essentia, erit ratio incommunicabilitatis suiipsius, ut formaliter tale, quod est inconveniens. Tum, quia de illo, ut est virtualiter in essentia, quæram, aut est communicabile aut incommunicabile ? Si communicabile, non erit ratio incommunicabilitatis paternitati, ut formaliter in se. Si incommunicabile et ab essentia, secundum illam responsionem, iterum arguitur, quod non ab essentia, ut mere essentia, sicut prius, et sic in infinitum, aut communicabile aut incommunicabile. Tum, quia nulla unitas verius vel intensius convenit alicui, ut est unum virtualiter tantum quam ut est unum formaliter, et hoc loquendo de unitate propria illi, et hoc patet sicut de entitate propria. Tum, quia quod est in aliquo, est in eo per modum ejus ; ergo quod est in essentia virtualiter, ut præcise est in ea, non est ibi ut incommunicabile.

Paternitas non potest esse incommunicabilis ab essentia.

Ut inquit Aver. 3. de Anima c. 5. Paternitas non ideo de se hæc, quia est subsistens.

Contra illud quod respondetur, postea de relatione subsistente,

quod ipsa est incommunicabilis, quæro cum prius oporteat intelligere aliquid esse *hoc* quam subsistens, quæro per quid paternitas sit *hæc*, non de se, cum non sit formaliter infinita ; ergo nec multo magis est de se subsistens, ergo nec de se est incommunicabilis.

17. Secundo principaliter arguitur sic, quantum ad istam viam : Ab ultimis distinctivis et constitutivis aliquorum, non potest abstrahi aliquod commune dictum in *quid* de eis. Probo, quia si est aliquid commune eis, illo communi non distinguerentur primo, sed aliquo contrahente distinguerentur, et ita non sunt primo distinctiva. Si igitur sunt primo distinctiva, nihil est eis commune dictum in *quid* de eis; a paternitate autem, et filiatione abstrahitur hoc commune dictum, quod est *relatio*, quæ videtur eis commune esse et univoce. Potest enim intellectus certus esse de relatione, et dubius de hac relatione vel illa; igitur et ista a quibus abstrahitur non sunt primo distinctiva.

A paternitate et filiatione potest abstrahi conceptus communis. De hoc supra d. 23.

Respondetur (m) negando minorem, dicendo quod relationes divinæ sunt primo diversæ.

Contra hoc est argutum frequenter, et potest unum medium iterari, quia tunc sciens unam originem in divinis, et nesciens utrum illa originatio esset generatio vel spiratio, nullum conceptum haberet nisi de voce ; vana igitur essent illa problemata, quæ fiunt de generatione sive de productione in communi, et solvuntur per propria media, antequam quæratur de productionibus in speciali.

Item tertio principaliter (n) sic : Primum constitutivum suppositi in aliqua natura, videtur facere per se unum cum illa natura, quia non videtur quod aliquod unum per accidens, possit esse primum simpliciter in aliquo genere, secundum Philosophum 2. *Physic.* Primum autem, de quo natura dicitur per se, est ejus proprium suppositum ; ergo, etc. Sed sicut in creaturis relatio est alterius generis ab absoluto, et ideo non facit per se unum cum eo, ita in divinis non videtur conceptus unus esse per se absoluti et relationis; ergo si persona ista duo includat essentialiter, essentiam scilicet et relationem, videtur esse suppositum per accidens, et ita videtur quod possit dari aliquid prius constitutivum per se suppositi in illa natura.

Text. 6

18. Confirmatur (o) ratio sic : Prima identitas videtur esse primæ naturæ ad proprium suppositum ; ergo illa identitas nec est per accidens nec quasi per accidens, sed omnino per se, ergo suppositum non includit aliquid quasi alterius generis a natura.

Confirmatur (p) secundo, quia aliter magis per se esset identitas naturæ creatæ ad suppositum suum quam naturæ divinæ ad suum, quod videtur inconveniens.

An sup[...] tum po[...] includ[...] duas qu[...] tates

Confirmatur tertio, quia secunda substantia dicit totum *quod quid est*, primæ substantiæ ; ergo in prima substantia non concurrit aliqua quidditas distincta a quidditate secundæ substantiæ ; ergo nec quidditas relationis, quæ est distincta a quidditate essentiæ, pertinet ad rationem primæ substantiæ. Si enim prima substantia includit per se

quidditatem distinctam a quidditate substantiæ secundæ ; ergo non magis est per se suppositum substantiæ quam illius quidditatis alterius, et ita neutrius vel utriusque.

Nec valet hæc responsio, quia hæc quidditas est illa per identitatem, et ideo idem per se unum potest esse per se suppositum utriusque quidditatis. Hoc enim non salvat per se unitatem suppositi, quia suppositum ponitur per se suppositum quidditatis acceptæ secundum formalem rationem ; non autem propter identitatem realem, et non formalem ipsius ad aliam, tunc enim per se suppositum entis esset per se suppositum unius, propter veram identitatem unius ad ens. Itaque suppositum per se unum est tantum per se suppositum quidditatis ; per se unum est tantum per se suppositum quidditatis per se unius formaliter, et per consequens nullius formaliter distinctæ ab illa ; et per consequens nullam naturam formaliter distinctam includet per se primo, quia non esset ratio quare non esset per se suppositum illius quidditatis distinctæ, quam per se primo modo includeret.

Si instetur hîc de attributis, non est simile, quia nullum attributum constituit per se suppositum Deitatis, sed est quasi passio secundum Damascenum *lib.* I. *cap.* 4. et 9. et non est inconveniens quasi passionem cum quasi subjecto, quasi per accidens esse idem, et etiam cum supposito subjecti, licet sit inconveniens primum suppositum primi subjecti esse in se ens per accidens.

). Ad istam tertiam rationem, quæ procedit ex per se unitate suppositi naturæ divinæ, respondetur quod relatio constituit, ut transit in essentiam, et ita non ut est alterius generis. Nec propter hoc sequitur, quod constitutum sit absolutum, quia relatio servat illud quod est proprium sibi ; bene tamen conceditur, quod illud quod derelinquitur per relationem, est absolutum, quia illud derelictum est essentia divina. D. Thom. et Ægidius.

Contra istam responsionem arguitur sic, et quæro, aut relatio constituit, ut est idem essentiæ formaliter sive quidditative, aut non. Si sic, sequuntur duo inconvenientia : Unum, quod relatio non erit relatio, quia secundum Augustinum 7. de Trin. *Si est ad alterum formaliter, jam non est substantia*, et pari ratione si est formaliter substantia, jam non est ad aliud. Similiter aliud sequitur inconveniens, quia quidquid constituitur aliquo, inquantum est formaliter absolutum, est formaliter absolutum, et ita suppositum constitutum esset formaliter absolutum. Aut constituitur relatione inquantum transit, sive est idem essentiæ, non formaliter, sed realiter ; et cum hoc stat, quod constituatur relatione proprie, ut relatio est, quia relatio nullo modo potest considerari in divinis, quin sit realiter eadem essentiæ. Si igitur secundum aliquem modum considerata constitueret suppositum, non prohiberetur constitutum esse ens per accidens, dato quod sic constitueret, cum secundum omnem modum considerata est realiter eadem essentiæ, licet non formaliter, sequitur quod ex hoc quod ipsa, ut realiter eadem essentiæ, constituit, non prohibetur constitutum esse ens Impugnat solutionem D. Thom.

per accidens ; non autem potest constituere, ut magis idem essentiæ quam realiter, nisi ut formaliter idem, sed non est idem formaliter.

Præterea, quod dicitur relationem derelinquere *esse* absolutum, hoc videtur repugnare sibiipsi, quia forma non derelinquit aliud *esse* a se, sicut albedo non derelinquit aliud in albo quo est album, quam seipsam ; ergo proprietas constituens, si conservat hoc quod est sibi proprium, derelinquit hoc quod est sibi proprium et nihil aliud. Similiter quomodo esse absolutum posset derelinqui a proprietate relativa si præcederet eam in persona ?

20. Quarto principaliter arguitur secundum istam tertiam viam sic : Prima substantia est maxime substantia, secundum Philosophum in Prædicamentis, et hoc non est imperfectionis ; ergo videtur quod hoc modo posset poni prima substantia in divinis, videlicet persona, cui maxime competat subsistere, id est, per se esse. Relatio autem non videtur posse formaliter constituere aliquid subsistens, nec per consequens primam substantiam.

Tota hæc littera usque ibi : Ex quarta via, et c. in aliquibus originalibus omittitur.

Confirmatur etiam, quia cum secunda substantia non includat aliquid, quod non est formaliter substantia ; igitur nec prima substantia, quæ est maxime substantia, includet, quia substantia non est ex non substantia.

Confirmatur iterum ratio, quia si oportet in his, quæ sunt ad aliquid in divinis non tantum ponere quidditatem, puta, non tantum paternitatem, sed etiam hanc paternitatem, et ultra hanc etiam sub ratione incommunicabilis, et hæc omnia competere sibi inquantum est ad aliud, et ut non est formaliter illud quod est ad se ; quare non potest ita in eo quod est ad se, non per illud formaliter quod est ad aliud haberi hoc, quod est incommunicabile ?

Et confirmatur istud ultimo efficaciter, quia in substantia creata licet imperfectionis sit limitari ad unam subsistentiam sive ad unum *esse* perfectissimum, quod nullo modo est determinabile vel contrahibile, nec potest esse aliquid alicujus. Tamen quod natura ipsa sine alio alterius generis possit habere ultimum *esse*, quod non est natum aliquo alio contrahi, hoc non est alicujus imperfectionis, quia hoc est commune substantiis, et conceditur substantiis, et negatur ab accidentibus propter eorum imperfectionem ; ergo videtur quod natura divina ut est ad se, habebit ultimum *esse* actuale et ultimam unitatem absque limitatione ad *esse* subsistentiæ unius.

Perfectio est in substantia quod sine aliquo alterius generis habeat suum ultimum esse incontrahibile et incommunicabile.

Respondetur ad hanc rationem quartam, quæ procedit ex ratione primæ substantiæ, dicendo quod relatio habet vim proprietatis incommunicabilis primæ substantiæ, et ideo habet vim constituendi hanc primam substantiam vel suppositum secundæ substantiæ. 21.

Quod confirmatur per hoc, quia quæ separata sunt in inferioribus, unita sunt in superioribus, et ideo licet alio conveniat alicui in creaturis esse ad aliud et subsistere, vel esse *quo* et subsistere, tamen ista possunt eodem competere Deo vel personis divinis.

Contra istud arguitur sic (q) :

quæro quam vim intelligis, aut vim causæ efficientis aut formalis? Si efficientis, quasi causabit ibi quamdam realitatem absolutam, quæ formaliter constituet ibi primam substantiam, et ita conceditur propositum, quod substantia constituitur aliqua realitate absoluta, et cum hoc additur unum aliud impossibile, quod relatio posset causare illam realitatem absolutam. Si secundo modo, scilicet formaliter, cum nulla forma habeat vim constituendi aliquid formaliter, nisi tale quale natum est esse tali forma, sicut albedo non habet vim constituendi aliquid nisi album, et quæ includuntur in albo, sequitur quod relatio, quæ est essentialiter habitudo ad aliud, non habet vim constituendi aliquid ad se.

…atæ in …s sunt …æ in …uare? Confirmatio illa nihil videtur valere. Non enim fit talis unio in Deo nisi propter infinitatem essentiæ divinæ, quæ in se includit unitive omnem perfectionem simpliciter et omnem etiam realitatem sibi compossibilem, proprietas autem non est infinita formaliter; ergo non oportet in ea uniri omnem realitatem, et maxime non illam, quæ videtur sibi formaliter repugnare aut non posse in ea includi, quasi majorem perfectionem diceret formaliter quam ista, vel omnino non minorem.

COMMENTARIUS.

…0. (i) *Quantum ad tertiam viam*, quæ sumitur ex propria ratione ipsius constitutivi, arguitur quatuor mediis, quorum primum est: *Quidquid constituit formaliter*, etc. *Exemplum, si rationale primo constituit*, etc. *repugnat distinctioni specificæ*. Patet, quia rationali ut rationali, repugnat dividi in plura specie, et similiter homini constituto. Sed, per te, paternitas constituit Patrem in *esse* personali et incommunicabili; ergo paternitati ex sua ratione primo repugnat communicabilitas.

(k) *Sed hoc videtur falsum*, etc. Circumscripta Deitate patet quod paternitas non est de se *hæc*, et si non est de se *hæc*, nec multo magis erit de se incommunicabilis. Et probat, quia paternitas non est de se formaliter infinita, etc. Hæc littera declaratur sic, ista est consequentia: Paternitas non est de se formaliter infinita; ergo non est de se *hæc*. Probat hanc consequentiam ibi: *Continens per identitatem aliquid*, id est, hæcceitatem, est quodammodo illimitatum; sed continens illam formaliter est simpliciter illimitatum et infinitum. Cum ergo paternitas non sit formaliter infinita, sequitur quod non erit de se formaliter *hæc*.

Sed hoc videtur repugnare dictis Doctoris, *supra dist.* 2. ubi ait primam causam ex hoc quod continet virtualiter causalitatem secundarum causarum dici perfectiorem, quam si formaliter contineret. Hoc idem ex intentione *dist.* 8. *q. ult.* 11. Apparens contradictio

Dico, quod aliqua est continentia virtualis, quæ est perfectior formali, sicut causa æquivoca dicitur perfectior ex hoc quod continet effectum virtualiter, quam si contineret formaliter, ut patet. Et similiter dicitur causa prima perfectior ex hoc, quod virtualiter continet caliditatem Solis, quam si illam haberet formaliter. Responsio. Continentia formalis multiplex.

Aliqua vero est continentia formalis,

quæ dicitur perfectior virtuali, ut patet de perfectionibus simpliciter, nam perfectius est in Deo habere formaliter sapientiam quam virtualiter. Et similiter perfectius est in se habere formaliter et ex sua ratione formali hæcceitatem, qua dicitur hic Deus, quam habere illam virtualiter, et hoc modo loquitur Doctor, et sic non est contradictio. Multa alia de continentia virtuali et formali causa brevitatis transeo.

12. (l) *Præterea, essentia non dat.* Sensus est quod essentia non dat communicabilitatem Patri, ut essentia est, quia tunc ipsa esset ratio formalis incommunicabilitatis Patri, qui est impossibile, quia quod est ex sua ratione formali communicabile, non potest esse ratio formalis incommunicabilitatis ; ergo erit ratio ut virtualiter, id est, ipsa essentia habet in virtute sua, vel habet virtutem aliquam tribuendi incommunicabilitatem Patri, et hoc falsum est.

(m) *Respondetur negando minorem.* Vult dicere Doctor quod ex quo fiunt multa problemata de generatione sive de productione in commui, puta an productio sit actio transiens an mutatio, an sit causa et hujusmodi. Et ista problemata solvuntur per media generalia antequam deveniatur et quæratur de productionibus in speciali ; cum ergo problemata ista de productione non fiant tantum de voce, sed de conceptu, sequitur quod intellectus certus de isto conceptu, puta quod productio Filii in divinis sit productio, et dubius sit an sit generatio vel spiratio, an per modum naturæ vel per modum libertatis ; ergo habet illum conceptum de productione in communi, alium ab illis conceptibus dubiis.

(n) *Item, tertio principaliter.* Hìc Doctor intendit deducere ad inconveniens, scilicet quod si persona divina esset constituta per relationem et per essentiam, non esset unum ens per se, sed magis esset unum per accidens, quia non videtur esse unus conceptus per se constitutus ex absoluto et relatione. Sicut etiam in nobis patet, quod res diversorum prædicamentorum non possunt facere unum per se, etiamsi illæ res sint absolutæ, ut patet de Substantia, Quantitate et Qualitate, multo minus quando constituentium unum est absolutum, et reliquum relativum ; cum ergo persona divina sit unum ens per se, videtur quod constituatur per aliquid aliud quam per relationem. 13.

(o) *Confirmatur ratio sic:* prima identitas videtur esse primæ naturæ ad proprium suppositum, ergo omnino per se ; si sic, ergo suppositum non includit aliquid quasi alterius generis, a natura patet in nobis.

(p) *Confirmatur secundo,* quia si suppositum divinum includat naturam et relationem, suppositum vero creatum tantum includat substantiam ; ergo major erit identitas naturæ creatæ ad suppositum proprium quam naturæ divinæ ad suppositum divinum. 14.

(q) *Contra istud arguitur sic,* etc. Et *cum hoc additur unum impossibile, quod relatio posset causare illam realitatem absolutam.*

Si enim, per te, habet vim constituendi primam substantiam, et prima substantia dicit entitatem realiter absolutam, si ergo effective habet vim constituendi, sequitur quod relatio habet vim efficiendi realitatem absolutam.

SCHOLIUM.

Eadem communis sententia de constitutivis personarum impugnatur variis locis Augustini; item ex Richardo et Boetio, Damasceno, Anselmo, qui videntur asserere personas constitui per absoluta.

22. Ex quarta via arguitur per auctoritatem Augustini 7. de Trin. c. I. 2. et 6. *Omne relativum est aliquid excepta relatione;* ergo sicut deduxit prima ratio, videtur concedere quod illud quod refertur est aliquid ad se.

Item in eodem libro cap. 4. *Omnis res ad se subsistit*, *quanto magis Deus* ? Et loquitur de *subsistere*, quod convenit substantiæ, prout Græci accipiunt *substantiam*. Accipiunt autem ipsi, secundum eum, *substantiam* sicut nos *personam* ; ergo *subsistere* quod convenit personæ inquantum persona numeratur in tribus, prout scilicet dicuntur tres subsistentes, illud est ad se secundum eum ; et videtur dicere, quod inconveniens est personam divinam subsistere ad aliud, hoc modo accipiendo *subsistere*.

ci acci- it sub- iam si- nos per- nam.

Item tertio, omnia, quæ ponuntur in definitione personæ, sive a Boetio de duabus naturis, sive a Richardo 4. *de Trin. c.* 22. *et* 23. sunt absoluta, ita quod nullum illorum includit relationem essentialiter, et definitio debet exprimere intrinsecam rationem definiti ; ergo, etc.

Ad auctoritates Augustini jam adductas hîc in quarta via, respondetur quod Augustinus loquitur de formali significato hujus nominis *persona*, non de materiali ; formaliter autem significat hoc nomen *persona*, aliquid indistinctum in se et ab alio distinctum in natura intellectuali. Accidit autem huic significato formali, per quid sit talis distinctio ; tamen in aliqua natura necesse est illud distinctivum esse absolutum, sicut in natura creata, in aliqua autem relationem, sicut in proposito.

Contra hanc responsionem arguo, aut Augustinus intelligit in illo significato formali *personæ* indistinctum in se et distinctum ab alio, secundum essentiam, et tunc non magis haberet concedere, quod sint tres personæ quam tres essentiæ sive tria distincta secundum essentiam, quod videtur manifeste contra intentionem suam, ubi vult quod aliter utimur nos nomine *substantiæ* quam Græci ; igitur ipsi utuntur pro prima substantia, et concedunt tres substantias eo modo quo nos tres personas ; ergo nos proprie secundum eum, concedimus tres personas. Aut intelligit indistinctum in se secundum substantiam incommunicabilem, et sic distinctum ab alio, et tunc si illud secundum formale significatum est ad se, habetur propositum.

SCHOLIUM.

Propter rationes adductas ex quatuor viis, tertia sententia tenet personas constitui per absoluta incommunicabilia, quibus convenit realiter referri; et ponitur modus explicandi eam ex Divo Bonaventura, cui non tribuit Doctor quod hanc tenuerit, sed quod adinvenit illam distinctionem de duplici substantia, juxta quam cum distinctione originati ab originante, auctoritates multæ, quæ contra hanc videntur solvi possunt.

Tertia opinio (a) concordans rationibus et auctoritatibus adductis contra secundam opinionem, ponit 23.

divinas personas esse absolutas. Quod ne videatur novum et extraneum, adducitur dictum cujusdam antiqui Doctoris distinguentis aliquid dici dupliciter secundum substantiam. Dicit enim sic intelligendum est, quod sicut dicit Richardus de sancto Victore, dici secundum substantiam, est dupliciter : Uno quidem modo, indicando substantiam secundum naturam communem, et sic dicitur homo secundum substantiam. Alio modo, indicando substantiam, ut suppositum certum, ut quidam homo. Primo modo dicere substantiam, est dicere *quid ;* secundo modo dicere substantiam, est dicere *aliquid.* Dicit igitur, quod hoc nomen *substantia* vel *essentia,* dicitur secundum substantiam, quia indicat naturam communem. Sed hoc nomen *persona,* dicitur secundum substantiam, quia indicat suppositum certum et distinctum ; natura autem communis non multiplicatur nec refertur, et ideo quod dicit substantiam secundum naturam communem, ita dicitur ad se, quod nullo modo potest dici secundum relationem, et hoc modo dividitur ex opposito contra ad aliquid. Suppositum autem sive hypostasis, natum est plurificari et ad aliud comparari, et ita referri ; et quod sic dicitur secundum substantiam, nihil impedit ratione relationis superadditæ, dici secundum relationem, et hoc vult dicere Richardus de sancto Victore. Secundum hoc igitur poneretur, quod personæ divinæ distinguerentur per aliquas realitates incommunicabiles absolutas, non tamen illa constituentia et distinguentia essent absoluta primo modo, sed secundo modo, quia etsi non essent formaliter relationes, constituta tamen per ipsas essent referibilia.

Joan. de Ripis hic dist. 25 et 26. D. Bonavent. dist. 25. q. 1.

24. Et si objiciatur, quomodo tunc salvabitur communis sententia Sanctorum dicentium personas distingui per relationes ?

Ad hoc potest accipi quoddam dictum ejusdem Doctoris. Idem enim Doctor in quæstione illa : *an proprietates distinguant personas,* dicit quod secundum quod sunt habitudines non distinguunt personas, sed secundum quod sunt origines. Quod verbum, licet forte ipse non sic intelligat, potest exponi quod origines non distinguunt personas formaliter, sed quasi principiative, sicut motus in creaturis, et maxime si esset in movente et non in moto, non distingueret terminos talis motus formaliter, sed effective, eo quod pertineret ad genus causæ efficientis. Quemadmodum etiam si natura humana poneretur in uno homine, et ipsa non possit multiplicari nisi per generationem, posset dici quod generatio multiplicat homines, non quidem formaliter, quasi homines distinguerentur formaliter generationibus, ut sunt generationes, sed quasi effective, quia generatio reducitur ad genus causæ efficientis. Ita posset dici in proposito, quod natura divina non communicatur suppositis nisi per originem, et ita origine distinguuntur personæ in natura, quasi principiative reducendo ad ipsum principians, quod distinguit non formaliter, sed quasi correspondenter distinguenti effective in creatura. Et tunc posset poni exemplum, quod sicut si anima in-

D. Bonav. l. 1. dist. 2[illegible]. q. 3. Non tribuit hanc sententiam D. Bonavent. sed quod est auctor illius distinctionis de duplici substantia.

tellectiva primo perficeret vel constitueret cor in *esse* suppositi, et secundo, cor animatum posset producere manum in *esse* suppositi, non essent aliqua distincta in natura animati nisi per origines, et tamen formaliter essent aliqua absoluta, quorum unum producitur per alterum, in ipsis tamen vere essent relationes producentis et producti. Non enim minus salvantur relationes, sed magis, ut videtur, si ponantur aliqua absoluta, quæ possent referri, quam si non ponantur aliqua talia absoluta.

Per ista duo dicta, primum de duplici absoluto, secundo de origine distinguente quasi correspondenter primo principio effectivo in creatura non formali, possunt multæ auctoritates exponi, quæ videntur in contrarium.

SCHOLIUM.

Impugnat Scotus dictam sententiam ponentem personas constitui per absoluta. Primo, quia Scriptura, Ecclesia et Doctores Catholici exprimunt personas per nomina relativa ; ergo est de fide quod sunt relativæ. Ad hoc respondet, nunquam docuisse per proprietates relativas constitui, et bene exprimi per nomina relativa, licet constituantur per absoluta propter relationes originis, et ponit regulam optimam, quænam habenda sunt tanquam veritates fidei. Addit illam sententiam videri conformem Scripturæ, ex illo loco Proverb. 30. 4. *Quod nomen est ejus, et quod nomen filii ejus, si nosti?* Secundo, impugnat eamdem sententiam, quia si essent absolutæ personæ, Christus uteretur nominibus absolutis, et Baptismus daretur invocando propria illa nomina. Item articulus fidei accipiendus est secundum illum intellectum, qui maxime haberi potest ex verbis Christi. Item utendo consequentiis Sanctorum, concluditur ex manifeste credito personas esse relativas. Ad hæc respondet Scotus subtilissime et clare, defendendo quod non concludant rem esse de fide.

COMMENTARIUS.

5. (a) *Tertia opinio*. Est Divi Bonaventuræ et Joannis de Ripis. Et hanc viam (ut credo) sequitur Doctor. Et in sententia hæc via dicit, quod substantia aut dicit *quid* et perfectionem quidditativam, et sic essentia divina et omnis perfectio divina potest dici substantia, nam talis est perfectio simpliciter et communicabilis tribus suppositis ; aut substantia non dicit *quid* sive quidditatem perfectionalem, sed tantum *aliquid*, id est, suppositum vel personam, sive ut est id quo Pater in divinis dicitur suppositum, sive persona, sive incommunicabile ut *quo* et ut *quod*. Et hoc modo substantia est quædam proprietas absoluta constituens personam *in esse* personali. Cætera patent.

Contra istam opinionem potest objici quod ipsa non videtur stare cum fide. Primo, quia Salvator exprimens Matthæi ultimo totam veritatem fidei, quæ de Trinitate tenenda est, nominat tres personas nominibus relativis : *In nomine*, inquit, *Patris et Filii et Spiritus sancti*. Similiter Joannes in Canonica sua prima, cap. 5 : *Tres sunt, qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum et Spiritus sanctus* ; et generaliter ubicumque Scriptura canonica loquitur de personis divinis, exprimit eas nominibus relativis. Videtur igitur, quod ponere eas esse absolutas, contradicat Scripturæ, et ita etiam fidei. 25.

Scriptura et Ecclesia exprimit personas nominibus relativis.

Secundo, quia Ecclesia vel quicumque exprimit veritatem tenendam de Trinitate, exprimit personas

nominibus relativis, sicut patet in Symbolo Apostolorum, in Symbolo Athanasii et in Symbolo Nicæno, et in aliis quibuscumque authenticis declarationibus fidei per Ecclesiam universalem ; ergo oppositum repugnat fidei, ut ipsa est ab Ecclesia declarata.

Doctores tantum salvant Trinitatem relativam

Tertio, quia Sancti et communiter Doctores Catholici de isto articulo tractantes, tantum ponunt et salvant Trinitatem personarum relativarum, quorum doctrinam saltem multorum authenticavit Ecclesia universalis, sicut patet in Canone *dist.* 15. *Sancta Rom.* igitur dictis istorum Sanctorum contradicere, est contradicere Ecclesiæ authenticanti dicta eorum.

26. Si dicatur ad istam objectionem, quod dicta opinio non solum fidei non repugnat, sed, quod magis est, Scripturæ sanctæ concordat; primum ostenditur dupliciter. Primo sic, quia quidquid de Trinitate sacra Scriptura tradidit, vel Ecclesia declaravit, vel Doctor authenticus manifeste asseruit, hoc dicta opinio concedit, videlicet quod tres personæ congrue exprimuntur nominibus *Patris* et *Filii* et *Spiritus sancti*, quia concedit ibi vere relationes originis, quia concedit veram originationem unius personæ ab alia, quæ est generatio. Et ita persona generans est Pater, et persona genita est Filius, et processionem tertiæ a duabus, et ita procedens est Spiritus sanctus, et spiratur voluntate casta et sancta. Sed non dicit Scriptura nec universalis Ecclesia alicubi declarando, quod personæ solum his relationibus distinguuntur, sicut nec dicit quod distinguuntur proprietatibus absolutis. Nunc autem, licet tenendum sit pro vero quidquid tradidit auctoritas, non tamen est negandum esse verum quidquid ipsa non tradidit. *Multa*, inquit ille Christi Secretarius Joannes, *opera et signa fecit Jesus, quæ non sunt scripta in libro hoc*, Joannis penult. Certe nec alicubi, quia addit, *existimo mundum non posse capere libros.* Logice etiam loquendo, patet quod locus ab auctoritate negative non tenet.

Joan. 20. 21.

Secundo sic : Nihil est asserendum esse de veritate fidei, nisi quod traditur in Scriptura, vel ab universali declaratur Ecclesia in Scriptura, vel ex altero istorum sic tradito vel declarato necessario et evidenter infertur ; tale non videtur esse, personas nullis proprietatibus absolutis distingui, igitur, etc.

Prima pars minoris videtur plana, quod Scriptura nusquam hoc tradidit, quia relationes affirmat, absolutas proprietates nusquam negat. Secunda pars patet, quia quæcumque tenenda Ecclesia circa articulos de Trinitate declarasse invenitur, continentur in Symbolo Apostolorum vel Athanasii vel Nicæni, *extra de summ. Trinit. et Fide Catholica, cap. firmiter, et cap. damnamus*, quæ duo capitula edita fuerunt in Concilio generali, sub Innocentio III. celebrato, vel *extra de summ. Trin. et Fide Cath. cap. fideli, et est hodie in* 6. *lib.* quod capitulum editum fuit in Concilio Lugdunensi generali sub Gregorio X. celebrato. Non inveniuntur plura scripta authentica declarationem Ecclesiæ circa articulum de Trinitate continentia, nec in aliquo istorum declaratur

personas proprietates relativas constitui, patet intuenti. Tertia pars minoris probatur, quia rationes, quæ fiunt ad inferendum propositum ex tradito per Scripturam vel declarato per Ecclesiam, videntur omnes esse solubiles, sicut postea respondebitur ad eas.

27. Secundum, scilicet quod hæc opinio Scripturæ concordat, ostenditur per illud *Proverb.* 30. 4. ubi post multas quæstiones motas de Deo quærit Salomon ; *quod nomen est ejus, et quod nomen filii ejus, si nosti* ? ex hoc arguitur sic : Omnis quæstio aliquid certum supponit, et aliquid dubium quærit ex 7. *Metaph. cap. ult.* hîc igitur est certum Filium esse, et quæritur, quod est nomen ejus, et pari ratione per naturam relationis supponitur illud cujus est Filius, esse, scilicet Patrem, et quæritur quod est ejus nomen ; igitur hoc existente certo, scilicet hunc esse Filium et hunc Patrem, dubium est, quod nomen hujus et quod illius. Sed si istæ personæ primo constituantur in *esse* personali per paternitatem et filiationem, proprium nomen hujus est *Pater*, et proprium illius est *Filius*, et ita esset certitudo de Filio, et non dubitatio, quod nomen esset ejus. Ergo Salomon videtur intendere quod non primo constituantur filiatione et paternitate, sic quod nec Filius sit proprium nomen ejus, sed scito quod sit Filius, adhuc restat quærere secundum ipsum quod nomen ejus.

[…]rsonas […]titui per […]luta, vi[…]r Scri[…]æ con[…]num.

28. Hoc breviter sic arguitur ad impossibile deducendo : dato quod proprium nomen personæ, quæ est Filius, sit *Filius*, quod sequitur si primo constituatur relatione vel filiatione ; igitur idem quærit Salomon et supponit. Supponit enim proprium nomen personæ, et quærit quod est nomen ejus ?

Sed si dicto modo respondeatur ad objectionem de fide factam contra tertiam opinionem :

Contra hanc responsionem arguitur primo sic : quare voluit Salvator personas nominibus relativis exprimere si sunt absolutæ, et absoluta si sint non latuissent eum, et congruum videtur Baptismum dari invocando personas divinas propriis nominibus ipsarum.

Secundo sic : articulus quando traditur a Christo, conveniens est illum accipere secundum illum intellectum, qui maxime potest haberi a Christo ; talis est de personis relativis et nullo modo de absolutis.

Tertio sic : consequentiæ Sanctorum et Doctorum supponendæ sunt esse necessariæ ; sed illis utendo vel similibus, concluditur ex manifeste credito, quod personæ non sunt absolutæ, sicut patet in multis deductionibus Magistrorum.

Ad primum forsan diceret aliquis, quod propter duo Salvator sic expressit personas congrue. Primum, quia nos docuit sicut eramus capaces. Si autem sunt proprietates absolutæ, vidit eas nos non posse concipere vel non concipere ita faciliter, sicut relationes, quia nec per viam causalitatis et eminentiæ possunt cognosci a nobis, cum non sint perfectiones simpliciter ; nec per aliquid simile in creatura, sicut forte possum concipere relationes ex relationibus originis in creaturis, quia illis incommunicabilibus absolutis, 29.

Si Personæ absolutæ essent, quare Christus expressit per nomina relativa? rationes d hoc dantur.

si sint, nulla sunt similia in creatura, imo nec alicui incommunicabili increato est aliquid simile, quia quodlibet tale primo est diversum a quocumque alio. Et hanc impossibilitatem vel difficultatem cognoscendi illas absolutas proprietates si sint, posset quis concipere ex præmissa quæstione Salomonis. Exemplum hujus patet in communi modo loquendi, ubi expressius et frequentius exprimimus personas aliquas nominibus relativis quam absolutis, quia illa nomina sunt notiora, tamen constat personas, quas intendimus illis nominibus exprimere, esse in se absolutas, verbi gratia, hoc fecit Papa vel Episcopus vel Rex. Non ita sæpe dicimus, Petrus vel Joannes, quia officia sunt notiora personis absolutis, ita posset esse hîc, quod originem personæ possumus concipere per proprietatem absolutam, si habet, vel non possumus, vel non ita faciliter.

Non ita facile concipitur proprietas absoluta, sicut relativa.

Secundo, quia si sint proprietates absolutæ, et secundum hoc personæ possent nominari nominibus absolutis, sic tamen nominando eas, non exprimitur illis nominibus tantum de necessitate fidei, quantum istis, Pater, Filius et Spiritus sanctus, quia istis non tantum exprimitur distinctio personarum, sed etiam origo quæ est in eis, et aliquo modo ex consequenti unitas essentiæ, quia in tali origine perfecta est communicatio ejusdem essentiæ, per tria nomina absoluta non sic exprimerentur hæc omnia.

30. Ad secundum, forsan aliquis diceret primo quod ille intellectus, quem Christus expressit, scilicet quod sint personæ relativæ, est absque dubitatione tenendus. Sed de eo quod tacuit, scilicet an sint absolutæ, non est magis contra intellectum articuli una pars quam alia, nisi ostendatur repugnare intellectui, quem expressit.

De fide est esse personas relativas, id est, quæ referuntur, quidquid sit an constituantur per relationes, vel per absoluta.

Secundo diceret, quod articulum fidei restringere ad intellectum specialem, qui tamen traditus est in generali, quasi non possit intellectus generalis esse verus, nisi specialis sit verus, hoc videtur articulum reducere ad incertitudinem. Videtur enim incertum, quod non potest sine incerto teneri, saltem major reverentia videtur fieri articulo in universali tradito, si dicatur intellectum ejus universalem posse esse verum, quocumque speciali posito vel negato, quod non est traditum ut tenendum, quam quod non possit esse verus nisi aliquod determinatum speciale sit verum.

Exemplum hujus in aliis articulis : *Creator cœli et terræ*, non oportet hoc arctare ad hoc, quod nisi omnipotentia in Deo aliquo modo distinguatur a voluntate, non potuit creare, et ita de parte opposita. Similiter : *Verbum factum est homo*, non oportet arctare ad multa specialia, nec ad aliquod illorum, cum quorum quolibet et etiam opposito potest stare hoc verum.

Aptius exemplum videtur, si Judæis erat traditum, ut crederent Deum esse unum, et de Trinitate nihil explicite, non solum minor reverentia, sed irreverentia et falsitas esset asserere hunc articulum non posse esse verum, nisi esset unus personaliter, sicut est essentialiter ; et tamen hoc videretur tunc esse magis consonum verbis articuli eis

Articulus universalis non est restringendus ad sensum specialem si inde oritur potest incertitudo.

traditi quam oppositum. Sicut igitur illi tunc neutram partem debuerunt asserere, esse necessario tenendam, sed utraque posita necessario tenendum esse illud, quod in generali fuit eis traditum, ita videtur quod circa articulos nobis in universali traditos, non debeamus asserere sine declaratione Ecclesiæ necessario hoc speciale, vel illud esse tenendum, cum quorum utroque possunt articuli stare ut traditi sunt. Non enim Deus, qui scit in speciali istam veritatem, sine causa, tantum secundum intellectum universalem, tenendam de fide tradidit, et nec ad hunc modum specialem, nec ad illud tanquam ex fide tenendum arctavit.

Tertio, quia in proposito non videtur propter reverentiam istarum personarum dicendum quod sint tantum relationes in essentia, nisi hìc certissime traderetur, et hoc propter modicam entitatem relationis respectu entis absoluti.

pter ra- e n solu- em nihil tenduin e fide.

Ad tertium diceret forsan aliquis, quod præcise propter rationem solubilem a quocumque fiat, non est tenendum aliquid esse de substantia Fidei, nec forsan propter conclusionem talis rationis, quatenus præcise est per illam rationem conclusa, sic arguens se exponeret morti, nec aliquis secundum rectam rationem se debet exponere. Oportet igitur habere majorem auctoritatem ad hoc, ut aliquid teneatur esse de fide, quam quod Sanctus aliquis sic arguat. Sæpe enim quis arguit, quod non omnino asserit, licet illud quod Sanctus authenticatus ab Ecclesia, quantum ad doctrinam asserit esse tenendum, sit certum ; tamen aliæ auctoritates dubiæ possunt exponi, et multo magis aliorum minus authenticorum scribentium. Isto modo diceret aliquis nihil inveniri contra opinionem prædictam.

SCHOLIUM.

In favorem illius sententiæ, quæ ponit personas constitui per absoluta, solvit Doctor auctoritates pro opinione communi contra eam allatas, supra num. 4. et certe ingenio humano altiores solutiones videntur impossibiles.

Ad illa (b) quæ secundo modo videntur esse contra eam, responderet discurrendo per ordinem. 31.

Ad illas auctoritates et rationes, quæ contra eam vel pro secunda opinione superius sunt inductæ.

Ad primum de Evangelio videtur jam supra responsum.

In Deo est substantia referibilis, et substantia irreferibilis.

Ad auctoritates Augustini 5. *de Trin.* respondet per distinctionem positam in principio opinionis, quod Augustinus loquitur de his quæ sunt ad se, ita quod nec sunt relativa nec referibilia, sed etiam opposita relationi, sicut patet per exempla sua. Videtur enim ipsemet dicere ibi quod aliquid est ad se, licet sit referibile ad aliud, sicut expresse vult Augustinus 7. *de Trin. c.* 4. ubi tractans quomodo Græci dicunt tres esse substantias, vult quod *subsistere* secundum quod competit substantiæ, illo modo sumptæ, sit ad se. Subdit enim ibi : *Si aliud est Deo esse et aliud subsistere, sicut aliud est Deum esse et aliud Patrem esse, relative igitur subsistit, sicut relative gignit*, et ex hoc infert : *Ita jam substantia non erit substantia, quia relativum erit*, et infra : *Absurdum est autem ut substantia relative dicatur, omnis enim substantia ad se subsistit, quanto magis*

Deus? Quid expressius quam quod substantia, secundum quod Græci accipiunt eam, scilicet pro persona, et quidem substantia prima non secunda sit ad se, et ad se subsistat illo *subsistere*, quod competit substantiæ sic dictæ?

Et si objiciatur (c) quod ista verba Augustini de substantia et persona non debent magis accipi de personali quam de essentiali, quia dicit quod eodem dicitur Deus et persona:

Respondeo, eodem, id est, aliquo dicto ad se, distinguendo illud quod est ad se, contra illud quod est ad aliud, eo quod Pater non est persona Filii, sicut nec est Deus Filii, quemadmodum Socrates non est Socrates alicujus, sicut nec homo alicujus, scilicet intelligendo ut correlativum. Sed non oportet quod omnino eodem sit Deus et persona, ita quod persona omnino ad se dicatur, sicut Deus dicitur ad se vel Deitas, quia tunc sicut non sunt tres Deitates, et per hoc nec tres magnitudines secundum eum, quia magnitudo dicitur omnino ad se, sicut Deitas, sic nec essent tres personæ, quod ipse negaret. Quæ igitur omnino sunt ad se non numerantur, quæ omnino ad alterum non sunt communia tribus, quæ autem ad se, sed non omnino ad se, sed referibilia, quia non repugnat eis referri, sunt communia, sed numerantur, aut possunt dici propria a quibus potest abstrahi aliquod commune numeratum.

32. (d) Ad Augustinum II. *de Civit. Dei*, *c.* 10. concedo quod *Pater est quidquid habet, excepto relativo quod habet, et non est ipsum*. Habet quidem correlativum sicut Pater habet Filium, et ideo concedo, quod prima persona est quidquid habet ad quod non refertur, non est autem secunda persona quam habet ut correlativum, licet ista relatione non primo constitueretur.

Ad Boetium (e) quando dicit quod relatio multiplicat Trinitatem, etc. dico, quod Doctor ille accipit *relationem* pro origine, et sic intelligendo accipitur *multiplicare*, non pro formaliter distinguere, sed quasi principiative, correspondenter principio effectivo, et hoc quidem non est extorquere verba; *multiplicare* enim est multa facere, sicut Christus vere multiplicavit panes Evangelicos, et tamen ipse non fuit forma illa qua formaliter multiplicabantur panes illi; et Deus creans multiplicat animas, non tamen est ipse forma, qua formaliter animæ ipsæ distinguuntur. Multiplicare effective sumitur, et formaliter.

Ad Joannem Damascenum dico (f) quod una ejus auctoritas solvit aliam, quia *cap.* 8. præcise ponit ingenerationem, et in *lib.* 3. *c.* 5. ponit paternalem proprietatem. Istæ autem duæ proprietates distinguuntur secundum Augustinum 5. *de Trin. c.* 6. igitur excludendo omnia alia in Patre, in *cap.* I. præter ingenerationem; intelligit per *ingenerationem* omne personale Patris, et ita ubicumque excludit ab aliqua proprietate alicujus suppositi omne aliud, præter illam proprietatem inclusam, includit omne aliud personale, et ita includeretur ibi realitas absoluta si qua esset, et maxime includeretur, ut videtur, quia in creaturis, incluso accidente, non excluditur subjectum, et ita inclusa relatione in persona divina, non exclu-

ditur illud quod refertur ea, sicut si diceretur, quod sola paternitas est, non propter hoc excluderetur Pater, qui paternitate esset Pater.

Ad Richardum dico (g), quod modus existentiæ alius est, et hoc pertinet ad originem ; sed ex hoc non sequitur, quod originatum non sit aliquid subsistens ad se, distinctum aliqua realitate personali absoluta alia ab originante.

Ad Anselmum similiter dico quod *omnia sunt unum et eadem, ubi non obviat relationis oppositio*, vel formaliter, sicut relatio obviat alicui relativo, vel sicut natum referri relatione opposita, et isto modo personæ, si essent absolutæ, distinguerentur, quia in eis sunt relationes principiantes.

COMMENTARIUS.

6. (b) *Ad illa quæ secundo modo videntur esse contra eam, responderent discurrendo per ordinem,* supple Bonaventura et Joannes de Ripa, qui tenent personas constitui per absoluta, et dicerent quod Augustinus loquitur de his quæ sunt ad se, ita quod nec sunt relativa nec referibilia, id est, quod illa absoluta, quæ nullo modo sunt referibilia sunt communia tribus et pertinent ad substantiam, et talia non sunt proprietates personales, sed illa absoluta, quæ non sunt essentialiter relativa, tamen sunt supposita referibilia et non sunt communia tribus. Et de istis absolutis non intendit Augustinus quod sint communia, etc. sicut patet per exempla sua. Vult ergo Augustinus quod personæ dicantur substantia prima, accipiendo substantiam primam ut exponitur in expositione D. Bonaventuræ et Joannis de Ripa, ut post declarabitur.

[Margin: …nunis … quo- f…re …, Doc. eam …, ex- Gre- …rimi- et D. … dist. Sent. …]

Nota tamen quod Doctor exponit hanc auctoritatem aliter in quodlib. *Omnis substantia ad se subsistit, quanto magis Deus*. Accipit ibi *subsistere* pro existentia, id est, si quælibet substantia est per se existens, quanto magis Deus erit per se existens ? Si vero exponatur de persona, debet sic accipi : Omnis substantia ad se subsistit, id est, incommunicabiliter existit, quanto magis Deus, id est, persona divina incommunicabiliter existet.

(c) *Et si objiciatur*. etc. Dicit Doctor quod eodem, id est, aliquo dicto ad se dicitur Deus et persona. Illud tamen *ad se* potest accipi dupliciter. Uno modo illud dicitur ad se ut distinguitur contra illud quod est ad aliud, eo modo quo Pater non est persona Filii, sicut nec est Deus Filii, et sic eodem dicitur Deus et persona, quia persona ut persona non est correlativum. Alio modo accipitur *ad se* omnino absolute, et sic non eodem dicitur Deus et persona, et patet littera. 17.

[Margin: Dici ad se accipitur dupliciter.]

(d) *Ad Augustinum.* Hîc respondet ad dictum Augustini quod erat tale : Deus est quidquid habet, excepto quod una persona dicitur ad aliam, et non est ipsa, nam Pater habet Filium, nec tamen est ipse Filius. Et ex hoc videtur concludere quod si persona Filii esset quid absolutum, tunc Pater esset Filius. Dicit Doctor concedendo quod Pater est quidquid habet, excepto relativo quod habet, et non est ipsum. Et sic concedit quod prima persona est quidquid habet ad quod non refertur. Posito ergo quod secunda persona sit quid absolutum, Pater habet illam ut correlativum, ad

quod refertur. Et sic patet, quod non est illa.

Multiplicare Trinitatem quomodo intelligitur.

(e) *Ad Boëtium* quando dicit, etc. Hic Doctor dat singularem responsionem, quod multiplicare Trinitatem sive distinguere personas, potest contingere dupliciter. Uno modo originative sive principiative. Alio modo formaliter. Primo modo relationes originis multiplicant Trinitatem, id est, quod generatio activa per quam habetur Filius, et spiratio activa per quam habetur Spiritus sanctus, dicuntur principia, per quæ persona Filii et persona Spiritus sancti originantur. Et hoc modo tales relationes dicuntur principiative distinguere, sicut etiam expositum est in quæstione ultima Prologi. Sed secundo modo personæ formaliter distinguuntur per suas proprietates absolutas.

18. (f) *Ad Joannem Damascenum*, etc. patet quod per *ingenerationem* intelligit omne personale Patris, et tunc est sensus, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus secundum omnia sunt unum, præter ingenerationem et generationem et processionem, id est, præter proprietates personales. Et hoc modo etiam exponit *in quodlib. q.* 4. et hoc idem, infra dist. 28.

(g) *Ad Richardum dico*. Quando Richardus dicit quod personæ non distinguuntur in divinis, nisi per alium et alium modum habendi eamdem naturam, ergo Filius distinguitur a Patre, quia habet naturam per generationem, et a Spiritu sancto, quia habet eamdem per spirationem.

Dicit Doctor quod modus existentiæ alius est, et hoc pertinet ad originem, quia natura divina existit in Filio per generationem, et in Spiritu sancto per spirationem; sed non sequitur quod originatum non sit aliquid subsistens ad se distinctum aliqua realitate personali absoluta alia ab originante.

SCHOLIUM.

Solvit consequenter argumenta a ratione, contra eamdem sententiam ponentem personas constitui per proprietates absolutas adducta supra n. 5. et seq. et sane videtur totam eorum difficultatem exhaurire, ut intuenti, patet et attente consideranti, habet exquisitam doctrinam in horum solutione.

Ad rationes pro secunda opinione (h) respondetur. 33.

Si personæ essent absolutæ, ideo ... esset compositio in Deo.

Ad primam potest dici, quod si realitas absoluta aliqua constituat personas, non tamen faciat compositionem cum essentia divina, sicut nec relatio constituens faceret. Quod confirmatur per locum a majori, quia realitas propriæ subsistentiæ in creatura non facit compositionem cum natura, relatio autem in creaturis facit compositionem cum fundamento, ut alias declarabitur; ergo si hæc relatio potest non facere compositionem cum essentia, multo magis nec realitas suppositi faciet compositionem cum realitate naturæ.

Quomodo relatio maneat et transit in essentiam, vide Scot. q. 3.

Et cum confirmatur ratio (h), quia absolutum, aut manet omnino, aut transit omnino, dico, sicut dictum est declarando secundam positionem, quod relatio manet ex hoc, quod ejus ratio non est formaliter ratio essentiæ; et transit, quia secundum perfectam identitatem est essentia. Ita dici potest, quod realitas absoluta si constituat personam, transit quidem per perfectam identitatem ad essentiam, manet tamen, quia non est formaliter realitas essentiæ. Et confirmatur ista responsio, quia perfectiones attributales

videntur esse absolutæ et non relativæ, sicut dictum est supra *dist.* 8. *q. de attributis*, et tamen manent et transeunt, ita quod non faciunt compositionem, nec sunt idem formaliter ipsi essentiæ. Et si aliqua illarum secundum rationem formalem, haberet distinguere realiter ab altera, illa distinctio esset per eam formaliter et non per essentiam, et tamen non esset compositio.

Ad secundum argumentum dico, quod ponendo personas relativas, oportet ponere eas vere subsistentes, et in eis esse eamdem naturam indivisam. Hoc non potest poni propter aliquam imperfectionem personarum in subsistendo, quia ponuntur ita vere subsistentes, sicut si essent absolutæ; ergo oportet, quod ponatur propter infinitatem essentiæ, quæ est in subsistentibus. Sed eadem esset infinitas essentiæ, si personæ essent absolutæ; ergo non oportet tunc naturam dividi, sicut nec si proprietatibus relativis constituantur. Probetur igitur ista: omnis natura communis, suppositis absolutis distinguitur et plurificatur in eis. Hæc quidem vera est in creaturis, sed in proposito petit conclusionem principalem.

Ad tertium instando dicitur, quod Patri constituto in *esse* personali, et Filio etiam constituto in *esse* personali, quasi adventitia est proprietas spiratio activa secundum aliquos, et tamen non est quasi accidentalis secundum eos, nec etiam relatio rationis. Quare igitur non posset intelligi in proposito, personam constitui in *esse* personali realitate absoluta, et ei quasi constitutæ in *esse* tali realitate advenire secundum modum intelligendi relationem, et non tamen esse nec accidentalem, nec rationis?

Et cum probatur, quod sit relatio rationis, per simile de relatione ad creaturam, dico quod non est simile. Illa enim relatio ad creaturam, non est ex necessitate naturæ fundamenti, sicut est hîc.

Quarta ratio innititur propositioni huic, scilicet omne absolutum est actus, et per consequens dans *esse*. Hæc improbatur multipliciter, tum quia in creaturis, (ubi maxime videtur habere probabilitatem,) habet instantiam de proprietate hypostatica, quia illa non est dans *esse*, quia tunc natura humana in Christo (j), non haberet idem *esse*, quod haberet dimissa.

Proprietas hypostatica non dat esse, nec operationem, de quo Scot. 3. dist. 1. q. 1. art. 3. quodl. 9. et 10.

Similiter actus dans *esse* dat operationem, proprietas hypostatica in creaturis non dat operationem, quod patet per Damascenum lib. 3. cap. 14. *Naturales et non hypostaticas voluntates atque operationes esse dicimus. Si enim hypostaticas, id est, personales, dabimus eas heterotheleas, id est, aliud volentes, et heterovergeas, id est, aliud operantes, tres hypostases sanctæ Trinitatis cogemur;* ubi ipse ex hoc quod personæ divinæ non habent tres operationes, concludit quod operatio non est hypostatica, et hoc in communi sive de proprietate absoluta sive relativa.

Præterea tertio, in omni eo quod aliquo modo habet *esse* aliquo, præter illud quod dat sibi *esse*, est aliquid, ratione cujus recipit *esse*. Patet de composito ex materia et forma, et omnibus aliis compositis ex

actu et potentia; igitur in omni habente *esse*, per aliquid dans *esse*, est aliquid, quod non est actus dans *esse*, sed ratio recipiendi *esse*; et ita videtur in supposito naturæ, quia cum suppositum habeat *esse* et natura det *esse*, proprietas hypostatica erit ratio recipiendi *esse*.

35. Quomodo est incommunicabilis, dictum est dist. 2. part. 2. q. 1.

Ad argumentum (l) tunc potest dici, quod cum dupliciter sit ratio entitatis, quidditative scilicet et hypostatice, sicut quidditative est dare *esse*, quia ipsa est de se communicabilis, ita hypostatice est, ut non sit actus dans *esse*, quia de se est incommunicabilis ut *quo*. Et licet in creaturis proprietas individualis det *esse*, quia est alicujus gradus entitatis positivæ ultra entitatem quidditativam naturæ, tamen ultra entitatem singularem proprietas suppositi nullam entitatem dat, imo nullum positivum addit, ex *dist.* 1. *quæst.* 1. 3, *lib.* et licet illud adderet, tamen non esset ratio dandi *esse,* quia hæc natura existens, in qua includentur natura et entitas singularitatis, est ratio totalis dandi *esse*, et ita quidquid intelligatur advenire, sive positivum, sive privativum, sive absolutum, sive respectivum, non dabit *esse*, quia per illud quod jam præintelligitur, datur *esse*. Licet igitur in divinis non sit proprietas personalis tantum negatio, sed aliqua proprietas vel entitas positiva, tamen quia natura divina est de se hæc per se existens, ipsa habebit totam rationem dandi *esse*, sicut et in creaturis. Et licet natura existens det totaliter *esse*, non propter hoc proprietas adveniens est tantum negatio, imo si adveniret proprietas positiva, nihil tolleretur ab hac natura existente, ita nec in divinis tolletur ab hac natura, quæ est de se existens, quin dabit totaliter *esse* personæ, licet in persona intelligatur proprietas personalis positiva.

Vide Scot. de hoc 2. dist. 3. q. 6.

Ad argumentum igitur cum probatur (m), quod sit actus, cum non sit ibi tantum virtualiter, sed actualiter, dico quod est ibi fallacia æquivocationis. Uno modo enim *actus* est differentia opposita *potentiæ*, et hoc modo dividit omne ens. Alio modo actus cum potentia constituit aliquod totum, sicut loquitur Philosophus 8. *Metaph.* de potentia et actu, quod non est verum de potentia opposita actui, quia illa non manet cum actu. Ista igitur proprietas non tantum est virtualiter in essentia divina, sicut est asinus, qui est in potentia ante actum, et per consequens hæc proprietas est actu ibi, prout actus opponitur tali potentiæ; sed non sequitur, ergo est actus dans *esse*, ad hoc enim requireretur, quod esset actus formalis. Hoc enim modo materia daret *esse*, quia est in composito in actu, non in potentia ante actum.

Secunda ratio videtur deficere (n), quia istud non habet se ad essentiam, ut perfectio ad perfectibile, ut diffuse declaratum est etiam de proprietate relativa personæ *dist.* 5. ubi dictum est, quod persona non componitur ex essentia et proprietate, sicut ex quasi potentiali et quasi actuali, imo essentia habet magis rationem actus. Si igitur ista proprietas intelligatur posterior aliquo modo essentia, non tamen est perfectio ejus; ibi enim est idem ordo originis et perfectionis, et ideo

prius origine est prius perfectione, sicut fuit tunc declaratum diffuse.

Secundo, dato (o) quod aliquo modo se haberet ad essentiam, ut informans ipsam, non tamen esset perfectio simpliciter, quia secundum Anselmum ratio perfectionis simpliciter est, quod *sit in quolibet melius ipsum quam non ipsum*, quod est impossibile de proprietate hypostatica, quia illa de ratione sui repugnat contradictorie cuilibet alii ab illo cujus est, et ita non potest in quolibet alio esse melius ipsum quam non ipsum, quia cuilibet alii repugnat; sic igitur ad rationem patet quod falsum assumitur, si accipiatur quod istud absolutum perficiat essentiam. Nec probatio hujus valet per hoc quod aliquo modo sequitur et non præcedit, quia in divinis sicut potest poni præcessio, actus, et forma est primum.

Tertio, dato quod haberetur hoc quod informat, non sequitur quod sit perfectio simpliciter, nec illa quæ inferuntur ulterius, scilicet quod essentia divina non sit simpliciter perfecta, vel quod una persona non sit simpliciter perfecta in se.

Præterea, ista ratio (p) melius concluderet contrarium de relatione, quia probabilius videtur quod relatio possit esse perfectio quam proprietas hypostatica sit perfectio, quia nulli proprietati hypostaticæ convenit esse perfectionem nec in creaturis nec in aliis, alicui tamen relationi secundum propriam rationem convenit esse perfectionem. Aliqua enim est perfectior altera, ut patet de æqualitate respectu inæqualitatis, quia secundum Augustinum de quantitate animæ, c. 7. *Inæqualitati æqualitatem jure præponis, nec quisquam omnino est, ut opinor, humano sensu præditus, cui non id videatur.* Hoc autem non est tantum a fundamento, potest enim inæqualitas fundari in fundamentis perfectioribus quam æqualitas. Patet etiam quod si esset tantum ex fundamento, Augustinus faceret petitionem principii, intendit enim concludere excellentiam, puta circuli ad figuras rectilineas, et hoc facit ex æqualitate et inæqualitate; quia si illa excellentia non esset nisi ex fundamentis, et ex illa concluderet excellentiam fundamentorum, circulum faceret.

Si dicatur, quod dictum Augustini verum est ratione fundamentorum proximorum, non remotorum; proximum autem fundamentum æqualitatis est paritas, hoc falsum est, et nihil ad *B*. Quæro autem, aut *par* dicit aliquid ad se, et tunc potest intelligi aliquid esse par absque hoc quod sit alicui par; et similiter tunc unde perfectionem habebit paritas respectu imparitatis in triangulo? Vel enim paritas diceret quantitatem, et tunc vel eamdem cum illa, quæ communiter ponitur fundamentum æqualitatis, et tunc non erit distinctio aliqua alia quam rationis inter fundamentum proximum et remotum; vel aliam, et tunc in isto æquali diceretur esse duas quantitates, vel fingas aliquem modum alium, quo paritas possit esse absolutum perfectius imparitate, et aliud a quantitate.

Si autem dicat relationem, sicut videtur manifestum; ergo relatio fundabitur per se in relatione, imo

videtur dicere eamdem relationem quam æqualitas, quantum enim est par quanto et æquale quanto.

Ad illud Anselmi *Monolog.* respondetur quod loquitur tantum de quidditatibus, non de proprietatibus hypostaticis. Quod probatur primo per exempla ejus de sapientia et veritate ex una parte, auro et plumbo ex alia parte.

Perfectio simpliciter potest esse infinita, proprietas hypostatica talis non est.

Secundo per rationem, quia solum illud est perfectio simpliciter, quod potest esse in aliquo infinitum; solum illud erit in aliquo melius non ipsum quam ipsum, quod ex se est finitum. Hæc conveniunt quidditati, scilicet esse finitum vel infinitum, non autem proprietati hypostaticæ, quia proprietas personalis divina qualiscumque sit, nec est infinita formaliter nec finita. Similiter proprietas hypostatica repugnat cuilibet, præter quam uni cujus est, ergo non potest esse cuilibet melior ipsa quam non ipsa, sed nec alicui. Excludit autem Anselmus ab universitate quidditatum relationem secundum quidditatem, et tunc omnis quidditas absoluta, vel est perfectio simpliciter vel limitata, sed non sequitur ex hoc propositum de proprietate hypostatica absoluta.

38. Tertia ratio (q) habet majorem falsam in omnibus ordinatis essentialiter ex forma, licet gratia materiæ quandoque sit vera, et similiter in omnibus non æque illimitatis.

Multiplicatur posterius non multiplicato priori.

In nullo enim ordine essentiali ex propria ratione prioris et posterioris, oportet ipsa conmultiplicari, sed potest stare multiplicatio posterioris sine multiplicatione prioris, sed non e converso. Similiter quandocumque aliqua duo comparantur ad aliquod tertium quod est illimitatum, eo modo quo illa duo non sunt illimitata, non oportet condistingui in eis. Exemplum, anima intellectiva comparatur ad partes, quia quodammodo est illimitata eo modo quo partes non sunt illimitatæ, non oportet animam distingui in distinctis partibus; illa igitur major est falsa dupliciter ad propositum. Primo, quia essentia eo modo quo est ibi prioritas, prior est ipsis proprietatibus, non e converso; secundum eos igitur non oportet essentiam distingui ad distinctionem istarum proprietatum. Et secundo, quia essentia est formaliter infinita, istæ autem proprietates non sunt formaliter infinitæ, et non oportet infinitum formaliter distingui ad distinctionem eorum, quæ non sunt formaliter infinita. Si etiam major acciperetur generaliter de quibuscumque absolutis circumstantibus idem, habet instantiam manifestam, et de anima et potentiis, quæ potentiæ multiplicantur non multiplicata anima. Sed si hîc evadant specificando majorem de his, quæ sunt ejusdem speciei, sicut accipit illa prima confirmatio majoris, nec tunc propositio est vera universaliter in relationibus; patebit enim *dist.* 8. *tertii libri*, quomodo plura ejusdem speciei esse in eodem absoluto non est contradictio, si aliquid illorum non sit actus alterius adæquatus ei in quo est.

Plura dem s possu in eo

Cum autem (r) major declaratur per inductionem, fit fallacia consequentis, quia accipiuntur aliqua singularia non similia proposito, puta in quibus distinctio priorum

constituit distinctionem posteriorum, vel in quibus est consimilis limitatio utrobique, et non illimitatio in uno respectu alterius. Ex his enim non potest propositum inferri universaliter, quia falsa est, ubi deficiunt conditiones, sicut in proposito.

39. Sed ad illud ultimum additum ad confirmationem majoris per idem, quod in eodem simpliciter perfecto non possunt esse plura ejusdem rationis, posset dici quod sicut simpliciter perfectum idem numero, est communicabile pluribus suppositis ejusdem rationis, ita quod non repugnat sibi ex hoc quod est perfectio simpliciter, sed convenit sibi quod ipsum sit in pluribus suppositis ejusdem rationis ; ita ex perfectione ejus sibi potest competere quod plura ejusdem rationis possunt esse in eo, sicut supposita in natura, et per consequens sunt in eo plures proprietates, hypostatice ejusdem rationis, sed non potest ita esse de aliis quibus exemplificatur, puta de Patre et Verbo, eo quod perfectio divina requirit, quod quælibet productio habeat terminum adæquatum, non autem ita requirit, quod aliqua proprietas hypostatica sit adæquata illi naturæ in constituendo suppositum.

Scot. l. 2. p. et d.

Per istud posset dici ad illam primam confirmationem majoris, applicando eam ad propositum, quod est ibi fallacia æquivocationis. Major enim si esset vera, debet intelligi de *esse in*, sicut actus est in eo quod informatur, sed minor non est vera; proprietas autem non est in essentia ut informans eam, sed ut constituens suppositum in ea.

Posset tamen ad utramque confirmationem dici, quod istæ proprietates non sunt ejusdem rationis formaliter, sicut in creaturis proprietates individuales sunt primo diversæ et non ejusdem rationis. Et si ex hoc inferatur quod sunt alterius speciei, sive quod utraque earum habet rationem alterius speciei, et per hoc oportet ipsam per aliud determinari ad incommunicabilitatem, non sequitur, sicut nec in proprietatibus individualibus in creaturis, licet non sint ejusdem rationis in aliquo, tamen nulla est entitas quidditativa et communis, sed de se *hæc*.

Quarta ratio (s) etiam procedit 40.
ex falsa imaginatione, quod istæ proprietates exprimuntur ab essentia quasi per originem, quod non fuit dictum. Sed sicut aliqui concedunt, quod relationes pullulant in essentia (si tamen hoc proprie dicatur) quasi posset contra eos concedi, quod istæ proprietates absolutæ si sint, pullulant in essentia, et licet quælibet sit in eodem supposito cum illo ex quo pullulat, quia essentia est in omnibus personis, non tamen aliqua est in eadem persona cum illa a qua habetur per veram originem; nec repugnat vera originatio personæ habenti unam a persona habente aliam, licet omnes istæ non originentur, sed aliquo modo pullulent in essentia, sicut alii habent dicere, qui dicunt suppositum constitui per relationem, quod Filius pullulat a Patre per originem, et tamen filiatio aliquo modo pullulat in essentia sive ab essentia divina.

Quinta ratio videtur deficere, quia

Difficilius videtur salvare originationem, negando personas esse absolutas. difficilius videtur sustinere originem, ponendo extrema tantum esse relativa formaliter quam ponendo ea esse absoluta. Nam si tantum sint relativa, nihil aliud erit personam originare personam quam relativum habere correlativum, sed relativum positum sine omni actione alia, videtur habere correlativum. Si autem ponantur absoluta, non videtur tanta difficultas, quomodo unum suppositum gignatur ab alio, cum in creaturis secundum eos sint supposita absoluta, et tamen non negatur originatio unius ab alio.

Cum arguitur tunc, quod absolutum præcedit relationem, et ita originationem, respondeo, dictum fuit quod originatio pertinet ad genus causæ efficientis, non formalis, et sicut in creaturis terminus non habet esse originatione formaliter, sed quasi effective, nec ex hoc quod non est formaliter illo, sequitur quod præcedat illud, ita posset dici in proposito, nec videtur major difficultas de prioritate absoluti et respectivi in creaturis quam hîc.

COMMENTARIUS

19. Ad rationes Thom. et opin. communis ad primum. (h) *Ad rationes pro secunda opinione respondetur.* Dicit Doctor ad hanc rationem quod realitas proprie subsistentiæ in creatura non facit compositionem cum natura creata; relatio autem in creaturis facit compositionem cum fundamento. Ergo si relatio in divinis non facit compositionem cum fundamento, multo minus realitas subsistentiæ, sive realitas suppositi.

Dubium. Hîc tamen occurrit dubium, quia Doctor *supra dist.* 5. *q.* 2. vult quod natura dicat potentialitatem respectu singularitatis, et singularitas est actus ipsius naturæ contrahens illam ad *esse* individuale; ergo facit compositionem, si dicatur quod verum est de realitate singularitatis, sed non de realitate subsistentiæ sive suppositi.

Contra, quia quæro an ratio suppositi dicat aliquid positivum additum naturæ? et sic idem videtur. Si vero dicat tantum negationem ut videtur ipse tenere *infra dist.* 28. *et in* 3. *dist.* 1. *q.* 1. *et in quodlib. q.* 19. tunc licet non faciat compositionem in creaturis, tamen non ostendit quin talis entitas suppositalis non faciat compositionem in Deo, quia ibi dicit entitatem positivam, ut videtur ipse tenere in isto 1. *dist.* 23. *et* 28. et expresse *in* 3. *dist.* 1. *q.* 1.

Dico breviter, quod entitas individualis, etsi sit contractiva naturæ, quia tamen identificatur realiter cum natura ut patet a Doctore *in* 2. *dist.* 3. ideo non facit compositionem cum natura. Et posito quod improprie faciat quasi compositionem propter divisibilitatem naturæ in plura individua, in divinis tamen non sequitur, quia natura divina ex sua entitate formali est in ultima actualitate. Respons[io].

Dico secundo, posito quod in creaturis actus individualis faciat aliquam compositionem cum natura, actus tamen suppositalis etiam positivus, si poneretur, nullam penitus facit compositionem cum natura singulari, cujus est talis actus, ut clare in præsenti distinctione patebit. Alia resp[on]sio.

(i) *Et cum confirmatur ratio.* Dicit Doctor quod relatio, licet transeat secundum identitatem realem in essentiam, manet tamen secundum realitatem formalem, cum non sit eadem formaliter cum essentia divina, et 20. Quid sit [re]latio tra[nsi]re in ess[en]tiam.

etiam ut comparata ad essentiam manet secundum realitatem formalem. Idem diceretur de absoluto constituente personam quod transiret in essentiam realiter, maneret secundum entitatem formalem; hoc idem patet de attributis ut comparantur ad essentiam. Quomodo autem relatio, ut comparata ad essentiam, dicatur transire et manere, vide prolixius *quodl. q.* 3.

(j) *Quia tunc natura humana in Christo non haberet idem esse, quod haberet dimissa*; patet, quia actus personalis non est assumptibilis, quia sibi repugnat, ut patet a Doctore *in* 1. *dist.* 2. *part.* 2. *et in* 3. *dist.* 1. *et d.* 2. *et in quodlib. quæst.* 9. *et* 19. Sed de hoc an dicat *esse* positivum, vide glossam quam feci *in d.* 1. *q.* 1. *tertii*, vide ibi. Secundo, quia actus dans *esse* dat operationem, hoc verum est de *esse* dicente quidditatem, quia ratio formalis agendi alicui est entitas quidditativa, ut patet a Doctore *supra d.* 1. et vide glossam *in d.* 3. *quæst.* 6.

(k) *Concludit quod operatio non est hypostatica.* Si dicatur, posito quod Pater sit constitutus per proprietatem absolutam, nonne dicimus quod Pater vere generat Filium? Dico quod operatio ista tantum competit Patri ratione memoriæ fecundæ, non ratione proprietatis, ut patuit supra dist. 7.

Item arguit, et ratio stat in hoc, quod illud quod est ratio recipiendi *esse*, non dat *esse* illi recepto, ut patet. Sed proprietas hypostatica est ratio recipiendi *esse* ipsi supposito, patet, quia cum suppositum habeat *esse*, et natura det illi *esse*, proprietas suppositalis erit ratio recipiendi *esse* naturæ, ergo non dat *esse* ipsi, et per consequens non facit aliquam compositionem.

21. (l) *Ad argumentum tunc potest dici*, etc. Et dicit, quod sicut duplex est entitas, scilicet quidditativa et hypostatica, ita duplex est *esse*, scilicet quidditativum et hypostaticum; et sic concedit quod proprietas hypostatica dat *esse* hypostaticum sive personale sive suppositale, sive incommunicabile, quæ idem sunt, non autem dat aliquo modo *esse* quidditativum. Expono tamen istam litteram. Cum dicit: *Sicut quidditative est dare* esse, *quia* sicut talis entitas *est de se communicabilis, ita et entitas hypostatica est, ut non sit actus dans* esse, *quia de se est incommunicabilis ut quo.* Quomodo dicatur incommunicabilis ut *quo*, supra exposui *in dist.* 2. *quæst.* 1. illius partis, et prolixe exposui *in d. quæst.* 1. *tertii.* Vide ibi, ubi multa singularia dixi. Sequitur: *Et licet in creaturis proprietas individualis det* esse, *quia est alicujus gradus entitatis positivæ ultra entitatem quidditativam naturæ.* De hoc vide Doctorem *in* 2. *d.* 3. *quæst.* 6. Sequitur: *Tamen ultra entitatem singularem proprietas suppositi nullam entitatem dat, imo nullum positivum addit, ex quæst.* 1. *dist.* 1. *tertii libri*, ubi dicit Doctor quod proprietas personalis dicit tantum negationem duplicis dependentiæ, scilicet actualis et aptitudinalis, vide ibi et expositionem quam feci. Sequitur: *Et licet illud adderet, tamen non esset ratio dandi esse*, id est, posito quod proprietas hypostatica addat aliquod positivum naturæ, tamen illud positivum non est ratio dandi *esse* nisi tantum hypostaticum. Sequitur: *Quia hæc natura et existens, in qua includentur natura et entitas singularitatis, est ratio totalis dandi esse*, id est, quod sola natura actu existente cum sua singularitate, quæ dicit entitatem positivam eamdem realiter cum tali natura exis-

tente, est tota ratio dandi *esse*, ut patet discurrendo per omnia illa quæ dant *esse* alteri. Sequitur: *Et ita quidquid intelligitur advenire, sive positivum, sive privativum, sive absolutum, sive respectivum, non dabit esse, quia per illud quod jam præintelligitur, datur esse*, id est, quod nihil dat *esse* Francisco intrinsece, nisi natura et singularitas existens in illo, quia hoc totum est totum *esse* vere communicabile intrinsece ipsi Francisco. Licet ergo proprietas hypostatica, ut ens positivum, adveniat naturæ singulari Francisci, nullum tamen *esse* dat tali naturæ, quia si daret aliquod *esse*, illud esset vere communicabile, modo proprietas hypostatica dat tantum *esse* incommunicabile. Sequitur: *Licet igitur in divinis non sit proprietas personalis tantum negatio, sed aliqua entitas positiva, tamen quia natura divina est de se hæc*, ut supra exposui *dist.* 5. *q.*2. et *est per se existens*, imo est quidditative sua existentia, ut supra patuit, *dist.* 2. *q.* 2. et patet *in* 1. *q. quodlib.* ipsa natura divina habebit totam rationem dandi *esse*, quod *esse* est vere communicabile.

22. (m) *Ad argumentum igitur cum probatur, quod sit actus*, etc. Actus potest accipi dupliciter. Uno modo, ut est differentia entis opposita potentiæ, sicut dicimus quod ens dividitur per actum et potentiam, et sic omne illud quod habet *esse* extra suam causam potest dici actus. Alio modo accipitur *actus* pro actu constituente cum aliquo aliquod totum, et sic forma est actus materiæ, quia ipsa forma cum materia constituunt aliquod totum. Arguendo ergo sic, actus dat *esse*, proprietas absoluta est actus; ergo proprietas dat *esse*. Si major accipitur pro actu, qui distinguitur contra potentiam, est falsa, et minor vera. Si vero accipitur pro actu secundo modo, major est vera, et minor falsa. Si vero in majori accipitur actus pro actu secundo modo, et in minori pro actu primo modo, argumentum est in quatuor terminis, et peccat per fallaciam æquivocationis.

Actus capitu dupliciter.

(n) *Secunda ratio videtur deficere.* De hoc vide *d.* 5. *q.* 2. et expositionem quam ego feci.

(o) *Secundo, dato.* Dicit Doctor quod etiam posito quod proprietas absoluta informaret essentiam, non tamen sequitur quod sit perfectio essentiæ; patet, quia si esset aliqua perfectio, esset perfectio simpliciter, quia in divinis non ponitur aliqua perfectio limitata. Et quod non sit perfectio simpliciter, patet, quia quod est incommunicabile, nullo modo est perfectio simpliciter, ut diffuse exposui *in prima q. partis* 2. *dist.* 2. vide ibi multa de perfectione simpliciter.

(p) *Præterea ista ratio melius concluderet contrarium de relatione.* Hîc Doctor dicit quod si sequatur, hoc absolutum incommunicabile est actus essentiæ, ergo est perfectio essentiæ, magis sequitur de relatione in divinis, quia certum est quod paternitas est actus. Si ergo est actus essentiæ, ergo sequitur quod magis erit perfectio essentiæ quam proprietas hypostatica absoluta; patet, quia nulla proprietas hypostatica dicit aliquam perfectionem, quia si sic, maxime proprietas hypostatica in divinis diceret perfectionem, et sic aliqua perfectio esset in una persona, quæ non esset in alia; relationi tamen unde relatio, non repugnat perfectio, imo aliquam includit perfectionem, ut patet per Augustinum *de quantitate animæ, c.* 7. 23.

(q) *Tertia ratio habet majorem falsam.* Quia ad multiplicationem posterioris formaliter non sequitur multiplicatio prioris, et hoc patet per exempla posita in littera; non enim sequitur ad multiplicationem potentiarum animæ, quod ipsa anima multiplicetur. Et quod dicit quod plura ejusdem speciei non possunt esse in eodem, hoc est improbatum, *d.* 8. *tertii*, ubi ostensum est, quod plures paternitates possunt esse in eodem.

(r) *Cum autem major declaratur.* Et patet littera. Et quando dicit quod sunt ejusdem speciei, hoc potest negari; sicut etiam patet de proprietatibus individualibus, quæ sunt primo diversa. Nam quæ sunt ejusdem speciei, non possunt esse primo diversa, cum sint in aliquo quidditative convenientia. Et cum infert, ergo sunt alterius speciei, negatur ista consequentia, quia nec duæ proprietates individuales dicuntur alterius speciei. Et si quæratur, quid ergo sunt? aut sunt ejusdem speciei, aut alterius? Dico, quod loquendo de specie proprie, nec sunt ejusdem speciei nec alterius, sed sunt primo diversa, et hoc satis patuit supra *d.* 13. ubi ostenditur quod productiones seipsis distinguuntur.

(f) *Quarta ratio etiam procedit ex falsa imaginatione.* Et cum dicit, quod tunc erunt in eadem persona, patet, quia si pullulant in essentia, ergo erunt in eadem persona, in qua est essentia. Hoc concedit Doctor, non tamen ex hoc sequitur quod aliqua sit in eadem persona cum illa a qua habetur per veram originem, nec repugnat vera originatio personæ habenti unam a persona habente aliam, sicut etiam isti habent dicere, qui dicunt suppositum constitui per relationem, scilicet quod Filius pulluletа Patre per originem, et tamen filiatio aliquo modo pullulat in essentia sive ab essentia divina. Sed de ista pullulatione proprietatum habet videri, infra *d.* 28. *q. ultim.*

SCHOLIUM.

Nunc solvit argumenta allata supra n. 10. contra communem sententiam, quod personæ constituantur relationibus, quam ipse Scotus tenet supr. d 2. p. 2. q. 3. et 4. et d. 5. q 2. et d. 13. et infr. d. 28. q. 3. et quodlib. 4. Sed Thomistæ, quia Doctor clarissime solvit argumenta hujus sententiæ contra opinionem tenentem constitui per absoluta, tribuunt ei illam oppositam sententiam, quam Bannes et alii volunt esse hæreticam, Vasquez 1. p. d. 158. et alii vocant erroneam; sed nihil notabile afferunt præter allata ab ipso Scoto, quæ ipse optime solvit, neque tamen propterea a communi opinione recedit. Certe videtur illa censura modernorum male fundata, a qua abstinerent, si Scoti solutiones pro illa sententia (etsi eam non teneat) attente et non instar cursorum legissent. Solvit primo argumenta contra communem opinionem allata ex prima via, id est, ex comparatione relationis ad relatum.

Tenendo opinionem secundam (a), quæ est magis communis, potest responderi ad rationes contra eam. Ad primam, conceditur quod relatio non refertur, sed aliquid quod non est tantum relatio refertur relatione; non quidem essentia refertur, sed suppositum, quia suppositum non est tantum relatio, sed tamen est relativum non absolutum. Et ita conceditur tota deductio utique ad ultimam consequentiam, quæ negatur. Ad ejus probationem, quando accipitur quod omni composito oportet prius intelligere partes, et unionem partium; tenentes quod relatio est in essentia quasi actus in susceptivo, oportet quod dicant quod in ipsa persona, quæ est quasi 41.

totum, non oportet præintelligere informationem, quasi partis a quasi parte per denominationem, antequam intelligatur totum, sed si præintelligatur quasi talis informatio, non tamen intelligitur quasi per modum formæ denominantis.

Sed melius videtur dicendum (b), quod relatio non est quasi forma vel actus respectu essentiæ, sicut tactum est *dist.* 5. sed magis videtur essentia esse quasi forma et actus, qua relatio subsistens est Deus. Et hoc videtur probari ex hoc, quia quandocumque fundamentum est potentiale ad relationem, prius naturaliter informatur fundamentum relatione, quam suppositum. Conceditur etiam ibi relatum esse aliquid formaliter ipso fundamento, sive secundum ipsum fundamentum, sicut conceditur Socratem esse similem albedine vel secundum albedinem ; neutrum autem videtur esse dandum in proposito, nec quod paternitas prius insit essentiæ quam Patri, nec quod Pater Deitate sive secundum Deitatem sit formaliter Pater, quia hoc videtur Augustinus 7. *De Trin. cap.* 5. negare, dicendo : *Quocirca, ut substantia Patris ipse Pater est, non quo Pater est, sed quo est* ; ergo secundum ipsum, alio est Deus, alio Pater ; sed est Deus Deitate formaliter, igitur non est Pater Deitate formaliter, sed alio, secundum Augustinum.

quæst. 2. Relatio non est actus, vel forma essentiæ, sed magis e contra. De quo sup. d. 5. q. 2.

Ideo aliter dici potest, tenendo secundam opinionem, quod si partes præexigantur toti, et unio partium, et quasi partes, et quasi unio partium, præexigantur quasi toti ; tamen ubi non est partialitas nec quasi, sed perfecta identitas eorum, quæ alias essent partes, nisi alterum illorum esset infinitum, non oportet præintelligi toti unionem talium, sed perfectam identitatem unius ad alterum, et ita videtur in proposito, quod Patri, qui dicitur primo referri, præintelligitur aliquo modo perfecta identitas relationis ad essentiam, sed non unio quasi formæ alicui quasi materiæ vel quasi potentiali, nec tamen talis perfecta identitas est ratio, propter quam essentia formaliter denominetur a relatione.

In persona divina non requiritur præcedere quasi unionem partium toti, sed perfectam identitatem.

Cum confirmatur ratio per hoc quod nihil est quantum primo et per se, nisi aliquid sit quantum per se et non primo, sed denominative ; dicitur quod si quantitas posset esse eadem alicui, quod alias esset susceptivum ejus, et ita eadem quod non informaret illud, bene posset esse aliquid quantum primo, et tamen nihil quantum per informationem. Nec hoc videtur mirabile, quia primum videtur posse separari ab eo quod est per se et non primum ; igitur potest aliquid poni primo relatum, licet nihil sit relatum non primo, sed per se quasi informatum relatione.

Ad aliud, quod arguitur juxta hoc negatur illa propositio, quod refertur prius est aliquid ad se. 42.

Ad primam probationem, quæ accipitur ab Augustino. Respondeo, *quod refertur est aliquid excepto relativo*, hoc est, includit aliquod absolutum, quod est fundamentum relationis, et ideo *si Pater nihil est ad se, nec includit aliquid absolutum, non erit Pater ad aliud.* Sed non intelligit Augustinus, quod omne relativum est formaliter ad se,

antequam sit ad alterum per relationem.

Relatio non semper supponit quod refert, sed quandoque ipsa prior videtur.

Ad secundam probationem negatur propositio quam nititur probare, scilicet quod illud quod refertur est prius relatione, sive quod idem est, quod omnis relatio præsupponit illud quod refertur ; hæc enim propositio falsa est in relatione constituente suppositum, et vera est in aliis.

Cum probatur per divisionem, dico quod si debeat dari aliquod istorum trium membrorum divisionis, magis daretur, quod relatio est prior, sicut forma est prior ente per formam. Nec sequitur, suppositum est quasi posterius relatione ; igitur ipsum est relatio, sed sequitur, igitur est relatio vel relativum constitutum per relationem, et sic secundum est verum.

Ad secundum dico (c) quod sicut quælibet forma seipsa est talis forma, nec est alia ratio intrinseca, quare est talis forma, ita etiam relatio aliqua seipsa est formaliter realis, et aliqua seipsa formaliter est tantum relatio rationis, tamen hujus vel illius aliquando sunt causæ extrinsecæ effectivæ vel materiales, aliquando etiam aliqua causata vel aliqua signa posteriora sunt, ex quibus possunt hæc inferri demonstratione *quia;* dico tunc, quod identitas, quia identitas est relatio rationis, nec est alia ratio formalis *propter quid*, paternitas etiam, quia paternitas est relatio realis, nec etiam est alia ratio formalis *propter quid;* tamen quia relatio realis (d) est nata habere causas extrinsecas causantes eam, communiter loquendo in creaturis, sequitur ibi quod relatio, quæ non habet tales causas, non est realis, sicut ad destructionem causæ sequitur destructio causati. Similiter relatio aliqua realis, si non habet talem distinctionem causarum priorem, saltem causat distinctionem, et tunc ex remotione tam causæ quam causati, quorum alterum correspondet relationi reali, potest concludi aliquam relationem non esse realem, ita quod sequetur : hæc relatio non præexigit extrema distincta nec facit ea esse distincta ; igitur non est relatio realis, et unde præmissæ sunt veræ, oportet quærere media probantia. Sed consequentia est bona, sicut ex destructione causæ sequitur destructio causati, et ex remotione causati sequitur remotio causæ demonstratione *quia* ; aut saltem alterum eorum oportet concurrere ad relationem realem, ita quod ubicumque utrumque removetur, sequitur consequentia per extrinseca, scilicet remotio relationis realis.

In creatis realis relatio præexigit distinctionem extremorum, in divinis facit illam distinctionem realem.

43. Cum dicitur ulterius, ergo inferre relationem non esse realem, quia non est inter extrema realiter distincta, est inferre, non est realis, quia non est realis. Dico quod non, quia licet non sequatur, ideo non distinguit extrema, quia non est relatio realis, quasi arguendo a causa ad causatum, tamen sequitur, non distinguit ; ergo non est realis, sicut a causato ad causam ; et hoc addito isto quod non præexigit distincta extrema, quia tunc concurrunt ibi, et negatio causæ relationis realis et negatio signi, ex quibus concurrentibus perfecte infertur negatio relationis realis.

Ad *Sed quandoque (e) distinctione præcedente relationes reales, quandoque non, sed tantum formaliter causata per ipsas relationes, et hoc non tantum est verum in divinis, sed etiam in creaturis et relationibus accidentalibus Voluntas enim movet se et movetur a se, et non tantum est relatio realis voluntatis ad volitionem, sed etiam voluntatis ut activa est, ad seipsam ut passiva, et universaliter effectus dependens a principio activo et passivo, necessario requirit relationem realem. Et cum dicitur voluntas, quæ est fundamentum istarum relationum oppositarum moventis et moti, etiam denominatur ab utraque earum, dico quod oportet procedere ad inferendum conclusionem, quod nec extrema sunt distincta distinctione præcedente relationem, scilicet distinctione pertinente ad genus relationis, sicut nec sequitur : dicuntur de eodem ; ergo non sunt reales, id est, non sunt ex natura rei sine actu intellectus; unde bene potest concedi, si tamen illa sint probata, quod consequentia est bona. Sed oportet ultimo devenire ad hoc, prætermisso eo, quod est de distinctione extremorum, statim enim sequitur, si relatio non consequitur ex natura rei, non est realis, oporteret exponere antecedens quod extrema nec distinguuntur distinctione præcedente relationem.*

Relatio non semper terminatur ad absolutum, de quo infr. d. 30.

Ad tertium (f) dici potest quod bene absolutum potest terminare relationem, et semper terminat in relationibus mensurati ; et hoc principaliter solvitur *dist.* 30, quod relationes creaturarum terminantur ad Deum inquantum absolutus est. Universaliter loquendo non oportet concedere terminum relationis esse absolutum, nisi in relationibus definibilibus, de quibus arguitur ibi, quæ scilicet sunt in genere, quales non sunt divinæ ; vel de termino formali, scilicet ratione cujus primus terminus terminat, non autem de primo termino. Quemadmodum enim in relato fundamentum est absolutum, sed non semper illud quod refertur secundum istam opinionem, ita etiam illud quod est ratio terminandi relationem semper absolutum est, et præexigitur a parte termini relativi, sicut fundamentum ex parte relati.

COMMENTARIUS.

(a) *Tenendo opinionem secundam, quæ est magis communis*, scilicet quod personæ constituantur per relationes, respondetur ad rationes contra eam. 24.

Ad primam primæ viæ. Hîc concedit Doctor, quod in divinis est aliquid quod refertur relatione, et illud est suppositum. Et cum dicitur, quod tale præexigitur relationi, respondet, quod non sequitur de relatione constituente; nam suppositum, quod refertur in divinis, refertur relatione non adveniente, sed relatione ipsum constituente. Ad illud de composito sive constituto, dat duas responsiones. Unam pro opinione illorum, qui dicunt quod relatio est in essentia, quasi actus in susceptivo, dicens quod oportet eis dicere, quod in ipsa persona, quæ est quasi constituta, non oportet præintelligere informationem, quasi partis a quasi parte per denominationem, antequam intelligatur totum constitutum, id est, quod relatio non

prius denominat essentiam quam ipsam personam, sed tantum denominat personam. Et quamvis præintelligatur quasi informatio ipsi personæ constitutæ, non tamen prius intelligitur talis unio vel quasi informatio per modum formæ denominantis, quia talis relatio non est nata denominare essentiam, sed tantum personam.

latio non quasi forma, vel actus respectu essentiæ.

(b) *Sed melius videtur dicendum.* Hìc Doctor dat aliam responsionem, quæ stat in hoc, quod relatio non est quasi forma vel actus respectu essentiæ, ut supra patuit *d.* 5. *q.* 2. etc.

ifficultas de singularis.

In hac littera occurrit aliqualis difficultas in hoc quod dicit, quod paternitas non inest prius essentiæ quam Patri. Hoc non videtur esse verum. Tum quia paternitas immediate pullulat ab essentia, ut infra patebit *d.* 28. *q. ult.* et in illo priori quo pullulat, non est Pater; probatur, quia constitutum est posterius constituentibus. Tum etiam, quia paternitas sive generatio activa, quod idem est, non præsupponit suppositum Patris, ut patet a Doctore *in quodl. q.* 4. nec simul est cum Patre, patet, quia aliquid dicitur prius esse tale in se quam ad aliud comparetur; ergo paternitas sive generatio activa erit prius in se talis quam alteri comparetur, et præsertim in ratione constituendi. Tum tertio, quia quando sunt duo constituentia intrinsece, prius est habitudo ad invicem quam ad constitutum. Cum ergo paternitas et essentia vere constituant personam Patris, ergo paternitas suo modo prius habebit respectum ad essentiam quam ad personam constitutam, et sic paternitas prius est in essentia quam intelligatur persona Patris.

ponsio.

Respondeo supponendo aliqua. Primo, quod differentia est inter constitutum a natura et ratione suppositali, et inter constitutum ab actibus essentialibus, quia constitutum secundo modo dicit aliquam tertiam entitatem realiter distinctam a partibus, quod probat Doctor. *in* 3. *d.* 2. Constitutum vero primo modo, non dicit aliquam tertiam entitatem aliam a natura et a ratione suppositali, quia tale constitutum nihil aliud est nisi natura et proprietas suppositalis, et sic persona Patris tantum dicit essentiam et proprietatem, quæ est ratio subsistendi, ita quod hoc totum *essentia ut habens paternitatem* est Pater. Et ex hoc patet, quomodo paternitas non prius insit essentiæ quam Patri, quia in eodem instanti quo paternitas est in essentia, Pater est.

Sustinendo etiam, quod Pater dicat 25.
entitatem aliquam præter essentiam et paternitatem, adhuc paternitas non inest prius essentiæ quam Patri (nisi forte secundum rationem), quia essentia et paternitas non dicuntur intrinsece causare aliquid distinctum, sicut materia et forma causant compositum realiter distinctum, et ideo prius inest forma materiæ quam composito. Et cum dicitur, quod constituens est prius constituto, verum est de constituente aliud distinctum a se.

Ad secundum, dico quod in eodem instanti quo generatio activa dicitur operatio naturæ divinæ non præsupponit suppositum, in eodem tamen instanti quo est talis productio, est primum suppositum divinum. Et similiter patet responsio ad tertium.

Alia responsio singularis.

Dico tamen ad omnes istas instantias, unica responsione, quod aliquid prius inesse alteri contingit dupliciter. Uno modo, ut actus informans sive ut

perficiens. Alio modo, ut ratio subsistendi in natura in qua subsistit. Primo modo paternitas non inest prius essentiæ, quia non est actus perficiens essentiam. Secundo modo, inest prius essentiæ quam Patri, quia proprietas personalis prius præintelligitur in natura cujus est, quam intelligatur suppositum constitutum ex natura et tali proprietate. Si paternitas prius inest essentiæ isto modo; ergo paternitas denominat essentiam. Negatur consequentia, et ratio negationis supra posita est *d.* 5. *q.* 2.

In proposito intelligit Doctor quod paternitas non insit prius essentiæ, ut actus perficiens, sive ut actus inhærens, sive ut actus determinans; non autem intelligit, quin prius insit essentiæ eo modo quo proprietas hypostatica inest naturæ, et sic patet littera.

26. (c) *Ad secundum.* Dicit Doctor, quod relatio in divinis, loquendo de relatione originis, seipsa est formaliter realis, ita quod non dicitur realis ex hoc præcise quod præexigat extrema realia realiter distincta, nec ex hoc quod constituat extrema realia realiter distincta, sed si, per impossibile, daretur paternitas divina separata, adhuc esset vere realis. Et hæc est sententia

Explanatio litteræ. litteræ. Quia tamen hæc littera est aliqualiter obscura, ideo ipsam sic declaro, cum dicit: *Quælibet forma seipsa est talis forma, nec est alia ratio intrinseca quare est talis forma*, ly *seipsa* intelligitur formaliter et non originative, sicut dicimus quod humanitas est seipsa formaliter talis forma, licet originative possit esse ab alio. Sequitur: *Ita etiam relatio aliqua seipsa est formaliter realis, et aliqua seipsa formaliter est tantum relatio rationis*, nam paternitas sive creata sive increata, seipsa formaliter est talis generatio realis, et secunda intentio seipsa formaliter est relatio rationis; originative tamen, sive a causa extrinseca, hujusmodi relationes possunt dici talis vel talis. Et hoc est quod sequitur: *Tamen hujus vel illius aliquando sunt causæ extrinsecæ effectivæ vel materiales, aliquando etiam aliqua causata vel aliqua signa posteriora sunt*, ex quibus possunt hæc inferri demonstratione *quia*, supple ex quibus inferuntur tales relationes esse reales, vel rationis. Sequitur: *Dico tunc, quod identitas*, etc. id est, si quæratur quare identitas, inquantum identitas sit formaliter sive quidditative relatio rationis, et paternitas inquantum paternitas sit quidditative relatio realis, non est assignanda alia causa intrinseca, nisi quia talis entitas. Sicut etiam dicimus de humanitate inquantum humanitas, est entitas realis, quare? quia talis entitas, et hoc est quod dicit. Sequitur:

(d) *Tamen quia relatio realis est nata* 27.
habere causas extrinsecas causantes eam, communiter loquendo in creaturis, sequitur ibi, supple in creaturis, *quod relatio quæ non habet tales causas*, super extrema realia causantia hujusmodi relationem, non est realis. Et tenet consequentia a negatione causæ ad negationem causati, puta extrema *A* et *B*, non causant relationem ex natura rei; ergo talis relatio inter extrema non est ex natura rei; vel sic, extrema non sunt ex natura rei realiter distincta; ergo relatio inter illa non erit realis. Sequitur: *Similiter relatio aliqua realis, si non habet talem distinctionem causarum priorem, saltem causat distinctionem*, ut paternitas in divinis, quæ etsi non dicatur realis ex hoc quod oritur ab extremis realibus et realiter

distinctis, dicitur tamen realis, quia causat extrema realia, ut puta paternitas in divinis realiter constituit personam Patris, et filiatio realiter constituit personam Filii, quæ dicuntur extrema talium relationum. Sequitur: *Et tunc ex remotione tam causæ quam causati, quorum alterum correspondet relationi reali, potest concludi aliquam relationem non esse realem*, ut ista identitas numeralis non præexigit extrema realia realiter distincta, nec realiter constituit extrema realia realiter distincta; ergo identitas numeralis non est relatio realis; ibi enim est negatio tam causæ quam causati. Est negatio causæ in hoc, quod dico *non præexigit extrema*, etc. Est negatio causati in hoc, quod dico *nec constituit extrema*, etc. Sequitur: *Sed consequentia bona est, sicut ex remotione causæ sequitur remotio causati sequitur remotio causæ demonstratione quia;* arguimus enim multoties talem causam non esse talis conditionis, quia talis effectus non sequitur.

(e) *Sed quandoque distinctione præcedente relationes reales.* Ista littera usque ibi: *Ad tertium dici potest*, non est littera Doctoris. Et quia in ista littera tangitur unum, scilicet quod eadem voluntas realiter refertur ad ipsam, ut mobilis ad moventem, et e contra, quomodo ponitur talis relatio realis, quæ tamen non est inter extrema realiter distincta. De hoc vide expositionem, quam feci in *dist.* 25. *secundi.*

[...]lutum [...]r ter- [...] rela- [...]em. (f) *Ad tertiam argumentum hujus primæ viæ.* Dicit Doctor hîc, quod absolutum semper terminat relationem, quæ est mensurati ad mensuram, ut infra patebit *dist.* 10. Addit quod etiam relatio terminatur ad absolutum, loquendo de termino formali, scilicet ratione cujus primus terminus, id est, totalis sive adæquatus terminat. Et sensus est: Relatio realis, vel per se terminatur ad terminum totalem absolutum, vel saltem terminatur ad aliquid, quod licet in se non sit totaliter absolutum, includit tamen aliquod absolutum in ratione termini formalis. Et hoc secundo modo relatio originis in divinis potest dici terminari ab absolutum, et patet littera.

SCHOLIUM.

Consequenter solvit argumenta contra communem opinionem, quod personæ sint relativæ, adducta supr. n. 13. ex secunda via, id est, ex comparatione relationis ad originem; item prosequitur solvendo argumenta ex tertia via contra eamdem sententiam allata, num. 15.

Ad primum et secundum (g) de secunda via simul dico, quod Patrem originare Filium, est Patrem habere Filium pro correlativo, non quocumque, sed tali correlativo; et quia talis correlatio, est relatio originis, ideo unum extremum potest esse prius origine altero, licet sint simul natura. Hæc responsio similiter est ad secundum de prioritate suppositi ad actionem, sicut declarabitur *dist.* 28. 44. Prioritas originis cum simultate naturæ stat.

Ad tertium dico (h), quod falsa est illa propositio, quod relatio non potest esse terminus formalis generationis vel originis, sive actionis vel mutationis, sicut patebit in materia de Incarnatione; et quidquid sit de termino formali, saltem relativum potest esse terminus productus, ita quod essentia, quæ est ad se in relativo, sit per se formalis terminus; et hoc modo positum est in *dist.* 5. * in productione personæ. Cum igitur dicit, relatio non originatur nisi ab- Relatio potest esse terminus productionis, ut unio, de quo 3. d. 1. q. 1.

* quæst. 2. Quomodo relatio possit esse terminus actionis?

solutum originetur ; si intelligas *originari*, sicut primus terminus generationis vel productionis, posset concedi de relatione, non de relativo. Si autem intelligas de *originari*, sicut formalis terminus, posset similiter concedi, et neutro modo est contra propositum, quia nec ponitur, relationem primo originari, sed suppositum ; nec ponitur relationem esse terminum formalem productionis, sed essentiam simpliciter absolutam.

Ad quartum dicitur (b), quod est generatio, quia ista relatio habet vim constituendi secundam personam vel primam substantiam in natura divina, saltem oportet dicere, tenendo istam viam, quod relatio ista potest esse proprietas personalis subsistentis in natura divina, sicut si esset aliqua proprietas personalis absoluta, et ita ejus productio erit productio subsistentis in natura substantiæ, et ideo generatio ; quia generatio est generatio ex formali termino, qui est natura communicata producto, non autem ex individuali sive incommunicabili proprietate producti, sive universaliter omnis motus recipit speciem a formali termino motus.

7. Phys. t. 4. id est, relationes esse principia agendi.

Ad quintum videtur (j) eis difficile respondere, qui dicunt personas esse relativas, et cum hoc relationes esse principia agendi, quia tunc nec ex parte agentis nec ex parte principii agendi, potest esse libertas. Sed licet teneatur opinio secunda quantum ad primum dictum, secundum tamen negavi *dist.* 7.

45. Ad primum tertiæ viæ dico (k), quod paternitas est de se formaliter

d. 8. q. 3. et d. 3. q. 3.

incommunicabilis, non tamen iste conceptus, qui secundum dicta alias, potest abstrahi a paternitate divina et creata. Sed ista realitas, quæ est in divinis, quæ non est formaliter essentia ipsa, est formaliter incommunicabilis, et non quasi per determinationem extrinsecam, puta quia divina. Ratio enim incommunicabilitatis ejus est ista : quia sicut essentia est actus ultimus, et ideo non potest per aliquid determinari respectu cujus sit ipsa quasi potentiale ; ita quidquid est in ea, est ultimum in ultima actualitate sibi possibili, ita quod in illo instanti naturæ in quo sapientia pullulat in essentia, ipsa pullulat secundum ultimam determinationem, quam potest habere, unde et ista realitas, quæ est sapientia formaliter, est non determinabilis. Et similiter quidquid potest esse incommunicabile in primo instanti naturæ in quo pullulat in natura, pullulat ut incommunicabile, et non prius ut communicabile, quia tunc esset determinabile per aliquod per quod fieret incommunicabile.

Et si dicas, quia tunc paternitas non est incommunicabilis, nisi quia est in essentia divina, hæc enim realitas non habet ut ex se sit ultimate determinata, nisi quia est in essentia divina.

Dico, quod quasi originaliter vel fundamentaliter quidquid est intrinsecum in divinis, est ab essentia, quia secundum Damascenum lib. I. cap. 12. *Est pelagus quoddam infinitæ substantiæ.* Sed tamen illa alia habent formaliter rationes suas, et se ipsis sunt primo talia formaliter, ita quod sapientia, licet ab essentia

Omnia in Deo sunt ab essentia, quomodo.

quasi fundamentaliter et originaliter habeat quod sit perfectio simpliciter, est tamen formaliter perfectio simpliciter et in se formaliter infinita; ita quod in eodem instanti naturæ in quo sapientia jam actu est in essentia, si circumscribatur per impossibile ipsa essentia et remaneat intellectus sapientiæ, erit intellectus perfectionis simpliciter infinitæ; ita in illo instanti naturæ in quo intelligitur paternitas in essentia, ipsa se ipsa est communicabilis formaliter, circumscripta tunc, per impossibile, ipsa essentia. Nec videtur esse contradictio quod aliquid quasi originaliter vel causaliter habeat ab aliquo hoc quod sibi convenit formaliter, sicut calidum formaliter contrariatur frigido, licet causaliter sit ab igne, cui ignis non contrariatur formaliter. Ita est in aliis, quod illa entitas, qua constituitur aliquid in esse specifico, ex se formaliter est indivisibilis in plures species, etiam dato per impossibile, quod esset incausata, licet modo istam indivisionem habeat causaliter, unde est causaliter.

Et si objicias, quare aliqua entitas originatur in essentia communicabilis et aliqua incommunicabilis?

Respondeo, quod hujus non est ratio formalis alia, nisi quia hæc entitas est hæc, et illa entitas est illa ; et hæc entitas, quia hæc est communicabilis, et illa, quia illa est incommunicabilis, ita quod ista originari non posset, nisi incommunicabilis formaliter oriretur, nec illa nisi formaliter communicabilis oriretur. Ratio autem istius extrinseca, quasi fundamentalis vel originalis est, quia essentia est radicaliter infinita ex qua oriri possunt intrinsece, non tantum perfectiones simpliciter et communicabiles, sed etiam proprietates personales incommunicabiles, quælibet tamen quando originatur, originatur in summa determinatione sibi possibili.

Et per hoc patet (l) ad omnes alias probationes, quæ ostendunt paternitatem ex se non esse communicabilem. Cum enim dicis, quod non est de se *hæc*, falsum est, intelligendo formaliter de realitate illa quæ est paternitas, non de conceptu communi huic paternitati et illi, qui, sicut expositum est *dist.* 8. *et dist.* 23. potest esse conceptus aliquis communis absque ordine realitatum intra, quarum una sit contractiva vel determinativa alterius. Paternitas tamen hæc, id est, illa realitas, non est de se *hæc* fundamentaliter, sed ab essentia, et ab ipsa eadem essentia est paternitas incommunicabilis, quia non prius *hæc* et quasi communicabilis, et postea quasi facta incommunicabilis per aliud determinans, sed sine omni ordine singularitatis ad incommunicabilitatem in ista realitate, oritur realitas summe determinata in primo instanti naturæ, in quo oritur.

quæst. 3. Pater est formaliter a se incommunicabilis, fundamentaliter ab essentia talis.

Nec illa propositio est vera (m) quod omnis quidditas est communicabilis, sed tantum quidditas, quæ est perfectio simpliciter aut divisibilis. Prima enim communicatur in unitate naturæ, secunda communicatur cum sui divisione. Hæc quidditas non est perfectio simpliciter nec divisibilis, quia est in natura perfecta simpliciter.

Relationes oppositæ non sunt æque communicabiles.

Nec illa propositio est vera, quod relationes oppositæ sunt æque in-

communicabiles ex se, imo spiratio activa oritur communicabilis duobus, nec unquam potest fieri incommunicabilis per aliquod determinans. Spiratio autem passiva ex se formaliter in eodem instanti in quo est in divinis, est incommunicabilis.

47. *Contradictio est generationem supponere spirationem. Paternitas quia divina, est incommunicabilis, explicatur.*

Quod etiam dicis ad quintam probationem, quod quacumque positione facta possibili vel impossibili, stante ratione sua, ipsum remanet incommunicabile. Concedo, stante ratione ejus, et non posito aliquo repugnante rationi suæ. Quod si ponatur rationem ejus manere et aliquid repugnare, tunc ex oppositis in antecedente sequuntur opposita, scilicet quod ipsum sit incommunicabile ex se formaliter et possit communicari ; et ita in proposito, si ponatur spirationem præcedere generationem activam, ponitur aliquid incompossibile paternitati Patris, et tamen rationem paternitatis manere, et ita sequitur paternitatem esse communicabilem ex primo, et tamen incommunicabilem ex secundo ; unde formaliter contradictio est, generationem esse secundam productionem in divinis. Paternitas igitur in divinis, quia divina, est incommunicabilis, ita quod ly *quia*, sit circumstantia principii originalis sive fundamentalis, non autem contrahentis sive determinantis, eo modo quo contrahitur album, cum dicitur *homo albus*, etc. vel *albedo humana*. Hæc enim albedo præintelligitur in se existens, et ut sic esset indeterminata et determinabilis, ut sit hominis ; et ad hoc determinatur, cum dicitur *albedo humana*, non autem quod albedo oriatur ex natura hominis, et in illo instanti ipsa de se sit determinata. Ita per oppositum in proposito, quia sicut causa non causaret effectum nisi daret sibi *esse* conveniens effectui, nec produceret istum effectum nisi produceret aliquid quod natum esset habere talem effectum, puta nulla causa causaret triangulum formaliter, nisi produceret aliquid, quod necessario haberet tres, etc. et si posset producere aliquid quod non necessario haberet tres, non produceret istum effectum, sed alium. Nec est alia ratio hujus, nisi quia formalis ratio trianguli est quod sit triangulus, ita dico quod Deitas non esset ratio fundamentalis alicujus realitatis intrinsecæ, nisi ipsa oriretur talis, ut in primo instanti in quo est, sit determinata ultima determinatione. Si igitur produceret aliquid determinabile per aliquam realitatem quasi sibi advenientem, jam productio non esset ad intrinsecum in divinis. Si etiam produceret aliquid communicabile, non produceret proprietatem personalem, sed aliquid aliquo modo aliud ab illa.

Ad aliud dico (n) quod licet aliquis conceptus communis possit haberi, qui dicatur in *quid* de generatione divina et spiratione divina, imo forte qui dicatur in *quid* de paternitate divina et creata ; tamen nulla realitas potest esse in divinis aliquo modo distincta ex parte rei, a qua sumatur iste conceptus dictus in *quid*, quæ realitas sit determinabilis per aliam realitatem, sicut conceptus communis est determinabilis in intellectu per alium conceptum, et impossibilitas hujus et ratio satis tacta est.

r. dist. 1. ?. rnitas liatio modo id ver- quo- non. ie sup. q. 3 et . 23.

Dico igitur (o) quod paternitas et filiatio non sunt duo primo diversa quantum ad intellectum, quin possit intellectus abstrahere ab eis aliquem conceptum realem communem, sed sunt primo diversa quantum ad realitatem et realitatem, ita quod nullum unum gradum realitatis includunt, qui sit quasi potentialis et determinabilis per proprias differentias vel quasi per proprias, sicut albedo et nigredo includunt realitatem aliquam ejusdem rationis determinabilem per proprias differentias specificas earum sive realitates a quibus sumuntur earum differentiæ specificæ, et tunc illa propositio major quod primo distinctiva sunt primo diversa, tantum debet intelligi de ipsis realitatibus, quæ primo constituunt, quantum ad non convenientiam in aliqua realitate una formali, quam formaliter includant ambo.

3. r ac- Meta- e et quid. 13.

Ad aliud de supposito (p) per accidens, dicendum quod alio modo de *per accidens* loquitur Metaphysicus et aliter Logicus. Metaphysicus enim dicit esse ens per accidens quod includit in se res duorum generum, sicut patet 5. *Metaph. cap. de ente et uno*. Logicus vero dicit propositionem esse per accidens, cujus subjectum non includit rationem inhærentiæ prædicati ; et si ex duobus talibus fiat unus conceptus, quorum neuter est per se determinativus alterius, dicit conceptum esse unum conceptum per accidens. Exemplum, non est in creaturis de conceptu uno per accidens Logico, nisi cui correspondet unum per accidens Metaphysicum, quia etsi hæc sit per accidens : *rationale est animal*, tamen jungendo unum conceptum alteri, unus est per se determinativus alterius, et ideo totus conceptus non est unus per accidens, sed tantum aliquis aggregans conceptus duorum generum est unus per accidens, et ei semper correspondet unum per accidens apud Metaphysicum.

Ad propositum, hæc potest concedi per accidens : *paternitas est Deitas*, quia subjectum ut subjicitur, non includit rationem inhærentiæ prædicati ut prædicati, quia subjectum non est formaliter prædicatum ; jungendo etiam conceptum subjecti conceptui prædicati, sicut Deus Pater, unus conceptus non per se determinat alterum, quia secundum Damascenum : *proprietates determinant hypostases, non naturam*. Iste igitur conceptus non est in se et per se unus, et ita non dicit conceptum per se suppositi respectu alicujus ; quod enim non est in se et per se unum, non est alicujus per se suppositum, et sicut nec in rebus, sic nec in conceptibus. Sic igitur Logice loquendo posset concedi, quod Pater non est per se suppositum Dei. 49.

An hæc sit per se : paternitas est Deitas ?

Sed contra hoc arguo, quia prima identitas non potest esse per accidens, et sicut nec in rebus, sic nec in conceptibus, prima autem identitas in prædicatione videtur esse per se naturæ ad suum suppositum ; igitur illa non est per accidens, sed per se.

Respondeo, prima identitas prædicationis est cujuscumque ad se, ut *homo est homo*, *Deus est Deus*, sed comparando hunc Deum ad suppositum et quærendo identitatem,

dico quod realiter loquendo secundum Metaphysicum, cum hîc non sint genera, nec aliquid alicujus generis, *ex dist.* 8. nihil erit hîc ens per accidens, nec sequitur, est suppositum per accidens Logice ; ergo est suppositum per accidens Metaphysice, quia esse suppositum Logice, dicit habitudinem alicujus, ut subjecti ad aliquid ut ad prædicatum, et ita potest dici suppositum per accidens propter accidentalitatem ex parte inhærentiæ, non extremorum.

quæst. 3. Pater est suppositum per accidens Logice non Metaphysice, declaratur.

Non potest esse ens per accidens cum perfecta identitate concurrentium ad illud.

Et si objicitur, quod hîc conceditur esse res quasi duorum generum, scilicet substantiæ et accidentis vel relationis; respondeo, propria ratio rerum quantum ad genera vel quasi genera, non facit totum esse ens per accidens, sed habitudo rei ad rem, puta non identitas simpliciter. Nunc autem quamquam propria ratio relationis, quæ manet ibi, non includat formaliter rationem essentiæ, tamen unum in re verissime est idem alii, propter quam identitatem non est habitudo realitatis ad realitatem, qualis requiritur eorum, quæ constituunt ens per accidens.

Quare in creatis aliquid absolutum est incommunicabile, non in divinis ?

50. Si objiciatur contra primum membrum (q), cum in creaturis possit esse per se suppositum naturæ, quare non hîc ?

Posset dici, quod absolutum imperfectum potest esse incommunicabile, et universaliter aliquid contrahens per se in aliquo genere potest esse incommunicabile, sicut aliquid communicabile, et ita in quocumque creato quod pertinet ad genus aliquod, potest esse aliquid illius generis constituens incommunicabile. Simpliciter autem perfectum non potest esse incommunicabile, neque aliquid ejusdem rationis, quale secundum istam viam est omne absolutum in divinis, et ideo nihil quasi ejusdem generis cum essentia potest constituere suppositum ibi, sed tantum aliquid quod sit quasi alterius generis.

Exemplum, si quodlibet de genere Substantiæ, usque ad ultimum inclusive quo constituitur hæc substantia, esset perfectio simpliciter, et per consequens communicabile, non posset hæc substantia ulterius per aliquid contrahi in se, quia quod est hoc, non est ulterius determinabile in se. Si tamen posset aliquid de genere Qualitatis vel Quantitatis constituere in hac substantia aliquid incommunicabile, puta quia quantitas vel qualitas non esset perfectio simpliciter, tunc illud constitutum ex substantia et quantitate necessario esset suppositum per accidens, et etiam esset ens per accidens, si una illarum realitatum non esset perfecte eadem alteri. Ita ponitur in proposito, quod essentia est perfectio simpliciter, et quidquid est ejusdem rationis cum essentia, quidquid scilicet est ad se, et ideo quodlibet tale est communicabile ; et de se hoc et ex hoc ultra, illud quod est de se hoc, non potest contrahi ulterius, sed tamen potest in eo quod est hoc, constitui aliquod incommunicabile per aliquid, quod non est perfectio simpliciter, et ideo nec ejusdem generis cum essentia, sed quasi alterius.

Per istud potest dici ad aliam confirmationem qua infertur, quod verior esset identitas substantiæ creatæ ad suum suppositum quam na-

Major ... identi... supposi... vini ad s... naturæ quam c... ti ad su... tamen L...

atura a dici- rmali- e suo osito, ivina.

turæ divinæ ad suum, hoc non sequitur, si intelligatur ex parte rei, quia licet entitas individualis in creaturis per se determinet naturam, et faciat per se unum cum ea, tamen illud unum est compositum aliqua compositione etiam reali. Relatio autem licet non per se determinet naturam divinam, tamen ita vere est idem ei, quod nulla fiat ibi compositio, et ideo realiter sive Metaphysice loquendo, multo est verior identitas suppositi divini, et in se et ad naturam quam suppositi creati in se vel ad suam naturam. Logice tamen loquendo, bene potest concedi, quod substantia creata formaliter dicitur de suo supposito, quia per se primo modo, non sic Deus de Patre, quia Pater non habet ita per se unum conceptum in intellectu sicut Socrates.

icatio eo ve- quia e vel iam.

Si inferas, igitur prædicatio hæc verior est quam illa, negari potest consequentia, quia aliqua prædicatio non formalis vel non per se, potest esse verior quam illa formalis et per se, si quidem major est identitas extremorum in re, in quorum conceptu est minus formalis inclusio vel inhærentia.

Ad ultimam confirmationem potest concedi quod Logice loquendo, neutrius quidditatis est per se suppositum ; realiter autem est suppositum naturæ, non relationis, quia relatio est ibi proprietas incommunicabilis, natura non. Similiter relatio transit in essentiam, non e converso propter infinitatem essentiæ.

Ad quartum dicitur (r) quod prima substantia in creaturis aliquid habet perfectionis, scilicet ultimam unitatem, ideo est indivisibilis, et hoc consequitur ultimam actualitatem propter quam competit sibi per se esse, et duo opposita his conveniunt substantiæ secundæ, quæ et est divisibilis et non habet *esse* nisi in prima substantia. Istas conditiones primæ substantiæ habet essentia divina ex se et non per relationem ; formaliter est enim de se *hæc*, et ex se subsistit, id est, per se est vel saltem est totaliter ratio subsistendi, ideo secundum Augustinum 7. de Trinit. c. 4. *Pater non eo est quo est Pater, sed quo est Deus.* Ultra hoc, prima substantia creata, quia est limitata, non habet communicabilitatem, quia idem numero limitatum, non est communicabile ; hæc proprietas primæ substantiæ non convenit essentiæ divinæ.

Per hoc patet ad primum ibi tactum, quia concedo quod prima substantia in divinis quoad hoc quod est maxime esse substantiam et per se subsistere, non constituitur formaliter relatione, sed Deitate.

Similiter ad secundum, quod prima substantia non includit non substantiam, verum est propter conditiones perfectionis convenientes ei, et ideo ubicumque salvantur istæ conditiones non erunt per non substantiam. Sed in qua natura non potest esse per substantiam illa conditio, quæ est imperfectionis in prima substantia creata, scilicet incommunicabilitas, sicut ponitur in Deo, ubi quodlibet ad se ponitur simpliciter perfectum, et ita communicabile, ibi verum est, primam substantiam quantum ad illam conditionem habendam includere non substantiam. Substantia divina quoad incommunicabilitatem includit non substantiam, creata non.

Ad tertium ibi tactum respondeo,

quod paternitas et hæc paternitas incommunicabilis, quidquid sit de istis in conceptu, in re tamen omnino sunt idem, ita quod nulla est ibi distinctio realis nec formalis, et ideo res illa in primo instanti in quo est, sive pullulat in essentia, est ibi sub ratione ultimæ determinationis sibi possibilis, alioquin in illo instanti esset potentialis ad determinationem. Quia igitur relationi non repugnat determinatio ad incommunicabilitatem, ideo ipsa non tantum est quidditas et *hæc*, sed incommunicabilis, et ideo prius non est in re *hæc* quam incommunicabilis; sed Deitas est communicabilis, ita quod repugnat sibi per aliquid quasi sui generis, secundum istam opinionem, esse incommunicabilem. Nego igitur consequentiam, in relatione est quidditas, et hæc est incommunicabilis inquantum est relatio; igitur hæc possunt inveniri in eo quod est ad se, quia ultimum repugnat cuilibet ad se in Deo, secundum istam opinionem non relationi, et ideo statim relatio habet eam.

In Deo non est paternitas distincta formaliter ab hac paternitate.

Ad quartum ibi tactum dico, quod per se esse convenit huic essentiæ vel Deo, unde Deus, sed non posse esse quo formaliter aliquid per se sit, hoc convenit naturæ creatæ ex limitatione, propter quam est incommunicabilis et ut *quod* et ut *quo*, de qua duplici incommunicabilitate dictum est *dist.* 23. Verum est igitur, quod substantia creata habet per se *esse*, non autem accidens, et hoc competit substantia ex perfectione. Sed quod non possit illud per se esse communicare alicui in quo sit, hoc est limitationis. Hîc igitur concedo essentiam determinari ex se ad per se esse, sive ut *quod* sive ut *quo*, sed tamen cum hoc esse communicabilem personæ relativæ, ut quo ipsa persona relativa habeat idem per se esse.

COMMENTARIUS.

(g) *Ad primum et secundum.* Hîc Doctor respondet ad argumenta facta pro 28. prima via, sed hoc magis patebit infra *dist.* 28. Potest etiam dici conformiter ad ea, quæ dixi supra *dist.* 1. *quæst.* 2. exponendo illud; quomodo Pater prius origine sit beatus quam generet Filium.

(h) *Ad tertium dico.* Primo Doctor negat istam, quod relatio possit esse terminus formalis generationis, patet enim quod unio naturæ humanæ ad Verbum, est vere causata a Trinitate. Vide Doctorem in 3. *dist.* 1. *quæst.* 1. et expositionem quam ibi feci.

Apparens contradictio.

Sed hæc responsio non videtur ad propositum, quia Doctor ibi se exponit de relatione extrinsecus adveniente, quod illa potest esse terminus alicujus productionis, et simpliciter negat de relatione intrinsecus adveniente; in proposito autem filiatio est relatio intrinsecus adveniens. Dico quod sibi non contradicit, quia ibi in tertio loquitur tantum de relatione, quæ de necessitate oritur, positis fundamento et termino, ut ibi prolixius exposui; filiatio autem in divinis non oritur ex natura extremorum, patet, quia ipsa constituit Filium. Si enim filiatio creata esset aliqua forma constituens aliquid, ipsa per se terminaret aliquam productionem. Vult ergo dicere Doctor, quod relationi unde relatio, non repugnat esse terminum formalem alicujus productionis, licet alicui in particulari repugnet, et patet littera.

Solutio.

29. (i) *Ad quartum dicitur*, quod erat tale: Nulla productio in divinis est generatio, quia generatio est ad primam substantiam et ad productum. Hìc autem ponitur relatio vel relativum primum productum. Et dicitur, quod ista productio *est generatio, quia ista relatio habet vim constituendi secundam personam*, etc.

(j) *Ad quintum videtur*. Nunc respondet ad argumentum factum pro secunda via, quod est tertium in ordine, et ponitur ibi: *Præterea ad tertium*. Omne relativum æque naturaliter respicit suum correlativum, etc. Dicit Doctor, quod est difficile eis respondere, qui dicunt personas esse relativas, et *quia tunc nec ex parte agentis nec ex parte principis agendi potest esse libertas*, et hoc supra patuit *dist.* 7. ideo tenendo quod relationes constituant personam, et quod non sint rationes principiandi, patet responsio quod de necessitate prior est relatio generantis ad genitum quam spirantis ad spiratum, ut supra patuit *dist.* 2. *p.* 2. et *d.* 7. et 13.

Deinde ex eadem via arguit, quia suppositum aliquo modo præintelligitur actioni, etc. Ad ista argumenta sequentia Doctor non respondet, sed facilis est responsio ex his quæ supra exposui *dist.* 1. quomodo generatio non præsupponit suppositum; et facilis est responsio ex his, quæ ponit Doctor *quæst.* 4. *quodl.* respondendo ad argumenta principalia.

30. (k) *Ad primum tertiæ viæ dico, quod paternitas est de se formaliter incommunicabilis*. Hæc responsio ad argumentum est singularis, tenendo personam constitui per relationem, licet sit valde dubium, quomodo paternitas pullulet ab essentia divina, ut *hæc*, cum relatio realis ut hujusmodi, sit quidditas, et sic communicabilis; tamen sustinendo ipsam paternitatem constituere personam in *esse* incommunicabili, hæc responsio solemnis est. Alia clara sunt usque ibi: *Et per hoc patet ad omnes alias probationes*.

(l) *Et per hoc patet*. Nota bene illud quod dicit Doctor, quod a paternitate creata et increata potest abstrahi conceptus communis, qui tamen non dicitur contrahi per aliquid ad quod sit in potentia, quia (ut vidimus supra *d.* 8. *q.* 2.) ille conceptus est in potentia ad alium, qui accipitur ab una realitate, quæ est in potentia ad aliam realitatem, a qua accipitur alius conceptus, ad quem est in potentia, et ibi vide pulchras glossas.

(m) *Nec illa propositio est vera, quod omnis quidditas est communicabilis*, patet ibi.

Dicerem tamen unum, quod omnis quidditas ut quidditas est communicabilis, licet aliqua quidditas quæ de se est *hæc*, ita quod non est contrahibilis ad hacceitatem, cum sit de natura sua *hæc*, et ratio subsistendi sit incommunicabilis, et hoc modo accipitur quidditas paternitatis in divinis; cætera patent, et nota bene dicta in ista littera.

(n) *Ad aliud dico, quod licet aliquis conceptus*, etc. Nota hanc responsionem, quia ex hac habetur expresse, quod datur aliquis conceptus dictus in *quid* de Deo vel de aliquo ut Deo, qui tamen est vere posterior, cum non accipiatur ab aliqua realitate priori, quæ sit in potentia ad aliam, ut dixi supra *dist.* 8. *quæst.* 2. Et hæc responsio multum valet ad intelligendum glossam quam feci *d.* 2. *q.* 1. ibi: *Quod primum effectivum sit simpliciter necesse esse*, vide ibi. Nota bene de conceptu dicto in quid de Deo.

(o) *Dico igitur.* Et quia Doctor hîc dicit, quod a generatione et spiratione potest abstrahi conceptus communis realis dictus in *quid:*

31. Difficultas. Contra hoc arguitur sic : Scotus dixit supra *dist.* 23. quod ab ultimis distinctivis non potest abstrahi conceptus realis dictus in *quid*, hoc idem *d.* 3. *et alibi.* Sed generatio sive activa sive passiva, et spiratio passiva sunt ultima distinctiva, ut patet a Doctore *hîc, et supra dist.* 23. et tantum seipsis distinguuntur, ut patet a Doctore supra *d.* 13. ergo videtur quod sibi contradicat.

Solutio trimembris. Respondeo primo, quod Doctor non asserit hîc ab ultimis distinctivis, scilicet a generatione et spiratione passiva posse abstrahi hujusmodi conceptus, quia non declinat ad hanc partem, quod hujusmodi relationes sint ultimo distinctivæ et constitutivæ.

Objectio. Si dicatur : Nonne Doctor communiter nominat personas esse constitutas a relationibus, ut patet supra *d.* 2. *et* 5. *q.* 2. *et* 7. *et* 11. *et* 13. *et in quodl. q.* 2. *et infra d.* 28. ergo, etc.

Dico, quod non asserit hoc ex intentione propria, sed ex intentione communi aliorum.

Secundo dico, quod licet a generatione et spiratione, sive a paternitate et filiatione, sive a paternitate increata et creata, possit abstrahi hujusmodi conceptus dictus in *quid*, quia dicunt quidditatem, ut patet *d. ista*, licet non communicabilem. Nam sola illa quidditas est communicabilis, vel quæ dicit perfectionem simpliciter, vel quæ est divisibilis sive numerabilis, ut patebit infra a Doctore, et ista non sunt hujusmodi ; et sic forte paternitas et spiratio passiva sive generatio, non dicuntur ultimo constitutiva personæ, quia vel persona dicit negationem duplicis communicabilitatis, vel si dicit aliquod positivum, sicut patet supra *d.* 23. *et* 26. forte illud aliquo modo differt a relatione, puta paternitate, hoc tamen firmiter non assero.

Dico tertio, quod Doctor quando vult quod ab ultimis differentiis non potest abstrahi conceptus dictus in *quid*, non intelligit hoc absolute, scilicet quod non possit abstrahi conceptus communis dictus in *quid*, qui tamen non sit potentialis ad conceptum contractivum, et sic est in proposito. Nam Doctor dicit hîc et supra *d.* 23. quod ista dicunt primo diversa, id est, non idem realiter includentia, scilicet quod in re ante omnem abstractionem sit aliquid reale in quo vere conveniant, et aliquid in quo vere differant. Modo ultimo constitutiva sive ultimæ differentiæ sic se habent inter se, quod non habent aliquid vere reale in quo conveniant, et aliquid in quo differant, quod quidem reale in quo conveniunt, est in potentia perfectibile ab illo in quo differunt, et sic ab ipsis non potest abstrahi conceptus vere dictus in *quid*, qui sit in potentia, etc. Et hoc est quod Doctor dicit hîc, quod licet ista ultimo distinctiva non sint primo diversa in conceptu dicto in *quid*, sunt tamen primo diversa in realitate propria, id est, quod paternitas sive realitas paternitatis se sola est diversa a realitate spirationis passivæ vel filiationis. Nam in paternitate et filiatione divina non est aliqua realitas, in qua realiter conveniant, quæ sit perfectibilis a realitate in qua differunt. Hoc idem dico de ultimis differentiis. 32. Nota.

Sed contra, nam Doctor supra *d.* 3. *et* 8. vult quod *ens* prædicetur in *quid* 33. Apparens contradictio.

de Deo et decem Prædicamentis, et ibi negat expresse ipsum prædicari in *quid* de ultimis differentiis. Nec potes evadere dicendo, quod ut prædicatur in *quid* de Deo et creatura est in potentia ut supra, quia expresse Doctor *d.* 2. *et* 8. vult quod non sit aliqua realitas in Deo a qua abstrahatur conceptus entis, quæ sit perfectibilis ab alia realitate, ut glossavi supra *d.* 8. Imo expresse Doctor *d.* 8. vult quod licet Deus et creatura non sint primo diversa in conceptu entis, dicuntur tamen primo diversa in realitatibus propriis, modo præexposito. Si ergo vult quod ens dicatur in *quid* de Deo et creatura, et hoc negat ab ultimis differentiis ; ergo eo modo concedit ibi prædicari, eo modo negat de ultimis differentiis.

Responsio. Dico, salvo semper meliori judicio, quod eo modo prædicatur in *quid* de Deo et de ultimis differentiis, licet de decem Prædicamentis alio modo prædicetur in *quid* ; nam de Deo et ultimis differentiis prædicatur in *quid*, ut dicit conceptum non acceptum a realitate perfectibili ab alio, sed ut prædicatur de decem Prædicamentis, sic prædicatum dicit conceptum abstractum a realitate vere perfectibili ab alia realitate. Aliter, judicio meo, Doctor non potest salvari, nec habeo pro in convenienti, quod ab ultimis distinctivis possit abstrahi conceptus dictus in *quid* de illis, modo præexposito.

34. Difficultas. Sed adhuc remanet difficultas, quia hîc dicit quod ab hujusmodi distinctivis potest abstrahi conceptus dictus in *quid*, et tamen hoc expresse negat supra *dist.* 2.

Solutio. Respondeo, nam dixit Doctor *d.* 23. quod ab ultimis distinctivis non potest abstrahi conceptus dictus in *quid*, quia sunt primo diversa, id est, nihil idem realiter includentia, ideo intelligit quod non potest abstrahi conceptus dictus in *quid* acceptus a realitate perfectibili.

Sed adhuc restat difficultas, quia Doctor vult expresse supra *d.* 23. *et* 25. quod persona, quæ prædicatur de tribus personis in divinis, dicat conceptum positivum non speciei, sed magis alicujus proprii, et 23. *d.* vult quod hujusmodi conceptus abstractus ab ultimis distinctivis, vel erit conceptus simpliciter negativus vel positivus denominativus non dictus in *quid*. Alia difficultas.

Dico, quod accipiendo *in quid*, ut est proprie superioris de inferiori, quod superius sit in potentia ad inferius, ita quod sit acceptum a realitate perfectibili, ut supra dixi, sic non dicit conceptum in *quid* ; si autem accipiatur alio modo ut dixi, dicit conceptum in *quid*, improprie tamen. Solutio.

Si iterum dicatur, ergo conceptus entis dictus de Deo, non proprie accipitur ibi in *quid*, et tunc videtur inconveniens apud Doctorem, qui supra *d.* 3. *q.* 3. et 3. *et d.* 8. vult ostendere quod via naturali possumus cognoscere de Deo aliquid reale dictum in *quid* de ipso ; et ibi subtiliter disputat hanc materiam contra Henricum et Thomam præcipue *d.* 3. *q.* 1. Objectio.

Dico breviter, quod in omnibus operibus Doctoris non reperitur quod expresse dicat ens prædicari in *quid* de Deo, accipiendo *in quid* proprie, ut supra dixi. Et judicio meo, quando Franciscus de Mayron. *d.* 3. *primi*, dicit quod *ens* prædicatur denominative de Deo, vult quod non prædicetur in *quid* proprie, licet tamen improprie, et talis prædicatio in *quid* impropria potest dici quodammodo denominativa. De Responsio.

hujusmodi tamen prædicatione entis in *quid*, vide quæ dixi supra *in d.* 2. *parte* 1. *quæst.* 1. exponendo illud argumentum Doctoris, quo probat quod primum effectivum sit simpliciter necesse esse, in quod sit impossibile esse plura necesse esse.

35. *Logicus dicit aliquid esse per accidens.*

(p) *Ad aliud de supposito per accidens.* Hic Doctor respondet ad tertium argumentum factum pro tertia via. Et primo distinguit de *per accidens*, ut consideratur a Logico et ut consideratur a Metaphysico. Et nota in littera, quod Logicus dicit aliquid esse per accidens. Primo, quando subjectum non includit rationem inhærentiæ prædicati in se, sicut in ista : *Rationale est animal*, et e contra. Secundo dicitur *per accidens* multipliciter, quando conceptus includit duo, quorum unum est per accidens determinativum alterius ut homo albus, vel quorum unum est per se terminativum alterius ; tamen unum non est de quidditate alterius, nec e contra, ut animal rationale, vel per accidens. Quarto modo, quando includit duo, quorum unum nec per se, nec per accidens est denominativum alterius. Et hoc quarto modo proprie reperitur in divinis, nam cum dico : *Deus pater*, nec Deitas determinat paternitatem, nec e contra, ut patet supra *dist.* 5. *q.* 11. Et hoc est quod dicit Doctor, quod *per accidens* hoc quarto modo Logice loquendo, non reperitur in creaturis, cui in re, Metaphysicaliter loquendo, correspondeat aliquid sic per accidens, quorum unum non sit determinativum nec per se nec per accidens alterius, et sic patet quid intelligatur per *accidens* Logice.

Quid autem sit per accidens metaphysicaliter.

Quid autem sic per accidens Metaphysicaliter, dicit quod illud est ens per accidens Metaphysicaliter, quod includit in se res duorum generum, ut patet 5. *Metaph. cap. de Ente et Uno, text. com.* 13.

36. *Singularis responsio.*

(q) *Si objiciatur contra primum membrum*, etc. Hic Doctor dat singularem responsionem, dicens *quod absolutum imperfectum potest esse incommunicabile*, etc. Hæc omnia de ista prædicatione naturæ ad suppositum dicta sunt de rigore Logicæ, prout unitas suppositi per se dicitur tantum includere pertinentia ad idem genus. Tamen realiter loquendo, tenendo quod persona dicat aliquam entitatem aliquo modo ex natura rei distincta ab essentia et relatione, poterit dici per se suppositum naturæ. Non enim natura humana per se prædicatur, nisi de supposito ut constituto ex natura et ratione suppositali, et nullo modo per se prædicatur de illa ratione suppositali, quæ omnia exposui *in d.* 1. 3. Sic in proposito, forte non videtur inconveniens concedere hanc esse per se : *Pater est Deus*, et ipse Doctor supra *d.* 4. *q.* 2. concedit, quod hæc est magis formalis : *Pater est Deus*, quam e contra, quia est quasi superioris de inferiori.

Pater est Deus, est per se prædicatur.

(r) *Ad quartum dicitur*, etc. *Istas conditiones primæ substantiæ habet essentia divina ex se, est enim de se hæc*, ut exposui supra d. 5. q. 2. *et ex se subsisti'*, id est, est per se existens. Probatum est enim supra *d.* 2. *part.* 1. *q.* 2. quod existentia prædicatur per se primo modo de essentia ; et sic dicitur per se subsistere, id est, per se existere in ultima actualitate, non tamen incommunicabili, licet individuali. Et ex hoc quod prima substantia in divinis, quoad hoc quod est de se *hæc*, et perfectissime per se existens, est maxime substantia, et non constituitur in tali *esse* relatione, sed Deitate. Persona au-

Existentia prædicatur per se primo modo de essentia.

tem posset dici prima substantia quantum ad hoc quod est simpliciter incommunicabilis, et etiam quantum ad hoc quod est esse per se existens. Sed quod sit incommunicabilis, hoc habet a relatione. Sed quod per se sit existens, hoc habet ab essentia, et sic patet tota ista littera.

SCHOLIUM.

Solvit argumenta pro opinione tenente personas constitui per absoluta, contra communem, allata supra n. 22. ex quarta via, id est, ex auctoritate Patrum ; post solvit principalia, et ultimo argumenta Præpositivi posita num. 2.

52. Ad illa de quarta via respondetur.
Ad arg. supr. n. 2. Ad primum, de Augustino, responsum est supra post responsionem primi argumenti contra secundam opinionem.

Ad secundam auctoritatem ejus respondeo. Augustinus ibi in 7. *a principio capituli* 4. inquirit, quomodo est dictum una essentia, et a Græcis tres substantiæ, a Latinis autem tres personæ ; et in illa littera quæ adducitur, quæ accipitur *ex c.* 4. quod substantia est ad se, et quod non proprie dicuntur tres substantiæ, quia substantia, sicut conceditur in divinis, est ad se, et ideo eadem est essentia et substantia, et ita, inquit, non dicendæ sunt tres substantiæ, ut non dicantur tres essentiæ. Non igitur intendit ipse, quod substantia sicut accipiunt Græci, scilicet pro persona sit ad se, sed quod ipsi non proprie concedunt tres substantias, sed tantum propter necessitatem loquendi. Unde capite eodem videtur præferre modum loquendi Latinorum, quod sunt tres personæ, sed et illud probat consequenter, non esse proprium, ostendens personam simpliciter dici ad se secundum essentiam. Finalem ergo conclusionem ejus de hac materia accipe, cap. 6. *Volumus*, inquit, *vel unum aliquod vocabulum servire huic significationi*, *quia intelligitur Trinitas, ne omnino taceremus interroganti quid tres.* Dicendo igitur, sive tres personas a Latinis, sive a Græcis tres substantias, diceret Augustinus improprie dici, et tantum propter necessitatem loquendi; non igitur ex ejus intentione habetur quod aliquid significans subsistens incommunicabile in divinis sit ad se, sed tantum quod illa nomina, quæ ab aliquibus accommodata sunt ad exprimendum tale incommunicabile, sunt secundum se nomina absoluta, imo mere absoluta, ita quod sunt essentialia. Oporteret enim primum habere ab ipso, ad hoc quod haberet propositum in ista quæstione pro tertia opinione, quæ ponit in re hoc subsistens incommunicabile esse ad se, et non tantum posse exprimi aliquo nomine essentiali accommodato ex usu vel necessitate loquendi, et per hoc ad omnia quæ adducuntur de Augustino.

Ad tertium de Richardo et Boetio dico, quod sicut ab aliquo absoluto et respectivo loquendo quidditative potest abstrahi aliquod commune quidditative, ita etiam ab incommunicabili tali et tali abstrahitur aliquod commune, quod nec est de se incommunicabile absolutum nec incommunicabile relativum ; tale quid describit Richardus et Boetius, hoc addito, quod illud sit in natura intellectuali, ita quod sicut descrip-

tio superioris non debet includere propriam rationem alicujus inferioris; ita descriptio personæ, quæ sit incommunicabilis in natura intellectuali, non debet includere aliquid proprie pertinens ad incommunicabile absolutum, nec proprie ad incommunicabile relativum, sed debet esse indifferens ad utrumque, et ita describit uterque personam. Concedo igitur, quod nec in definitione *personæ* assignata a Richardo nec a Boetio ponitur aliquod relativum, et ita dico quod nec ponitur unde definitum exprimatur esse absolutum, sed est indifferens ad utrumque. Ita quod sicut in aliqua natura non invenitur ratio illa in communi assignata, nisi in absoluto, et in ratione absoluti, sicut in creatura, ita etiam in natura divina non invenitur nisi in relativo.

Ab incommunicabili absoluto, et relativo abstrahitur incommunicabile, et hoc ponitur in definitione personæ.

53. Ad argumenta principalia (s). Ad primum patet, quomodo personæ non differunt specie, neque enim productio personæ a persona est æquivoca, ut tactum est de hoc *dist.* 7.

Ad primum, et d. 8. q. 3.

Ad secundum dicitur, juxta tenentes secundam opinionem, quod relationes communes non primo modo pullulant in essentia, sed prius pullulant in eo relationes originis, et ideo primæ constituunt et non aliæ, quia quasi adveniunt personis constitutis. Tamen non videtur hoc posse stare, sed oppositum, quia magnitudo magis pertinet ad essentiam, ut intelligitur abstracta a personis quam actio vel passio, quæ non est nisi suppositi; ergo relationes consequentes magnitudinem, cujusmodi est relatio æqualitatis, magis possunt intelligi in essentia, ut essentia videtur abstracta a persona quam relationes originis. Consimiliter potest argui in proposito de similitudine, quæ consequitur essentiam, ut habet rationem formæ, in qua supposita assimilantur; ergo non prius pullulant istæ quam illæ. Quod si relationes communes æque primo vel prius pullulant, et istæ possunt constituere, ut probat ratio; ergo constituunt. Non est enim ibi possibilitas ad aliquid quod non est in actu, nec forma aliqua potest ibi constituere personam nisi actu constituat, si illa forma actu est, ut videtur, sicut nec forma aliqua potest actu constituere aliquid in specie, quin ipsa si sit, et non habeat imperfectum *esse*, constituat aliquid in specie.

Ad secundum. Utrum relationes communes prius pullulent, quam relationes originis.

Ut inquit Arist. I. Physic. t. 6. 32.

Ad istud potest dici, quod sicut quælibet essentia creata, licet ipsa sit quidditas et quanta, ita quod semper est in certo gradu perfectionis et qualitatis essentialis, sicut tangetur *dist.* 31. prius tamen est quidditas quam quanta vel qualis, et ideo prius est in individuo ratio identitatis ad aliud individuum quam æqualitatis et similitudinis. Ita etiam est prius supposito ratio agendi si est forma activa, quam ratio æqualitatis vel similitudinis; non enim posterius consequitur ipsum ratio activi quam esse rationem identitatis. In divinis ergo cum communicare sit actio, cujus formale principium est essentia ut *quid*, quodammodo prius in ea erunt relationes pertinentes ad communicationem, quam aliæ æqualitatis vel similitudinis, quæ fundantur

Prius in Deo est ratio identitatis, quam æqualitatis, vel similitudinis.

in ipsa ratione quantitatis virtualis et qualitatis essentialis.

n divinis ius est actio quam æqualitas, l similitu o, de no supra d. 1. . 2. quia ctio est a uidditate.

Per hoc ad argumentum dico, quod nec actio nec æqualitas potest intelligi in eadem natura ad intra, nisi sint suppositorum ut relativorum, tamen erunt naturæ ut fundamenti. Et prius est eorum actio quam æqualitas, sicut ipsa actio prius consequitur fundamentum, ratione cujus est suppositorum quam æqualitas consequatur.

Contra (t), hæc responsio videtur supponere essentiam mere ut est *quid*, esse rationem communicandi in divinis, cujus oppositum determinatum est *dist.* 13.

54. Respondeo, essentia ut *quid*, est ratio communicandi essentiam, nec solum hoc, sed cum hoc essentia, ut est intellectus, et ut est voluntas, est principium productivum personæ et communicativum essentiæ, sicut dictum est ibi, et *dist.* 2. *hujus primi*. Nunc autem sicut essentia intelligitur prius ratio communicandi se, quam intelligitur esse quanta vel qualis, ita etiam intelligitur ratio operandi prius quam quanta vel qualis. Non enim posterius convenit essentiæ esse principium operativum respectu operationum propriarum tali naturæ, quam sibi conveniat esse principium activum, et hoc sive productivum respectu producibilium in illa natura, sive communicativum ipsius naturæ. Essentia autem divina est principium operationum propriarum tali naturæ, inquantum natura est intellectus et voluntas, quia intelligere et velle sunt propriæ operationes illius naturæ; ideo prius est essentia non tantum essentia, sed etiam intellectus et voluntas, quam sit quanta vel qualis. Quamvis igitur productio non conveniat soli essentiæ, ut essentia est, tanquam principio productivo, sed etiam intellectui et voluntati tanquam principio productivo cum essentia inquantum essentia, adhuc stat quod relatio producentis et producti, prius pullulat in essentia quam relatio æqualitatis vel similitudinis.

2. q. 2. et 4.

s intelli- r essen- ut intel- us et vo- as, qua n quanta alis su dist. 2. 2. q. 1.

Contra, ex ista responsione videtur sequi quod intellectus et voluntas non sunt attributa, quia attributum quasi perficit in *esse* secundo aliquid quasi præsuppositum in *esse* primo; ergo nihil quod pertinet ad essentiam prius quam intelligatur quanta vel qualis est attributum.

Similiter ex hoc videtur, quod intellectus et voluntas non distinguantur ibi ex natura rei. Consequentia est contra dicta *dist.* 3. Consequentia probatur, quia illud quod in Deo præcedit rationem quantitatis et qualitatis, est tantum *quid ; quid* autem ut *quid*, non distinguitur in Deo ex natura rei, quia tunc non esset *quid* ejus simplex.

Ad ista. Ad primum dico quod si in substantia creata, potentia sive illud quod est principium propriæ operationis convenientis tali naturæ, non est aliquid pertinens ad genus Qualitatis, sed vel est mere ipsa substantia cui competit operatio, vel est aliqua perfectio identice contenta in substantia, et hoc pertinens ad ipsam substantiam, ut substantia est, non autem quasi quædam qualitas circumstans ipsam substantiam, quomodo esset ponendum de potentiis animæ, ponendo aliquam distinctionem realem inter 55.

De his vide in 2. dist. 16.

ipsas, et tamen ipsas non esse accidentia, multo magis essentia divina, circumscripto omni eo quod est quasi qualitas, habet in se, ut essentia est, illa quæ sunt principia propriæ operationis convenientis Deo, hujusmodi sunt *intelligere* et *velle*.

Intellectus et voluntas an sint attributa? de hoc dist. 8. supra q. 1.

Concedo igitur, quod proprie vocando attributa illa sola, quæ quasi qualitates perficiunt in *esse* secundo, rem præsuppositam in perfecto *esse* primo, scilicet quantum ad omnem perfectionem quæ convenit rei ut est substantia ; hoc modo intellectus et voluntas non sunt attributa, imo sunt quædam perfectiones intrinsecæ in essentia, ut præintelligitur omni quantitati et quasi qualitati. Istud declaratur, quia sicut ab aliquibus conceditur quod vita vel vivere non sit attributum, quia dicit tale *esse* non talitate quasi accidentali, sed quasi per se contrahente rem, sicut homo est animal tale, quia est rationale, eodem modo cum intellectus sit quædam vita, et voluntas quædam vita, non erunt proprie attributa. Vel aliter declaratur et melius, quia hæc essentia ut hæc essentia, præcedens omnem quasi qualitatem, est intellectualis et volitiva essentia, ita quod sicut rationalitas non est attributum homini, sic nec intellectualitas huic essentiæ.

Dist. 8. hujus, et 5. q. quodlib.

Istud patet per simile de infinito, quod alias negavi esse proprium attributum, quia dicit modum intrinsecum cujuslibet in Deo, tam substantiæ quam cujuslibet attributi, ita intellectualitas dicit modum intrinsecum hujus essentiæ ; proprie autem attributa sunt sapientia et charitas, et alio modo transcendentia, puta veritas et bonitas.

56.

Simplicitat Dei non ob stat distin ctio ex na tura rei, d quo supr dist. 2. p. q. 2. et dis 8. q. 4. q.

Ad secundum dico, quod *quid* Dei simplex non est punctualiter simplex, quasi unicam solam perfectionem in se continens, sed hæc essentia est simplex et illimitata, quia illimitata non tantum intensive in una ratione, sed in omnibus quæ sunt principia propriarum operationum Dei ; sicut natura creata est quodammodo illimitata, quia identice est quodlibet principium tale operandi, cum hac tamen illimitatione essentiæ divinæ quasi extensiva stat simplicitas, imo ex infinitate sequitur simplicitas, quia infinitum nulli est componibile, ut pars parti, sed tamen potest esse realiter idem, licet non formaliter cuilibet infinito. Ad tertium responsum est *dist.* 3. quod quædam sunt relationes secundi modi incompossibiles in eodem supposito, quæ scilicet dicunt ordinem essentialem vel ordinem originis. Quædam autem ejusdem modi non sunt incompossibiles, quæ scilicet dicunt accidentalem ordinem ut movens et motum ; non enim dependet motum a movente nisi per accidens, quo scilicet ad illum actum, quem recipit ab eo, scilicet movere, et ideo licet voluntas possit movere se, nullum tamen idem suppositum potest producere se, et ideo relationes producentis et producti, sufficienter distinguunt realiter supposita.

Ad Boetium respondeo, quod intelligit de relatione identitatis secundum naturam, non formaliter,

quasi diceret, quod quædam relationes necessario exigunt diversitatem naturæ in extremis. Ista autem relatio, quæ est relatio originis non ita exigit, sed compatitur secum identitatem naturæ, et ideo est quasi ejusdem ad se propter identitatem relatorum in natura, licet sit distincti ad distinctum, loquendo de distinctione suppositorum.

37. d arg. posita n. 2. ersona non t ita indi- incta sicut sentia, sed t ita simplex.

Ad argumenta pro opinione Præpositivi, dico ad primum, quod verum est, quod persona est simplex sicut essentia, persona tamen includit aliqua, quorum unum non est formaliter alterum, non ita includit essentia, et ideo se tota distinguitur, licet persona non se tota distinguatur propter essentiam, quæ communis est ; sufficit enim talis identitas non formalis in aliquo ad hoc, ut uno distinguatur Filius, et non altero.

ncretum ibstanti- n significat vel connotat subtens in na- a, abstra- m solam aturam.

Ad secundum dico, quod concretum sive significet sive connotet, saltem dat intelligere subsistens in forma vel natura, abstractum autem præcise dat intelligere formam. Et si hoc sit alicui dubium de concreto adjectivo, saltem hoc videtur certum de substantivo concreto quod vel signat vel necessario connotat subsistens in natura, quæ importatur per abstractum ejus, abstractum autem præcise dat intelligere formam. In proposito autem subsistens habens paternitatem, cum hoc etiam habet essentiam divinam, quæ non est formaliter paternitas, nec e converso, prout dicitur 7. *de Trinit. cap.* I. et ideo Patrem distingui paternitate, accipiendo *Patrem* non adjective, sed substantive pro hypostasi, sicut accipit Magister, non est dicere Patrem se toto distingui primo, sed aliquo quod est in eo, dans tamen intelligere totum ; non autem omni eodem modo per se includit Pater, ut substantive accipitur, et paternitas Deitatem.

COMMENTARIUS.

(s) *Ad argumenta principalia.* Ista argumenta clara sunt, et similiter responsiones, excepto quod respondendo movet unam difficultatem, quia dicit quod relationes originis, ideo constituunt personas, quia prius pullulant quam relationes communes, ut æqualitas et similitudo, etc. Et arguit Doctor quod istæ relationes communes prius pullulant, quia consequuntur essentiam. 37. Essentia divina potest tripliciter considerari.

Respondet, quod essentia divina potest tripliciter considerari. Primo, ut quidditas sive essentia. Secundo, ut quanta virtualiter. Tertio, ut qualis essentialiter. Et sicut identitas immediate fundatur super quidditatem, sive immediate consequitur illam, nam Pater et Filius dicuntur simpliciter idem propter essentiam quidditative sumptam ; sic actio sive productio immediate consequitur quidditatem, quia actio proprie est a quidditate, ut a principio formali productivo, ut supra patuit *dist.* 1. *quæst.* 2. Et quod talis quidditas dicatur tantæ perfectionis vel tantæ, quodammodo accidit, scilicet quod actio consequitur quidditatem in tali vel tali quantitate virtuali.

Si dicatur : Nonne productio in divinis ex hoc est, quia essentia divina eadem communicatur Filio et Spiritui sancto, ut supra patuit *dist.* 2. *part.* 2. Et tamen quod ipsa sit communica- 38. Instantia.

bilis, hoc est ratione suæ infinitatis, ut patet infra a Doctore *dist.* 28. ergo videtur quod talis productio immediate consequatur quantitatem virtualem.

Dico, quod prior est quidditas essentiæ non in re, sed tantum in conceptu, et quidditas ut quidditas, est simpliciter ratio agendi, et si illa quidditas sit perfectior, erit in re perfectior ratio agendi ; et illa quidditas dicitur perfectior in re, cui competit gradus intrinsecus perfectionalis perfectior. Et quia quidditas essentiæ divinæ sic se habet, quod infinitas intensiva est ejus gradus intrinsecus, et sic ipsa ut talis quidditas erit prior ratio agendi, licet in re ipsa essentia divina, ut infinita sit principium formale productivum, etc.

Difficultas. Hîc dubitatur, quia si illæ relationes, quæ prius intelliguntur pullulare sunt constitutivæ, identitas, quæ immediate fundatur super quidditate essentiæ, tunc erit constitutiva.

Responsio. Dico, quod non est simile, quia licet relatio identitatis fundetur super quidditate essentiæ, tamen non intelligitur fundari, nisi prius essentia sit communicata, identitas enim requirit distinctionem extremorum, et similiter possum de æqualitate dicere, quod licet fundamentum æqualitatis sit magnitudo intensiva essentiæ, ut supra patuit *dist.* 13. non tamen intelligitur esse fundamentum actu æqualitatis, nisi ipsa essentia et magnitudine prius sit communicata, quia æqualiter requirit distinctionem extremorum æqualium, ut supra *dist.* 19. et clarius patet *in quodlib. quæst.* 6.

(t) *Contra, hæc responsio videtur supponere*, etc. In hac responsione nota aliqua dicta. Primum, quod essentia intelligitur prius ratio communicandi se quam intelligatur quanta vel qualis, et ratio, quia quidditas ut quidditas, est communicabilis, ut supra patuit *dist.* 2. *part.* 2. *quæst.* 1. Secundum, quod sicut ipsa præintelligitur ratio communicandi se, ita præintelligitur ratio producendi, et similiter ratio operandi. Tertium, quod ipsa essentia ut intellectus, id est, una cum intellectu est principium operativum intellectionis et productivum notitiæ genitæ ; et similiter, ut voluntas, id est, una cum voluntate est principium operativum amoris essentialis et productivum Spiritus sancti, et hoc priusquam intelligatur quanta, modo prius præexposito. Sequentia clara sunt. 38. Nota.

DISTINCTIO XXVII.

(Textus Magistri Sententiarum)

Quæ sint illæ proprietates, quibus distinguuntur personæ

A. Hîc quæri potest, utrum proprietates, quas Hilarius supra assignavit, * scilicet quod Pater semper est Pater, et Filius semper est Filius, sint illæ eædem proprietates, quas Augustinus superius distinxit dicens*, proprium esse Patris, quod genuit Filium ; et proprium Filii, quod genitus est a Patre, et Spiritus sancti, quod ab utroque procedit? Ac deinde, utrum et istæ sint illæ, quæ dicuntur *paternitas*, *filiatio*, *processio ?* Videtur quod non sint eædem proprietates, quas ponit Hilarius, et illæ, quas ponit Augustinus. Si enim eædem sunt, idem est ergo Patri esse Patrem et genuisse Filium ; quod utique quidam concedunt. Si autem hoc est ; cui ergo convenit ut sit Pater, ei convenit genuisse Filium. Natura ergo divina si Pater est, genuit Filium ; si vero non genuit, Pater non est. Sed quis audeat dicere, aut quod ipsa genuit Filium, aut quod ipsa Pater non sit. Si autem ipsa Pater est, nec Filium genuit, non est ergo idem dicere, aliquid esse Patrem et gignere Filium. Et ita non videtur una eademque esse proprietas.

Dist. præcedente in signo C.

Dist. 26. signo B.

Difficultas.

Responsio ubi ostendit easdem esse proprietates.

B. Ad quod sine præjudicio aliorum dicimus, quod easdem proprietates notavit uterque, licet diversis verbis. Quod enim Hilarius ait, ita intelligi debet : Proprium Patris est, quod semper Pater est, id est, proprietas Patris est, qua semper Pater est ; semper vero Pater est, quia semper genuit Filium. Ita et proprium Filii est, quod semper Filius est, id est, proprietas Filii est, qua semper Filius est ; Filius vero semper est, quia semper genitus est. Ergo proprietas qua Pater est Pater, est quia semper genuit ; et hæc eadem dicitur paternitas vel generatio. Et proprietas, qua Filius semper est Filius, est quia semper genitus est a Patre ; et hæc eadem dicitur filiatio vel genitura vel nativitas vel origo vel nascibilitas. Sic et proprietas, qua Spiritus sanctus est spiritus sanctus vel donum, est quia procedit ab utroque ; et hæc eadem dicitur processio. In præmissis ergo locutionibus eædem significatæ sunt proprietates.

Quomodo sint intelligenda prædicta verba Hilarii.

Quod non est omnino idem dicere, esse patrem et genuisse, vel habere Filium, ita et de aliis.

C. Nec tamen videtur nobis omnino

Hæc nomina, Pater, Filius et Spiritus sanctus non tantum relationes, sed etiam hypostases significant.

esse idem dicere aliquid esse Patrem et genuisse Filium; vel aliquid esse Filium et habere Patrem, vel esse Spiritum sanctum et procedere ab utroque. Alioquin Pater non esset nomen hypostasis, id est, personæ, sed proprietatis tantum; similiter Filius et Spiritus sanctus, et ita non per tria nomina significarentur tres personæ. Ideoque dicimus, quia Patris nomen non tantum relationem notat, sed etiam hypostasim, id est, subsistentiam significat, ita et Filius et Spiritus sanctus. Relationum vero vocabula, scilicet paternitas, filiatio, processio, vel gignere, gigni, procedere, ipsas tantum *relationes*, non *hypostases* significant, sive habere filium et habere patrem. Ut verbi gratia, cum dicimus: Deus est Pater, nomine Patris et *relationem* notamus et divinam *hypostasim* significamus, ut sit intelligentia talis: Deus vel divina essentia est Pater, id est, ille qui genuit, scilicet hypostasis, quæ habet Filium. Similiter: Deus est Filius, id est, hypostasis genita vel habens Patrem. Ita etiam Deus est Spiritus sanctus, id est, hypostasis procedens ab utroque, sive ille qui procedit. Cum vero nomina relationum ponimus in prædicatis, notiones ipsas tantum significamus, non hypostases, ut cum dicitur: Deus genuit, id est, habet Filium, et Deus genitus est, id est, habet Patrem. Et tunc oportet intelligi in subjectis hypostases tantum, non essentiam, quæ illis proprietatibus determinantur.

Relationum vero vocabula sunt paternitas, filiatio, processio. Quid intelligatur cum dicitur, scilicet Deus est Pater, et Deus est Filius, et Deus est Spiritus sanctus? Quid intelligatur cum dicitur, Deus genuit, et Deus genitus est?

Quod proprietates determinant hypostases, non substantiam, id est, naturam.

Illæ enim proprietates singulæ singulis proprie conveniunt personis, et per eas personæ determinantur et a se invicem differunt, sed a se non secedunt. Unde Joannes Damascenus: « Non differunt ab invicem hypostases secundum substantiam, sed secundum characteristica idiomata, id est, determinativas proprietates. Characteristica vero, id est, determinativa, sunt hypostaseon, et non naturæ; etenim hypostases determinant. » Item: « Esse quidem intemporaliter et æternaliter dicimus divinam Verbi hypostasim, simplicem, omnia habentem, quæ habet Pater, ut ejus homoousion, id est, consubstantialem, nativitatis modo et habitudine a paternali hypostasi differentem, nunquam vero a paternali hypostasi secedentem. » Idem apertius exprimens personales proprietates, in eodem ait: « Differentiam hypostaseon, id est, personarum, in tribus proprietatibus, id est, paternali et filiali et processibili recognoscimus, incessibiles autem ipsas hypostases et indistabiles invicem et unitas quidem inconfusibiliter (tres enim sunt, etsi unitæ) divisas autem indistanter. Etenim singula perfecta est hypostasis et propriam proprietatem, scilicet existentiæ modum proprium possidet; sed unitæ sunt substantia et non distant neque secedunt a paternali hypostasi. » Ecce hic habes distinctas tres illas proprietates, quæ supra diversis significatæ sunt modis.

D

Damasce[...] Lib. 3. [...] orthodo[...] fide cap. [...] Cap. 7. [...] ejusdem [...] Ubi lo[...] esse, in v[...] exempla[...] legitur c[...] cedere [...] Lib. 3. c[...]

Dist. 2[...] hic d[...] præs[...] A. I[...]

Quod sunt alia nomina personarum easdem proprietates notantia, scilicet genitus, genitor, verbum, imago.

E. Hîc non est prætermittendum, quod sicut *Pater* et *Filius* et *Spiritus sanctus* nomina personarum sunt et proprietates personales designant, ita etiam sunt et alia nomina personarum, id est, quæ ipsas personas significant et earum proprietates denotant, et easdem quas et nominat prædicta, unde et relative dicuntur, scilicet *genitor*, *genitus*, *verbum*, *imago*. Unde Augustinus 5. *lib. de Trinit.* ait. « Videndum est, inquit, hoc significari, cum dicitur *genitus*, quod significatur, cum dicitur *Filius*. Ideo enim Filius, quia genitus, et quia Filius, utique genitus. Sicut autem Filius ad Patrem, sic genitus ad genitorum refertur, et sicut Pater ad Filium, ita genitor ad genitum. » Idem 6. *lib. de Trinit.* « *Verbum* quidem solus Filius accipitur, non simul Pater et Filius, tanquam ambo sint unum verbum. Sic enim *verbum* dicitur, quomodo *imago*, non autem Pater et Filius simul ambo *imago*, sed Filius solus est *imago* Patris, quemadmodum et *Filius.* » Item 7. *lib. de Trinit :* « Verbum, secundum quod *sapientia* est et *essentia*, hoc est quod Pater ; secundum quod *Verbum*, non hoc est quod Pater, quia Verbum non est Pater, et Verbum relative dicitur, sicut Filius. » Item in eodem : « Sicut *filius* ad patrem refertur, ita et *Verbum* ad eum cujus est Verbum, refertur, cum dicitur Verbum. Et propterea non eo *Verbum*, quo *sapientia* dicitur ; quia *Verbum* non ad se dicitur, sed tantum relative dicitur ad eum cujus est Verbum, sicut filius ad patrem. Eo quippe est filius, quo Verbum, et eo est Verbum, quo filius; sapientia vero, quo essentia, et ideo, quia Pater et Filius sunt una essentia et una sapientia. » Item in eodem : « Non est Pater ipse Verbum, sicut nec filius nec imago. Quid autem absurdius quam imaginem ad se dici? » Idem in quinto : « Dicitur relative filius, relative etiam dicitur Verbum et imago, et in omnibus his vocabulis ad Patrem refertur, nihil autem horum Pater dicitur. »

[Margin: August. cap. 7. — Augustin. cap. 2. — Augustin. cap. 3. — August. lib. de Trinit. cap. 2. — August. 7. cap. 1. Cap. 13.]

Breviter summam colligit intelligentiæ prædictorum.

F. Aperte ostensum est, quod sicut *Filius* vel *genitus* relative dicitur ad Patrem, ita *Verbum* et *imago ;* et quod eo dicitur Verbum sive imago quo Filius, id est, eadem proprietate sive notione dicitur *Verbum* et *imago*, qua *Filius ;* sed non eo quo *Verbum*, dicitur *sapientia* vel *essentia*, quia non notione, qua dicitur *Verbum*, dicitur *sapientia*. Nam *sapientia* dicitur secundum *essentiam*, non secundum relationem.

Generalis regula eorum quæ ad se, et eorum quæ relative dicuntur. Quidquid enim ad se, simul ambo dicuntur, sed non ita in prædictis relativis.

G. Et est hîc advertenda quædam generalis regula eorum quæ ad se, et eorum quæ relative dicuntur de Patre et Filio. « Quidquid enim ad se dicuntur, ut ait, Augustinus 6. Augustin. cap. 2.

lib. de Trin. non dicitur alter sine altero, id est, quidquid dicuntur quod substantiam eorum ostendat, ambo simul dicuntur. Ergo nec Pater est Deus sine Filio, nec Filius sine Patre, sed ambo simul Deus, » sed non ambo simul *Pater*, non ambo simul *Filius* vel *Verbum* vel *imago*.

An secundum substantiam dicatur Deus de Deo, et hujusmodi.

II. Hîc quæritur, cum dicitur : Deus de Deo, lumen de lumine, et hujusmodi, utrum dicantur secundum *substantiam*. Nam secundum relationem constat ista non dici. Si vero secundum substantiam dicuntur, simul ambo, scilicet Pater et Filius, possunt dici Deus de Deo, lumen de lumine, secundum prædictam regulam. Ad quod dicimus, quia licet *Deus* secundum substantiam dicatur et *lumen* et *sapientia* et hujusmodi, et nunquam relative accipiantur ; aliquando tamen pro relativis, id est, pro personis, sed non relative accipiuntur, ut, cum dicitur : Deus genuit Deum, alterum pro Patre, alterum pro Filio ponimus ; similiter, cum dicitur : Deus de Deo, lumen de lumine. In aliis quoque locutionibus sæpe reperiuntur nomina essentiæ ad significationem personarum deducta, ut cum dicitur : *Deus natus, Deus mortuus, Deus passus*, ubi Filius tantum significatur. Ita et de solo Filio intelligitur, cum dicitur : Deus de Deo, et hujusmodi. Unde Augustinus quærens, quomodo hujusmodi dicantur, 6. *lib. de Trinit.* ait : « Quomodo Deus de Deo, lumen de lumine dicitur ? Non enim simul ambo Deus de Deo, sed solus Filius de Deo, scilicet Patre ; nec ambo simul lumen de lumine, sed solus Filius de lumine Patre. »

Responsio ubi nomina substantiæ dicuntur aliquando poni pro personis.

August. lib. 6. cap. 2.

Quod tantum secundum nomen substantiæ dicitur illud de illo, *non secundum nomina personarum.*

L Et est sciendum quod secundum eadem nomina substantiæ tantum dicitur *illud de illo*, licet ibi illa nomina substantiam non significent. Secundum vero eadem nomina personarum nunquam dicitur *illud de illo*, sicut Verbum de Verbo, vel Filius de Filio, quia hujusmodi nomina diversis personis convenire non possunt. Quod Augustinus, licet obscure, *lib.* 6. ita dicit, « Hoc solum de eis dici non potest *illud de illo*, quod simul ambo non sunt », id est, illo solo nomine non possumus uti ad ostendendum *unum de uno*, quod simul ambobus non convenit, « sicut Verbum de Verbo dici non potest, quia non simul ambo Verbum, nec Imago de Imagine, nec Filius de Filio, quia non simul ambo Filius, vel Imago. » Et sicut nomina substantiæ aliquando intelligentiam personarum distincte faciunt, ita etiam interdum totius Trinitatis simul. Unde Augustinus *lib.* 5. ait : « In Patris nomine ipse Pater per se pronuntiatur, in Dei vero nomine et ipse Pater et Filius et Spiritus sanctus, ut cum dicitur : *Nemo bonus nisi solus Deus*, quia Trinitas est unus solus Deus. »

Augusti lib. 6. ca Quod no na subst. tiæ aliqu do Trin tis intel gentiam gnifica Aug. ca Luc. 1

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO I.

Utrum Verbum creatum sit intellectio actualis ?

D. Thom. 1. *part. quæst.* 27. *art.* 1. *et quæst.* 34. Alensis 1. *part. quæst.* 42. *membr.* 2. Capriol. *hîc quæst.* 2. Durand. *quæst.* 4. *et dist.* 26. *quæst.* 2. Scotus *etiam supra dist.* 2. *quæst. ult. seu quarta* 2. *part. et quodlib.* 2. Suarez 1. *part. tract.* 3. *lib* 1. *cap.* 6. *et* 7. Gabr. Vasq. 1. *part. dist.* 142. *cap.* 4. *et dist.* 112. *cap.* 23. Gabriel. *supra dist.* 7. *quæst.* 2. Mayron. *hîc.* Baccon. *hîc.*

1. Argum. 1. Circa istam distinctionem vigesimam septimam quæro tria de verbo. Et primo de verbo intellectus creati : Utrum verbum creatum sit intellectio actualis ? Quod non, Augustinus 8. de Trinitate, cap. 6. *Phantasia Carthaginis in memoria mea, est verbum ejus.* Phantasia illa ibi sumitur proprie pro specie, non pro actuali imaginatione ; ergo eodem modo verbum intellectuale est species intelligibilis, et non intellectio actualis.

Argum. 2. Item Augustinus 15. de Trinit. cap. II. *Proinde verbum quod foris sonat, signum est ejus verbi quod intus latet.* Verbum autem exterius est signum rei et non intellectionis, alioquin quælibet affirmativa esset falsa, in qua non prædicatur idem de se, quia intellectio subjecti non est intellectio prædicati, licet res sit res ; ergo verbum est objectum et non actualis intellectio.

Argum. 3. Præterea, Augustinus 9. de Trinit. cap. ult. *verbum est proles et genitum a memoria.* Actio autem non gignitur, sed est quo aliud gignitur ; ergo verbum est aliquid formatum, præter actum intelligendi, et non ipse actus.

Contra, ibidem vocat Augustinus verbum notitiam, et 15. de Trinit. cap. 15. *est visio de visione et scientia de scientia.* Ratio ad opposit.

QUÆSTIO II.

Utrum verbum in divinis dicat proprium personæ genitæ ?

D. Thom. 1. *part. quæst.* 34. *art.* 1. D. Bonavent. *hic* 2. *part. dist. quæst.* 1. Durand. *hîc quæst.* 3. Gabriel. *quæst.* 3. *art.* 2. Suarez 1. *part. tract.* 3. *lib.* 9. *cap.* 3. Vasquez 1. *part. dist.* 141. *cap.* 3.

Secundo quæro de Verbo divino : 2.
An Verbum in divinis dicat proprium personæ genitæ ? Quod non, Augustinus 9. de Trinit. cap. 10. *verbum est cum amore notitia.* Hîc autem omnia posita in definitione verbi sunt essentialia ; ergo Verbum non dicit proprium personæ genitæ, sed essentiale. Argum. 1.

Præterea 15. de Trinit. cap. 7. de magnis, vel 15. de parvis : *Sicut Pater intelligit sibi, et vult sibi, et meminit sibi, ita Filius et Spiritus sanctus.* Actus autem proprius intelligentiæ, intelligentia est, ponitur esse verbum ; ergo sicut in Patre est formaliter intelligentia, ut intelligentia, ita in eo est Verbum ut Verbum. Assumptum probatur per hoc, quod illa trinitas, quam assignat Augustinus 9. de Trinit. cap. ult. *mens, notitia et amor*, quæ notitia est verbum, secundum eum ibidem ; et illa assignata secundum eum, 10. de Trinit. *memoria, intelligentia et voluntas*, correspondent sibi invicem, prima pars primæ parti, et secunda secundæ, et tertia tertiæ ; ergo sicut non est perfecta voluntas sine amore formaliter, nec mens perfecta sine memoria formali- Argum. 2.

ter, ita non est perfecta intelligentia sine verbo formaliter.

Argum. 3. Item, non sunt duo propria unius personæ, quia unius constituti in *esse* est unum formale constitutivum ; filiatio est proprietas constitutiva personæ genitæ, secundum Augustinum *de fide ad Petrum, c.* 2 ; non ergo Verbum. Non enim videntur ista dicere proprietatem eamdem, quia non omnis filius est verbum, nec omne verbum est filius.

Ratio ad opposit. Oppositum, Augustinus 7. de Trinit. cap. 4. *eo Verbum quo Filius, et utrumque relative dicitur.*

QUÆSTIO III.

Utrum Verbum divinum dicat respectum ad creaturam?

D. Thom. 1. *part. quæst.* 34 *art.* 3. Richard. *hîc art.* 2. *quæst.* 3. D. Bonavent. *art.* 2. *quæst.* 2. Henric. *in Sum. art.* 54. *quæst.* 10. Vasquez 1. *part. disp.* 142. *cap.* 2. 3. Suar. 1. *part. tract.* 3. *lib.* 9. *cap.* 1. *fin.*

3. Argum. 2. Tertio quæritur : Utrum Verbum divinum dicat respectum ad creaturam ? Quod sic, Augustinus 6. de Trinit. cap. ult. *Verbum est ars omnipotentis Dei, plena omnium rationum viventium.* Ars dicit respectum ad artificiatum ; ergo et Verbum ad creaturas.

Ratio opposit. Oppositum Augustinus 7. *de Trinit. cap.* 4. *per idem*, quod Patris Filius, non dicit respectum ad creaturas ; ergo nec Verbum, quia *eo Verbum quo Filius.*

SCHOLIUM.

Sententia Henrici quoad primam quæstionem est, verbum creatum esse notitiam conversivam factam ab intellectu jam informato notitia simplici, ut late explicatum est dist. 2. part. 2. quæst. ult. num. 13. Consequenter ad hoc, resolvit secundam quæstionem de Verbo divino, ut ibidem est recitatum. Hanc refutat Scotus quoad primam quæstionem. Primo, quia si intellectus est tantum passivus respectu notitiæ, idem dicendum erit respectu notitiæ declarativæ. Secundo, notitia simplex non est ratio gignendi verbum quando desiit nec etiam quando est, quia si est ejusdem rationis cum verbo, erunt duæ notitiæ ejusdem rationis simul ; si diversæ rationis, imperfectius erit ratio gignendi perfectius. Item non erit trinitas in mente, quia intellectus nihil agit. Tertio, gignere verbum est memoriæ, non intelligentiæ, de quo supra dist. 2. part. 2. quæst. 3. a num. 18. ubi hæ et aliæ rationes contra Henricum tractatæ sunt.

Henric. quodl. .. q. 1. et in sum art. 51. q. 1. Ad primam quæstionem (a) dicitur, quod verbum est intellectio actualis, et non quæcumque, sed declarativa.

Ad quod intelligendum ponitur sic : Intellectus primo recipit intellectionem simplicem ab objecto, qua impressione recepta intellectus ut activus est, convertit se supra se et super actum suum et objectum, intelligendo se intelligere. Secundo sequitur impressio notitiæ declarativæ in intellectum nudum conversum, et hoc ab intellectu informato notitia simplici, ita quod intellectus informatus tali notitia est ratio imprimendi notitiam declarativam, et intellectus nudus conversus est proprium receptivum. Et inter has duas intellectiones, primam scilicet quæ est ratio imprimendi, et secundam quæ est impressa, est habitudo media quæ est actio de genere Actionis, quæ notatur per hoc quod est dicere ; est enim dicere illud, exprimere vel imprimere notitiam declarativam notitiæ simplicis, et ista notitia declarativa impressa in intellectum nudum conversum, et ter-

minans illum actum dicendi est verbum. Non igitur quæcumque intellectio actualis est verbum, sed illa quæ est declarativa, quæ præsupponit intellectionem actualem simplicem et conversionem actualem super illam ; et gignitur actu dicendi, cujus principium activum est notitia simplex, et receptivum est intellectus nudus conversus.

Henric. ubi sup. Quære Joan. Pecheam.

Hinc conformiter respondetur (b) ad secundam quæstionem, quod intellectus Patris primo informatur quasi notitia simplici essentiæ, ad quam fuit quasi mere in potentia passiva, et factus in actu isto notitiæ simplicis ut nudus, convertitur supra seipsum sic informatum ; et in ipsum conversum, quasi in passivum dispositum, sic imprimitur notitia declarativa virtute notitiæ actualis simplicis, quæ notitia declarativa est terminus actus dicendi et Verbum. Et secundum hoc patet quod Verbum est terminus generationis, sicut et Filius, et ita erit proprium secundæ personæ ; ista opinio recitata est supra *dist.* 2. *quæst.* de duabus productionibus.

quæst. 4. 2. part.

4\. Reprobat Henric.

Contra istam opinionem (c). Quantum ad primam quæstionem arguitur primo, quia irrationabile videtur ponere eamdem potentiam esse activam respectu unius actus sui, et passivam respectu actus alterius, quia ex hoc videtur quod non est potentia ejusdem rationis. Quæcumque enim potentia unius rationis importat similem habitudinem potentiæ ad objectum ; visus enim non est activus respectu unius actus videndi, et passivus respectu alterius. Unde quicumque actus unius potentiæ, habet similem habitudinem potentiæ ad objectum ; igitur si intellectus est tantum passivus respectu notitiæ simplicis lapidis, et perfecte activus respectu conversionis, quæ est actus secundus quo intelligit se intelligere lapidem, non erit, ut videtur, una potentia. Videtur etiam inconveniens, quod non possit habere aliquam activitatem respectu actus imperfectioris, et tamen possit esse totale activum respectu actus perfectioris. Ponitur autem a quibusdam quod conversio illa est actus perfectior intellectione simplici.

Si potentia est activa unius actus, et omnium erit activa.

Quod postea (d) additur, quod intellectio actualis est ratio gignendi notitiam declarativam, hoc videtur esse inconveniens in nobis, quia forma imperfectior non potest esse ratio perfecta gignendi perfectam, illa autem prima notitia in nobis confusa est, et imperfectior notitia distincta ; ergo, etc.

Præterea, si notitia prima est ratio gignendi secundam, aut hoc est quando prima non est, et tunc non ens erit ratio agendi ; aut quando est, et tunc aut sunt ejusdem rationis aut alterius. Si secundo modo, et prima est imperfectior secunda, non igitur est principium gignendi secundam, quia imperfectius non est principium producendi perfectum, unde in productione æquivoca semper causa est perfectior effectu. Si primo modo, tunc duo actus intelligendi ejusdem speciei sunt simul in eodem, sive in eadem potentia, quia memoria et intelligentia sunt una potentia, et respectu ejusdem objecti, et in eodem instanti.

Item, tunc non poneretur trinitas in mente secundum quod mens est,

quia mens non habet aliquam activitatem propriam secundum quod mens est, sed præcise per accidens ejus, per accidens quod est notitia simplex, sicut nec lignum habet aliquam activitatem respectu calefactionis, quæ attribuitur sibi per calorem, qui est accidens ejus per accidens. Et ita videtur Augustinus frustra quæsivisse in mente, secundum quod mens est, parentem et prolem, quia ratio parentis non videbitur competere animæ secundum aliquid sibi essentiale, sed secundum aliquod accidens, præcise per accidens quod imprimitur ei ab objecto.

5. 15. Trinit. cap. 17. Præterea, gignere verbum non est actus intelligentiæ, sed memoriæ, secundum Augustinum : omnis autem intellectio actualis est intelligentiæ, non memoriæ, secundum eum 14. *de Trinit. cap.* 17. ergo nulla actualis intellectio est ratio gignendi verbum.

De hoc sup. d. 2. part. 2. quæst. 3. Item, sicut intellectio confusa ad objectum confuse præsentatum, sic distincta ad distinctum, quare nec erit verbum objecti, sed actus.

Conversio non est requisita ad verbum. Præterea, quod dicit de conversione, quod illa sit necessario prævia gignitioni verbi, videtur esse contra Augustinum 15. *de Trinit. cap.* 16. ubi videtur dicere, quod verbum perfectissimum nostrum erit in patria respectu objecti beatifici. Et tamen ibi ille actus non erit conversivus, quia visio beatifica non habet aliquid creatum pro objecto immediato, omnis autem actus conversivus in nobis, habet aliquid creatum pro objecto immediato. Nec illa visio præsupponit conversionem, quia si illa visio est effectus solius essentiæ divinæ aut intellectus cooperantis divinæ essentiæ, præcedit naturaliter conversionem intellectus super suum intelligere. Quod etiam dicit, quod ut convertitur est mere activus, et tamen ut conversus est mere passivus respectu notitiæ genitæ, quæ est verbum, videtur valde irrationale, quod idem sub ratione qua est activum sit tantum passivum respectu actus ejusdem rationis, et inquantum est mere passivum sit activum respectu actus ejusdem rationis. Intellectus autem inquantum recipiens notitiam simplicem est tantum passivus, et inquantum est se convertens, est tantum activus ; igitur videtur quod inconveniens sit, quod inquantum conversus sit passivus respectu generationis verbi, et inquantum habens notitiam simplicem sit activus respectu ejusdem generationis.

Visio Beata est verbum, ut videtur secundum Doctorem 4. d. 49. q. 2. art. 3.

Actus rectus perfectior obliquo. Præterea, omni actu reflexivo potest haberi aliquis actus rectus perfectior, quia actus rectus intellectus quo intelligit quidditatem, est perfectior eo actu quo intelligit intellectum intelligere, quia habet objectum nobilius ; ergo cum verbum sit notitia perfecta rei, non includit actum quo sciat se scire.

Contra etiam illud (c), quod dicit ad secundam quæstionem, videtur posse objici per idem, quia intellectus Patris ut convertitur est mere activus, et ut habens notitiam simplicem est mere passivus secundum eum ; igitur videtur inconveniens quod ut conversus sit illud de quo gignitur verbum, et ut noscens notitia simplici sit ratio gignendi verbum quasi active. 6.

Præterea, aliqui dicunt conver-

sionem istam intellectus paterni esse quasi dispositionem materiæ, quod videtur inconveniens, quia materiæ dispositio non est perfectior neque æque perfecta cum forma activa agentis ; hæc autem conversio est actus æque perfectus cum notitia simplici vel perfectior, ergo.

Præterea ista conversio est respectu primi actus ut objecti ; igitur est notitia declarativa illius actus, sicut omnis notitia declarat objectum cujus est ; igitur ante gignitionem Verbi, quæ sequitur istam conversionem secundum eum, habetur notitia declarativa primi actus, et ita verbum ante verbum.

Item, ista opinio quantum ad hoc quod ponit intellectionem Patris esse rationem gignendi Verbum, improbata est supra *dist.* 2. *quæst. de productionibus*, et quantum ad hoc quod ponitur intellectum Patris esse illud de quo gignitur verbum, improbata est ibidem, et etiam *dist.* 5. Et repeto unum argumentum ibi tactum, quia intellectus ut conversus, est alicujus suppositi. Conversio enim ista, secundum eum, est quædam actio intelligendi, actus autem sunt suppositorum ; ergo conversio ista est alicujus suppositi. Quæro cujus suppositi est ut convertitur ? Si Verbi, et ut convertitur, præcedit gignitionem Verbi secundum eum ; igitur præcedit Verbum, et ita Verbum est ante Verbum, si Patris est ista conversio. Et cujus est ut convertitur, ejus est ut de quo generatur Filius per impressionem, et cujus est ut de quo generatur aliquid per impressionem, ejus est ut illud impressum sit in illo, et per consequens ejus est ut habet illud impressum ; ergo a primo ad ultimum, sequitur quod intellectus Patris ut Patris, habet formaliter notitiam genitam impressam sibi, et ita Pater formaliter intelliget notitia genita, quod est contra Augustinum 7. *de Trinit. cap.* 3.

Part. 2. q. ult.

1. Metaph. in procemio

Hoc dictum d. 5. q. 2.

7. Respondetur, quod sicut in generatione (f) in creaturis, est distinguere tria signa naturæ. Primum instans est, in quo materia est sub forma corrumpenda. Secundum instans est, in quo est materia sub nulla forma, sed quasi nuda et in proxima potentia ad formam generandam. Et tertium instans, in quo est sub forma geniti. Ita correspondenter potest dici in divinis, quod intellectus in primo signo, ut est in Patre, sic convertitur super se, et ista conversio est quasi digestio materiæ ad generationem. Et in secundo signo, in quo est quasi nullius personæ, tunc est in potentia proxima ad terminum generationis. Et in tertio signo, in quo est sub proprietate personæ genitæ, est tunc illius personæ.

Exemplum ponitur, si vinum sit in proxima potentia ad acetum, ita quod forma vini præexigitur ordine naturali in materia, ad hoc quod sit in potentia proxima respectu aceti, et cum hoc materia vini esset illimitata ad istas duas formas, et per consequens neutra inducta expelleret aliam ; et si cum hoc utraque esset hypostatica dans *esse* personale, tunc acetum generaretur de materia ut fuit vini, quasi de materia disposita dispositione prævia necessario præcedente formam istam. Sed si quæreretur, cujus est illa materia,

ut immediate acetum generatur de ea? Respondetur, nullius, sed generatur de ea immediate, ut materia est sub neutra forma hypostatica.

Per hoc ad formam argumenti, hîc in proposito conceditur quod est Patris, sicut materia est vini ut est disposita ad formam aceti. Et cum arguitur: ut igitur est Patris, recipit notitiam genitam, negatur consequentia. Imo per hoc quod recipit notitiam genitam, est alterius subsistentiæ, et est de quo immediate generatur Verbum, non ut Patris, sed ut conversus est.

Et si contra hoc objicitur (g), quod non magis generatur de intellectu ut est Patris, quam de intellectu ut est Filii vel Spiritus sancti, negatur consequentia, quia est ibi duplex *ut*; unum quod notat rationem immediati principii *de quo*, et sic generatur de eo Verbum ut nullius, quasi de immediato principio susceptivo. Aliud *ut* est quod notat rationem immediati principii dispositi ad formam illam, quæ est terminus, licet non sit ratio immediati receptivi. Absolute igitur verbum generatur de intellectu ut nullius, ut tamen præfuit Patris et prius existens in Patre, ita quod neutra reduplicatio est præcise sine altera; et tamen per hoc quod Verbum generatur de eo, non est in subsistentia Verbi, neque Patris neque ullius.

Additur autem quod decipiuntur aliqui, arguentes contra istam opinionem *de quo* quasi de materia vel quasi materia, quasi imaginantes ibi esse distinctionem quasi potentiæ passivæ ab actu, quod non est verum, sicut tenetur generaliter a quibusdam de attributis. Sed tantum sicut est ibi sapientia formaliter, et bonitas formaliter sine distinctione, ita ponitur ibi, quod est vere impressio et vere imprimens, et omnia quæ dicuntur ibi esse sine distinctione; distinctio autem istorum non est nisi per actum intellectus negotiantis circa idem unum quod est in re.

Contra ista, generatio (h) in creaturis videtur esse formaliter mutatio, pro eo quod materia ut nullius prius, postea intelligitur sub forma geniti. Per hoc enim intelligitur transmutari a privatione ad formam, quæ transmutatio est formaliter generatio; igitur si sub hac ratione ponatur potentia passiva in divinis, erit tunc in divinis vera mutatio, saltem in intellectu negotiante, et ita necessario imperfectio. Vel si tantum per actum intellectus negotiantis fiat ista conversio et gignitio Verbi, Verbum non erit persona realis, sed tantum rationis et intentionalis. 8.

Quare generatio in creatis est mutatio? explicatur.

Confirmatur ratio in eorum (i) exemplo, quia si vinum non corrumperetur in generatione aceti, vere tamen illa generatio erit mutatio a privatione ad formam, licet non concurrat ibi alia mutatio a forma ad privationem, sicut accidit modo communiter, quando unum generatur et aliud corrumpitur. Tunc enim concurrunt ibi communiter duæ mutationes et quatuor termini, duæ formæ et duæ privationes, sed circumscripta altera mutatione et terminis ejus, nihil minus esset reliqua mutatio; ergo ita erit in proposito, quod illud inquantum est prius nullius, et ita

In generatione creata concurrunt duæ mutationes. et 4. termini. 1 et 5. Phys.

sub privatione termini *ad quem*, et post sub illo termino mutatur.

6 Et ex hoc sequeretur quod Filius esset bis Deus, ut supra d. 5. q. 2.

Præterea, si primo est Patris, secundo nullius, tertio est Filii per hoc quod recipit notitiam illam impressam; ergo per hoc quod est Filii, est quasi potentiale recipiens formale Filii, et est Filii ut est terminus formalis communicatus Filio per generationem, sicut ostensum est *dist.* 5. Ergo Filius(j) quasi duplici modo habendi habebit intellectum, ita quod utrolibet istorum duorum modorum circumscripto nihil minus haberet alio modo habendi, sicut modo in creaturis, compositum habet materiam aliquid sui et vere habet, licet non sit terminus formalis generationis; idem etiam compositum habet formam ut aliquid sui et vere habet, licet non sit subjectum generationis. Consequens autem illatum, scilicet quod Filius duplici modo habendi habeat essentiam sive intellectum, videtur impossibile tam in re quam in consideratione intellectus negotiantis. Probatur etiam per hoc, quia quod est materiale generationis, est in potentia ad formalem terminum ejus, idem enim sub eadem ratione nec in re nec in mente est in potentia ad se; ergo nec intellectus erit sic simul potentia receptiva et terminus formalis ejusdem generationis.

Materiam esse sub forma, non videtur per se requisitum, ut in eam inducatur forma.

Et quod additur de duplici *ut*, ex parte materiæ, quod ad illud *ut*, quod est ratio proximi susceptivi, necessario præexigitur illud *ut*, quod est ejusdem, ut sub forma ordinata ad formam generandam, videtur non esse per se requisitum in creaturis, quia si poneretur materia illa, quæ est sub forma vini absque omni forma, et agens creatum posset agere in illud sic a forma denudatum, ipsum esset proximum susceptivum cujuscumque formæ natæ imprimi in materiam puram, et ab agente sufficiente quocumque a quo posset talis forma induci; igitur secundum *ut* sufficit præcise in creaturis ad potentiam proximam, licet frequenter modo concomitetur ille ordo illud *ut*, quia nunquam materia est sine forma, et ut est sub forma non transmutatur indifferenter a quacumque ad quamcumque per agens creatum, sed a determinata in determinatam.

2. Phys. c. 43 et inde, non quodlibet sit ex quolibet.

Istud probatur, quia quando intelligitur ut nullius, tunc non est sub forma priori, quæ ponitur quasi dispositio ad formam generandi; tunc igitur ordo ejus ad formam illam priorem non est nisi relatio posterioris ad prius, quæ forte non est relatio positiva, quia terminus *ad quem*, tunc non est ex natura rei; aut si est relatio realis, non videtur esse ratio propria in materia recipiendi formam inducendam. Ex his ad propositum videtur, quod licet oporteat intellectum esse prius origine in Patre quam in Filio, tamen si ponatur receptivus notitiæ genitæ, poneretur talis non essentialiter propter aliquem talem ordinem ad essentiam in Patre, sed secundum quod nullius est præcise, et secundum quod ipsi dicunt quasi nullius.

10. Absurdum ponere in Deo potentiam passivam ut vult Henric.

Quod autem additur ad excludendum deceptionem, videtur esse dictum decepti, quia illud dictum videtur in se absurdum et seipsum interimere. Primum probatur per

hoc, quia tunc ita vere ex natura rei intellectus est potentia passiva, et ita vere recipit, sicut Deus ex natura rei vere est actus purus et sapiens et bonus; quod videtur absurdum, quod illud quod in creaturis necessario habet imperfectionem annexam, vel est imperfectio, sicut ratio potentiæ passivæ, quia semper dicit imperfectionem, prout dividit ens contra potentiam activam, quod ponatur ita veraciter in Deo, sicut illud quod est perfectum simpliciter.

Et si dicas, imo potentia passiva dicit perfectionem licet non distinctam ab actu; etiam hoc videtur esse fictio, quia nihil perfectionis est in creaturis inferius ratione potentiæ passivæ inquantum passiva est. Hæc enim ratio vere competit materiæ primæ, quæ ponitur infimum entium; ergo verius potest dici, quod sit formaliter lapis quam potentia passiva, si propter perfectionem aliquam in ratione potentiæ passivæ, debet ibi poni formaliter potentia passiva.

Imprimens, impressum et cui imprimitur necessario distinguuntur.

Secundum, scilicet quod hoc dictum interimat seipsum, probo, quia non videtur intelligibile quod ibi sint relationes oppositæ, quin sicut sunt relationes oppositæ, ita sint relationes distinctæ; si reales, realiter; si rationis, ratione distinguuntur. Ergo si ibi est ex natura rei imprimens, et quod imprimitur et illud cui imprimitur, quæ non possunt intelligi sine relatione, erit ibi distinctio ex natura rei, quia ponere ibi ista ex natura rei sine omni distinctione, est contradictio, si sunt ex natura rei; si non ex natura rei, qualiter debent poni?

COMMENTARIUS.

(a) *Ad primam quæstionem.* Hîc ponitur primo opinio Henrici, et stat in hoc quod verbum creatum est notitia actualis, non quæcumque, sed solum illa quæ est declarativa, et hæc causatur a notitia simplici; et vult quod talis notitia declarativa præsupponat ipsam notitiam simplicem et conversionem actualem super illam, ita quod primo ponit intellectum informatum simplici notitia objecti. Secundo, ponit ipsum intellectum converti super notitiam simplicem, et habita hujusmodi conversione gignitur notitia declarativa ab ipso intellectu informato notitia simplici, ita quod talis notitia declarativa est actus conversivus sive intellectio conversiva, qua mediante ipse intellectus convertitur super notitiam simplicem, et objectum cognitum cognitione simplici, et super seipsum cognoscentem cognitione simplici; et sic tali cognitione conversiva proprie intellectus scit se cognoscere, et ideo ipsa est declarativa notitiæ simplicis, et objecti cogniti cognitione simplici, et ipsius intellectus informati tali notitia simplici. Et hoc est quod dicit in sententia, quæ etiam littera prolixius supra exposita est, *dist.* 2. *parte* 2. *quæst. ult.* vide ibi. 1.

Opin. Henric. quodl. 6. q. 1.

(b) *Hinc conformiter respondetur ad secundam quæstionem* etc. Hîc ponitur opinio Henrici ubi supra, qui vult quod intellectus Patris primo informetur quasi notitia simplici essentiæ. Sed hoc vide supra *distinctionem.* 2. 2.

(c) *Contra istam opinionem. Quantum ad primam quæstionem.* Hîc Doctor arguit contra Henricum ex hoc quod Henricus vult, quod intellectus sit mere

passivus respectu notitiæ simplicis, et mere activus respectu notitiæ conversivæ, et argumentum clarum est, quia non videtur quod eadem potentia sit activa respectu unius actus sui et passiva respectu actus alterius. Quod enim potentia visiva dicatur tantum passiva respectu unius visionis, et activa respectu alterius, videtur impossibile, nisi ipsa ponatur duplex potentia.

(d) *Quod postea additur*, etc. Hæc argumenta patent in littera et exposita sunt supra *distinctione tertia*, *quæstione septima*, vide ibi. Hæc etiam opinio clare improbata est supra *dist.* 2. *part.* 2. *quæst. ult.* Et sic patet improbatio positionis Henrici, quoad ea quæ dicit respondendo ad primam quæstionem.

(e) *Contra etiam illud.* Hîc Doctor improbat positionem Henrici quoad secundam quæstionem, quæ etiam positio clare improbata est supra *d.* 2. *parte* 2. *q. ult.*

Resp·nsio Henric.

(f) *Respondetur*, *quod sicut in generatione.* Hîc ponitur responsio Henrici, qui ad evitandum argumentum Doctoris de intellectu Patris, ut converso, etc. dicit quod intellectus sive essentia divina potest tripliciter considerari, scilicet primo, ut est Patris ; secundo nude ; tertio ut notitia genita, et exemplificat de generatione naturali. Et quod Verbum est de intellectu nude considerato, ut de principio *quo,* sive quasi materiali per impressionem ; et sic non sequitur quod ipsum Verbum sit formaliter in Patre ; et littera clara est.

(g) *Et si contra hoc objicitur*, etc. Vult dicere Henricus, quod ad hoc quod intellectus sive essentia divina dicatur respectu Verbi requiritur duplex *ut*, ut scilicet primo ipsa essentia sit sub proprietate Patris ; secundo consideretur nude, ita quod ipsa nude considerata non esset id de quo Verbum generaretur per impressionem, nisi prius consideretur ut sit sub proprietate Patris ; sicut materia aceti, non potest esse id de quo acetum generatur, nisi prius fuerit sub forma vini, et deinde consideratur ut nuda, et tunc de ipsa generatur acetum. Non enim acetum potest immediate generari ex qualibet materia prius existente sub alia et alia forma, puta sub forma lapidis vel ligni, nisi fierent multæ transmutationes. Sic est in proposito, quod Filius in divinis non potest immediate generari de essentia divina sive de intellectu divino, tanquam de principio *quo* per impressionem, nisi ipsa essentia divina prius fuerit sub proprietate Patris, et hoc est quod dicit, etc.

(h) *Contra ista*, *generatio in creaturis.* 3.
Hîc Doctor arguit contra responsionem Henrici. Et deducit ad aliqua inconvenientia. Primo, quod si notitia genita est de essentia nude ut de quasi materia, sequitur quod ibi erit mutatio, saltem secundum rationem. Per hoc enim ponitur in creaturis generatio mutatio, quia materia ut nullius prius, postea intelligitur sub forma geniti, et tunc in divinis erit mutatio saltem in intellectu negotiante ; patet, quia si essentia consideratur prius ut nuda et ut quasi materia, et postea consideratur ut est sub notitia genita per impressionem notitiæ genitæ, erit quasi mutatio. Si vero dicatur, quod ista conversio et gignitio Verbi est tantum per actum intellectus negotiantis, sequitur quod Verbum non erit persona realis, patet, quia productum reale

Scotus contra Henricum.

non potest esse nisi mediante productione reali.

Pulchrum exemplum. (i) *Confirmatur ratio in eorum exemplo*, et patet littera ; posito enim quod vinum non corrumperetur in generatione aceti, et quod generetur acetum ex tali vino, adhuc erit vera mutatio, quia a privatione aceti ad formam aceti, licet non concurrat ibi alia mutatio, scilicet a forma vini ad privationem ejusdem formæ ; ergo ita erit in proposito, quod illud inquantum est prius nullius, et ita sub privatione termini *ad quem*, et post sub illo termino mutatur.

(j) *Præterea si primo est Patris*, etc. *Ergo Filius quasi duplici modo habendi habebit essentiam*, et sic Filius erit bis Deus, ut supra expositum est, *dist.* 5. *quæst.* 2. probando quod si essentia divina est terminus formalis generationis, quod non possit esse materia nec quasi materia respectu generationis, vide ibi.

SCHOLIUM.

Scotus, quia ratio verbi nostri desumenda est ex Augustino, ut illud describat, varia loca Augustini de eo profert, ex quibus hanc descriptionem verbi format : *Verbum est actus intelligentiæ productus a memoria perfecta, non habens esse sine actuali intellectione, repræsentans verbum divinum*. Prima particula *actus intelligentiæ*, sumitur ex 9. Trinit. cap. ult. et lib. 11. c. 10. Secunda particula, *productus a memoria*, ex 15. Trinit. c. 10. et 14. et 24. et lib. 15. c. 15. de quo Scot. supra d. 2. q. 7. § *contra ista instatur*, num. 24. Tertia particula, *non habens esse*, etc. ex 15. Trinit. c. 15. Quarta, *repræsentans Verbum divinum*, ex 9. Trinit. c. ult. Ex prima particula colligit verbum non esse aliquid voluntatis vel memoriæ, et sic non est habitus vel species ; oportet ergo dicere esse aliquid in intelligentia, et circa hoc sunt variæ sententiæ, et Doctor numerat 5. Prima, quod est actualis intellectio. Secunda, quod est objectum terminans hanc intellectionem. Tertia, quod species genita in intelligentia de specie in memoria, quæ species præcedit intellectionem. Quarta, quod aliquid per actum intelligendi formatum. Quinta, quod ipsamet intellectio, ut passio quasi causata a seipsa, ut actio. Refutatis cæteris, tenet primam opinionem, scilicet verbum esse actualem intellectionem, et probat ex Augustino et ratione.

(k) Ad quæstiones istas igitur aliter respondeo. Ad primam, quia ratio verbi præcipue accipitur ab Augustino *lib. de Trinit.* supponenda sunt quædam certa, quæ secundum ipsum conveniunt verbo, et ex illis investigandum est qui est in intellectu, cui potissime illa conveniant, et id ponendum est verbum. 11. Explicatio Doctoris.

Et secundo, per divisionem sunt illa removenda ab omni eo quod non est verbum, sicut facit Philosophus 2. *Ethic.* ad inquirendum genus virtutis, ubi dividit illa quæ sunt in anima ut potentias et passiones et habitum. Tertio, illis remotis, quæ non conveniunt illi, de quo quæritur.

Verbum igitur, secundum ipsum, est actus intelligentiæ, ut patet comparando Trinitatem, quam ponit 9. *de Trinit. cap. ult.* Trinitati, quam ponit *cap.* 11. *lib.* 10. notitia enim correspondet intelligentiæ ; verbum etiam non est sine actuali cogitatione, sicut patet 15. *de Trinit. cap.* 15. verbum etiam genitum est de memoria vel de scientia in memoria, vel de objecto relucente in memoria sive in scientia, sicut patet per ipsum 15. de Trinit. cap. 10. *Formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus, verbum est*, et cap. 14. *Verbum nostrum de nostra scientia nascitur*, et, *Verbum Dei de Patris scientia natum est*. Et ista omnia sunt eadem, quia se-

cundum ipsum 9. de Trinit. cap. ultimo, *a cognoscente et cognito paritur notitia.* Quæ duo sunt una causa integralis respectu notitiæ genitæ, sicut dictum est *dist.* 3. *quæst.* 7. Verbum etiam ab eo inquiritur propter imaginem in mente, et ponitur secunda pars imaginis, scilicet *proles*, sicut patet per ipsum, 9. *de Trinit. cap. ultimo*, est igitur *quædam imago Trinitatis ipsa mens et notitia ejus, quæ est proles ejus, ac de seipsa verbum ejus et amor tertius.*

12. Descriptio verbi ex August.

Posset igitur describi verbum, quod *verbum est actus intelligentiæ productus a memoria perfecta non habens esse sine actuali intellectione, repræsentans verbum divinum;* propter illud enim Augustinus inquisivit de verbo nostro. Ex his apparet (l) quod verbum nihil est pertinens ad voluntatem neque ad memoriam, quia est secunda pars imaginis, nec prima, nec tertia, et per consequens non est species intelligibilis nec habitus nec aliquid pertinens ad memoriam; est igitur aliquid pertinens ad intelligentiam. In intelligentia autem non videtur esse, nisi vel actualis intellectio vel objectum terminans illam intellectionem. Vel secundum alios, species genita in intelligentia de specie in memoria, quæ species in intelligentia præcedit actum intelligendi. Vel secundum aliquos, est aliquid per actum intelligendi formatum. Vel secundum alios, ipsamet intellectio, ut passio quasi causata a se, ut actio; et secundum hæc quinque possunt esse quinque opiniones de verbo.

Ægidius quodl. 3. q. 12. 13 14. et quodl. 5. quæst. 6.

Non est autem (m) verbum species in intelligentia prior actu intelligendi, quia talem speciem superfluum est ponere. Ipsa enim non repræsentat perfectius objectum quam species in memoria, et sufficit habere unum perfecte repræsentans objectum ante actum intelligendi. Quod autem non perfectius, probatur per Augustinum 15. de Trinit. c. 13. *nihil plus in prole quam in parente.* Tunc etiam duæ essent species (n) ejusdem rationis in eadem potentia, quia istæ duæ species sunt ejusdem rationis, et ipse intellectus ut memoria et ut intelligentia, est una potentia, quia idem est actus primus, et quo habens operatur, sive quo habens actum primum, est in actu secundo. Tunc etiam habitus (o) non esset immediatum principium actus, nec habens habitum (p) esset in potentia accidentali ad agendum secundum illum habitum, quia requireretur forma prior ipsa operatione alia ab habitu. Nec ista species (q) in intelligentia posset poni gigni naturaliter, si nunquam posset esse sine actuali intellectione, quia actualis intellectio subest imperio voluntatis. Nec etiam posset dici gigni libere, vel ejus gignitionem subesse imperio voluntatis, ut videtur, si ponatur forma prior ipsa operatione, quia videtur quod primum pertinens ad intellectum quod est in potestate nostra, est actualis intellectio.

Probat verbum non esse speciem. Scot. supra d. 3. q. 2. et 6. et 7.

Nec ipsum objectum (r) potest poni verbum, sicut dicit alia opinio, quia objectum secundum se non est aliquid productum virtute memoriæ sive alicujus in mente, quale est verbum, nec ipsum objectum, 13.

Probat verbum non esse objectum, vel intellectionis terminum, Scot. supra d. 3. quæst. ult.

ut in memoria producitur virtute memoriæ, ut patet; ipsum autem objectum, ut in intelligentia non gignitur, nisi quia aliquid prius gignitur in quo objectum habet *esse*. Quia sicut dictum est *dist.* 3. istæ actiones et passiones intentionales non conveniunt objecto, nisi per aliquam actionem vel passionem realem, quæ convenit ei in quo objectum habet *esse* intentionale. Nec etiam est (s) terminus aliquis productus per intellectionem, quia intellectio non est actio productiva alicujus termini. Tunc enim impossibile esset eam intelligere et non esset termini, sicut impossibile est intelligere calefactionem esse, et non esse calorem ad quem sit calefactio; non est autem impossibile intelligere intellectionem in se, non intelligendo quod sit alicujus termini ut producti per ipsam.

Cap. 6. Text. 16. quæst. ult. et præcedentibus, et quodlib. 13. et 9. Metaph. Probat quod verbum non sit intellectio passio.

Confirmatur etiam, quia operationes tales dicuntur esse actus ultimi, ex 1. *Ethic. et* 9. *Metaph.* de hac materia dictum est supra *dist.* 3. qualiter est quædam actio de genere Actionis, et alia quæ est qualitatis ejusmodi est intellectio.

Improbatur etiam hæc via (t) et sequens de intellectione passione per idem medium, quia tunc intelligentia gigneret verbum, et non memoria, quod est contra Augustinum. Intelligentia enim produceret illum terminum actionis intelligendi si quis esset, et intelligentia produceret intellectionem passionem, si qua esset.

Ista etiam via intellectione actione et passione non videtur rationabilis, quia intellectio est forma una, quæ licet posset comparari ad agens a quo est, et ad subjectum in quo recipitur; tamen ipsa ex hoc non habet talem distinctionem, ut possit esse quasi causa sui, vel esse terminus actionis secundum hoc, et non secundum illud, quia si est terminus actionis, hoc est secundum se, nec secundum istum respectum, nec secundum illum, sed eam concomitantur isti respectus.

Sequitur igitur per viam divisionis, quod verbum est actualis intel- 14.
lectio, et hoc confirmatur per Augustinum 15. de Trinit. cap. 15. *Cogitatio quippe nostra perveniens ad illud quod scimus, atque inde formata verbum nostrum est.* Idem etiam habetur ab eodem 15. de Trinit. cap. 10. *formata quippe cogitatio, etc. verbum est*, sicut supra dictum est. Et confirmatur istud per simile de verbo vocali et imaginabili. Formatur enim verbum vocale ad significandum et declarandum illud quod intelligitur, sed quod vox non statim formatur ab intelligente inquantum intelligens, sed per aliquam potentiam mediam, puta motivam, hoc est imperfectionis in intellectu. Si igitur statim gigneretur vel formaretur, ut expressivum illius, quod latet in intellectu, et hoc virtute intellectus intelligentis, non minus esset verbum; objectum autem habitualiter cognitum latet in memoria. Si igitur virtute ejus statim causaretur aliqua intellectio actualis, quæ genita exprimat et declaret illud objectum ibi latens, vere est ibi verbum, quia expressivum latentis, et genitum virtute ejus ad exprimendum ipsum.

Verbum esse actualem intellectionem.

Henric. Quodlib. 2. quæst. 6. Sed restat dubitatio (u) ulterius, utrum quælibet intellectio actualis sit verbum. Ad hoc dicitur quod non, sed oportet addere quasi differentiam specificam, quæ est declarativa.

Contra hoc arguitur (x), quia in Patre est notitia declarativa formaliter, nam intellectio, quæ est Patris inquantum est intelligentia, est declarativa Patris inquantum est memoria ita perfecte, sicut actualis intellectio, ut in Filio, declarat habitualem, ut in memoria Filii ; in Patre tamen non est verbum formaliter, sicut dicetur in solutione quæstionis.

Similiter verbum (y) declarat se secundum Augustinum 7. *de Trinit. c.* 3. *Si*, inquit, *hoc verbum, quod nos proferimus temporale, et seipsum ostendit, et ipsum de quo loquimur, quanto magis verbum Dei, per quod facta sunt omnia ?* etc. (supple seipsum ostendit.) Declarare igitur non dicit relationem realem, nec per consequens relationem geniti ; verbum autem non est nisi intellectio genita, alioquin posset poni in Patre formaliter.

COMMENTARIUS.

4. (k) *Ad quæstiones istas igitur aliter respondeo.* Hîc Doctor primo respondet ad primam quæstionem de verbo creato. Et primo describit quid sit verbum creatum, et debet intelligi per constructionem intransitivam, id est, quod verbum in nobis est actualis intellectio producta a memoria perfecta, repræsentans Verbum divinum, non quoad omnia, sed quoad aliqua, scilicet quoad hæc. Primo, quod sicut Verbum divinum est productivum a memoria fecunda Patris ut a principio formali productivo, et ab ipso Patre ut a principio *quod* producente, sic verbum nostrum producitur a supposito ut a principio *quod*, et a memoria perfecta existente in tali supposito ut a principio *quo* formali productivo. Secundo, quod sicut Verbum divinum est declarativum memoriæ perfectæ, ut supra exposui *d.* 2. *parte* 2. *q. ult.* sic et verbum nostrum est declarativum objecti relucentis in intellectu, quod est pars memoriæ. Est autem dissimile, primo, quia Verbum divinum est in se subsistens, nostrum vero est tantum qualitas inhærens, quia actualis intellectio. Secundo, quia Verbum divinum non est intellectio actualis, nam illa est communis tribus suppositis, nostrum autem est intellectio actualis. Tertio, quia Verbum divinum est perfectissime simile et æquale Patri producenti secundum omnem perfectionem, verbum autem nostrum non, patet.

In quibus conveniunt, et in quibus differunt verbum divinum, et humanum.

(l) *Ex his apparet*, etc. Hîc Doctor ponit quinque opiniones de verbo nostro. Prima, quod verbum nostrum est actualis intellectio objecti, et hæc est opinio Doctoris. Secunda, quod objectum intellectum dicitur verbum, et hæc est opinio Petri Aureoli et Nicolai Boneti. Tertia, quod est species intelligibilis genita in intelligentia, id est, in intellectu, sive recepta in intellectu; species, dico, intelligibilis genita de alia specie intelligibili in memoria, id est, pertinet ad memoriam, et hæc est opinio Ægidii, qui ponit duplicem speciem intelligibilem. Prima pertinet ad memoriam, id est, quod ipsa una cum intellectu dicitur memoria. Secunda est causata a specie intelligibili, 5.

quæ est pars memoriæ, ut supra patuit *dist.* 3. *quæst.* 7. et hæc secunda est in intelligentia, sive recipitur in intellectu, et hæc vocatur *verbum*. Quarta est, quod verbum est aliquid formatum sive causatum ab actu intelligendi sive ab intellectione, et hæc est opinio S. Thomæ. Quinta est, quod ipsa eadem intellectio ut passio, dicitur verbum, quæ causatur a seipsa ut actio, quæ opinio est Thomæ *ubi supra*, et vult dicere quod intellectio, ut est ab agente dicitur actio, et sic non est verbum, ut autem recipitur in intellectu dicitur passio, et sic est verbum.

Opin. D. Thomæ ubi supr.

6. (m) *Non est autem verbum species.* Hîc Doctor improbat opinionem Ægidii quia dicit quod verbum est species in intelligentia prior actu intelligendi. Dicit Doctor quod est superfluum ponere talem speciem, quia ipsa non repræsentat perfectius objectum quam species in memoria, et sufficit habere unum perfecte repræsentans objectum per actum intelligendi. Quod autem non perfectius, probatur per Augustinum 15. *de Trin. Nihil plus in prole quam in parente*, id est, quod parens, quæ est memoria, non plus repræsentat objectum quam proles. Si accipiatur *proles* pro specie intelligibili secunda, et *parens* pro specie intelligibili prima, quæ est pars memoriæ, argumentum concludit contra Ægidium, quia una illarum superfluit. Si vero accipiatur *proles* pro intellectione objecti, et *parens* pro specie repræsentante objectum, tunc vadit contra Doctorem, qui supra dixit *d.* 3. *q.* 2. quod actus intelligendi perfectius repræsentat quam species intelligibilis, hoc autem non. Dico, quod hæc auctoritas bene concludit contra Ægidium, sed non contra Doctorem, qui posuit *supra d.* 3. *q.* 6. speciem intelligibilem requiri ante actum intelligendi, ut per ipsam habeatur præsentia objecti in ratione objecti intelligibilis, licet intellectio actualis sit perfectior in repræsentando, non tamen per ipsam habetur objectum in ratione objecti intelligibilis, sed magis in ratione cogniti.

(n) *Tunc etiam duæ essent species intelligibiles.* Hoc est contra Ægidium, 7.

Contra Ægidium.

quia secundum ipsum duo accidentia solo numero differentia non possunt esse in eodem subjecto. Modo istæ species solum numero differunt, et sunt in eadem potentia, quia est idem intellectus ut memoria, id est, ut habens speciem intelligibilem ut partem memoriæ, et ut in intelligentia, id est, ut habens speciem intelligibilem causatam a priori, quæ species intelligibilis causata pertinet ad intelligentiam, ut patet supra secundum opinionem Ægidii *d.* 3. *q.* 7.

(o) *Tum etiam habitus.* Si ponitur habitus causatus ex frequentatis actibus esse principium immediatum actus sequentis, est expresse contra Ægidium, quia tunc actus intelligendi non posset tunc secundum ipsum esse ab habitu, sed a specie intelligibili, et tunc certum est quod actus intelligendi sequens habitum, est perfectior, et sic perfectius verbum, ut patet supra *dist.* 17.

(p) *Nec habens habitum.* Nam certum est, quod potentia habituata est magis in potentia accidentali sive propinqua ad agendum, et si potentia habens habitum non posset in actum per illum habitum, non diceretur magis in potentia propinqua, quam prius. Si ergo secundum Ægidium requiritur forma prior ipsa operatione, puta

species intelligibilis alia ab habitu, tunc per habitum potentia non esset in potentia accidentali sive propinqua ad agendum, quod est falsum.

8. (q) *Nec ista species in intelligentia*, Quia Ægidius alibi ponit quod actualis intellectio nihil aliud est nisi species intelligibilis, vel causata ab objecto præsente intellectui, vel ab alia specie intelligibili repræsentante objectum, ut patet *sup. d.* 3. *q.* 7. in sexta opinione. Sequitur quod cum actualis intellectio saltem secunda, subsit imperio voluntatis, quod talis species intelligibilis non posset poni gigni naturaliter, nec etiam libere, patet; quia si hîc Ægidius ponit formam priorem ipsa operatione, patet quod illud quod subest imperio voluntatis est tantum actualis intellectio.

Tria hic tanguntur. (r) *Nec ipsum objectum.* Hîc tanguntur tria. Primum, quod objectum in se non est aliquid productum virtute memoriæ. Secundum, quod etiam nec ipsum objectum, ut habet *esse* in memoria, id est, ut relucet in specie intelligibili, non producitur virtute memoriæ, hoc est, virtute intellectus et speciei intelligibilis, ut patet. Tertium, nec etiam objectum ut habet *esse* in intelligentia, id est, ut actu intelligitur, non gignitur in se; et si dicitur gigni in *esse* cognito sive in *esse* secundum *quid*, hoc erit per aliquid prius genitum vere et realiter in quo habet *esse* tale ; hoc est, si objectum dicitur gigni in *esse* cognito, hoc erit per cognitionem actualem vere genitam a qua denominatur denominatione extrinseca habere *esse* cognitum. Cum ergo de ratione verbi sit quod sit vere genitum virtute memoriæ, objectum non erit verbum sed magis intellectio actualis.

(s) *Nec etiam est terminus aliquis productus per intellectionem.* Doctor dicit hîc, quod intellectio non est actio productiva alicujus termini, tunc enim impossibile esset, etc. 9.

Pondera dictum Doctoris. Nam supra dixit *d.* 3. *q. ult. in solutione ult. argumenti et d.* 17. quod intellectio potest esse principium formale productivum habitus. Hîc autem dicit, quod non potest esse productiva alicujus termini. Apparens contradictio.

Dico, non est contradictio, quia Doctor hîc dicit quod intellectio non est actio de genere Actionis productivi, etc. et hoc verum est, ut supra patuit *dist.* 3. *q. præallegata*, et tunc sequitur quod dicit. Non autem negat, quin ista sit principium formale productivum habitus. Solutio.

Si dicatur, saltem una intellectio producere aliam, et alia producta dicitur verbum. Objectio.

Hoc nihil est, quia tunc non esset major ratio de una quam de alia, ut diceretur verbum. Et ultra, aut produceret intellectionem ejusdem rationis aut alterius ; sed nec hoc nec illud, ut alias videbitur. Solutio.

(t) *Improbatur etiam hæc via.* Istæ improbationes claræ sunt. Nam quinta et quarta via concordant, quod verbum est productum per intellectionem, contra quas arguit Doctor, quia tunc intelligentia gigneret verbum et non memoria ; accipitur hîc *intelligentia* pro intellectione actuali.

(u) *Sed restat dubitatio*, etc. Hîc dicit 10. Henricus quod intellectio illa actualis (ut declarat) dicitur verbum, ut patuit supra, quia voluit ipse quod intellectio conversiva super intellectionem simplicem, super objectum intellectum intellectione simplici, et super intelle- Improbatur. Henricus.

ctum intelligentem notitia simplici; et sic ista notitia, ut declarativa notitiæ simplicis, et objecti et intellectus dicatur verbum.

(x) *Contra hoc arguitur.* Dando instantiam contra ipsum, quia intellectio Patris in divinis est declarativa objecti et potentiæ, et tamen non dicitur proprie verbum, patet, quia ipsa est communis tribus. Verbum autem in divinis proprie sumptum est proprium secundæ personæ.

(y) *Similiter verbum declarat se.* Hîc Doctor supponit, quod Verbum divinum non tantum dicat relationem rationis, puta declarantis ad declaratum, sed dicit relationem realem ipsius geniti sive verbati ad ipsum generantem sive verbantem sive exprimentem, ut patebit *quæst.* 2. et tamen relatio declarantis ad rem declaratam in divinis est relatio rationis, maxime quando illud declarat seipsum. Cum ergo Verbum in divinis per Augustinum, sit declarativum sui; ergo si talis notitia, ut declarativa diceretur verbum, tunc verbum non diceret relationem realem ad personam exprimentem, quod est inconveniens. Et ultra, si ad rationem verbi sufficeret hoc, quod esset notitia declarativa, cum talis notitia sit formaliter in Patre, tunc Verbum proprie esset formaliter in Patre, quod est falsum.

SCHOLIUM.

Ponit quorumdam sententiam dicentium verbum esse notitiam actualem, quæ sit terminus inquisitivæ notitiæ, ita quod ponenda sit primo notitia confusa objecti; deinde inquisitio per divisionem et argumentationem; tertio perfecta notitia per hanc inquisitionem genita. Hanc refutat Scotus quatuor argumentis.

Aliter dicitur (a), quantum ad istum articulum, quod verbum est notitia actualis, quæ est terminus inquisitionis, quod ostenditur per Augustinum 9. *de Trin. c. ult.* ubi dicitur : *quod Verbum est partum sive proles.* Est autem partum, quia est repertum, non est autem repertum nisi quia inquisitum ; unde vult, quod partum istum mentis præcedit appetitus impellens intellectum ad inquirendum. Idem videtur velle 15. de Trin. cap. 15. *Tunc fit verum verbum, quando illud, quod nos diximus volubili motione jactare ad illud quod scimus, pervenit, atque inde formatur, ejus omnimodam similitudinem capiens, ut quomodo res quæque scitur, sic etiam cogitetur.* Ista autem volubilis cogitatio est inquisitio, qualis non erit in patria, sicut innuit. c. 16. *Fortassis etiam non erunt ibi volubiles cogitationes nostræ,* etc. Ponitur tunc, quod post notitiam confusam sequitur inquisitio per divisionem et argumentationem ; et ultimo devenitur ad perfectam notitiam, quæ quasi gignitur ipsa inquisitione, et illa perfecta notitia quæ est terminus inquisitionis, est verbum. 15. Quære D. Thom. et Henric.

Contra istud (b) arguitur sic : Si de ratione verbi sit sic gigni inquisitive, igitur Deus non habet verbum. Secundo, igitur Angelus non habet verbum de naturaliter sibi cognitis. Tertio, igitur beatus non habet verbum de essentia divina, nec de aliquo perfecto cognito sine inquisitione. Quarto, igitur habens perfectum scientiæ habitum statim operans per illum habitum non potest habere verbum, quæ omnia videntur absurda. Probat n[on] requiri i[n]quisitione[m] ad verbu[m]

COMMENTARIUS.

11. (a) *Aliter dicitur quantum ad istum articulum.* Ista opinio dicit, quod verbum est notitia actualis, non quæcumque, sed illa quæ est terminus inquisitionis notitiæ inquisitivæ, ita quod est necesse primo intellectum habere notitiam inquisitivam, qui quodammodo sit causa notitiæ inquisitivæ, et illa inquisita dicitur verbum. Et probat per Augustinum. Sed ista probatio nulla est, ut patet infra, quia etsi Augustinus ad habendum verbum perfectum, id est, notitiam quidditativam rei, ponat prius intellectum inquisitivum, ut scilicet prius cognoscat communiora, deinde dividendo ultimate cognoscat sub ratione propria, hoc ponit propter imperfectionem intellectus, et vult ipse quod quot sunt cognitiones tot sint verba; si imperfectæ imperfecta verba; si perfectæ perfecta verba, et non vult quod inquisitio sit de ratione verbi.

(b) *Contra istud arguitur sic.* Ista quatuor argumenta contra istam opinionem sunt clara, et probant quod potest fieri perfectum verbum actualiter absque hoc quod præcedat talis inquisitio, ut patet intuenti.

SCHOLIUM.

Declarando opinionem propriam dicit primo non omnem actualem notitiam esse verbum, quia essentialis notitia in Deo non est verbum. Secundo, omnem notitiam genitam verbum esse; si est perfecta notitia, erit perfectum verbum; si imperfecta, imperfectum. Ad perfectam notitiam quæ est definitiva in nobis, secundum Philosophum, requiritur inquisitio, et consequenter ad perfectum verbum nostrum, illa tamen inquisitio non est verbi generatio, sed prævia ejus dispositio; et ponit ordinem intellectionum præcedentium verbum perfectum, de quo supra d. 3. q. 1. 2. 6. et 7. dictum est late. Deinde docet voluntatem concurrere ad verbum nostrum perfectum, quatenus applicat intellectum ad inquirendum, et continet in actuali intellectione, non divertendo ab ea, de quo supra d. 3. q. 6. 7. 8. et sic solvit primam quæstionem, et consequenter ejus argumenta diluit.

Ideo istis (c) opinionibus omissis, quoad istum articulum dico quod non quælibet intellectio actualis est verbum, sicut probatur contra istam viam, quæ ponit declarativum esse proprium verbi, sed tantum notitia genita, ideo in Patre non est verbum formaliter. Quælibet autem notitia genita, quam Augustinus vocat *prolem*, est verbum, non tamen eo modo quo Augustinus ponit verbum perfectum, quod scilicet repræsentet verbum divinum. 16.

Aliqua notitia actualis, id est, essentialis in Deo non est verbum, sed omnis notitia genita verbum est.

Primum istorum declaro, quia quælibet intellectio actualis gignitur de memoria, imperfecta autem de imperfecta, sicut perfecta de perfecta; igitur quælibet notitia est proles et expressiva parentis, et genita ad exprimendum parentem. Et istud confirmatur per Augustinum 9. de Trinit. cap. 10. *Omne quod notum est, verbum dicitur, animo impressum, quamdiu de memoria definiri et proferri potest.* Item 15. de Trin. cap. 12. *Igitur nec interest quando illud didicerit, qui quod scit loquitur; aliquando enim statim ut discit, hoc dicit.* Et breviter (d), quæcumque differentia inveniatur inter notitiam primam genitam imperfectam et illam quæ sequitur inquisitionem, non est differentia formalis propter quam hæc possit dici verbum, et ista non, ut videtur.

Secundum declaro sic, scilicet quod intellectus noster non statim habet perfectam notitiam objecti.

Text 2.

Quia secundum Philosophum I. *Physicorum*, innata est nobis via procedendi a confuso ad distinctum ; et ideo prius ordine originis imprimitur nobis notitia objecti confusa quam distincta ; et ideo necessaria est inquisitio ad hoc ut intellectus noster veniat ad distinctam notitiam ; et ideo necessaria est inquisitio prævia verbo perfecto, quia non est verbum perfectum, nisi sit notitia actualis perfecta. Sic igitur intelligendum est quod cognito aliquo objecto confuse, sequitur inquisitio per viam divisionis differentiarum convenientium illi. Et inventis omnibus illis differentiis, cognitio definitiva illius objecti, est actualis cognitio perfecta, et perfecte declarativa illius habitualis notitiæ, quæ primo erat in memoria, et ista distincta notitia perfecte declarativa est perfectum verbum. Hoc dicit Augustinus 9. de Trin. cap. 10. *Nam placet mihi quod novi, et definitio quid sit intemperantia, et hoc est verbum ejus.* Et ibidem præmisit in eodem capite Augustinus quod jam superius positum est, quamdiu de memoria proferri et definiri potest, id est, distincte et definite actualiter cognosci virtute ejus, quod est in memoria.

2. Post. t. 17. et 18. de inquisitione, quod quid est.

In nobis requiritur inquisitio ad generandum perfectum verbum.

Non igitur de ratione verbi est gigni post inquisitionem, sed necessarium est intellectui imperfecto, quia non potest statim habere notitiam definitivam objecti ; habet enim notitiam talem post inquisitionem, et ideo verbum perfectum non est in nobis sine inquisitione. Et tamen quando verbum perfectum sequitur talem inquisitionem, illa inquisitio non est generatio ipsius verbi formaliter, sed quasi prævia ad hoc ut generetur verbum, quod bene innuit Augustinus in auctoritate præallegata lib. 15. de Trin. c. 15. *Hac atque illac volubili quadam motione jactamus, cum a nobis nunc hoc, nunc illud, sicut inventum fuerit vel occurrerit, cogitatur, et tunc fit verum verbum quando ad illud quod scimus, pervenit, atque inde formatur verbum ejus*, etc. innuens quod illa jactatio, id est, inquisitio non est gignitio verbi formaliter, sed eam sequitur gignitio verbi de eo quod scimus, id est, de objecto in memoria habitualiter cognito.

Et tunc si objiciatur, (e) ad quid 17.
tunc inquisitio esset necessaria ? Posset dici ad istud, quod motus est necessarius ad hoc ut inducatur forma perfecta, quæ non posset statim in principio motus induci ; vel inductio multarum formarum ordinatarum ad inductionem ultimæ formæ, et absque illo ordine formarum non posset ultima forma induci statim, et sic secundum hoc ponitur iste ordo, ita quod primo est habitualis notitia confusa. Secundo, actualis intellectio confusa. Tertio, inquisitio, et in inquisitione multa verba de multis notitiis habitualibus virtualiter contentis in memoria, quam inquisitionem sequitur distincta et actualis notitia primi objecti, cujus cognitio inquiritur ; quæ notitia actualis distincta imprimit habitualem in memoria perfecta, et tunc est primo memoria perfecta et assimilatur memoriæ in Patre. Ultimo, ex memoria perfecta gignitur verbum perfectum sine inquisitione mediante inter ipsam et verbum, et illa gignitio assimilatur gignitioni

Ut inquit Aver. 1. Met. com. 17. quod materia primo recipit formas universales et sic deinceps.

Ordo intellectionum ante verbum perfectum in nobis pro nunc.

verbi divini perfecti ex memoria paterna perfecta. Nullum igitur verbum est perfecte repræsentans Verbum divinum, quod potissime investigat Augustinus, nisi illud quod gignitur de memoria perfecta sine inquisitione media inter talem memoriam et tale verbum, licet nec illa memoria possit haberi in nobis propter imperfectionem intellectus nostri, nisi præcedat inquisitio.

18. Ultimum dubium istius (f) quæstionis est : Utrum ad rationem verbi concurrat voluntas, puta utrum de ratione ejus sit, quod sit notitia voluntate genita, vel voluntate agente, vel copulante eam memoriæ, secundum Augustinum in multis locis. Istam quæstionem movet Augustinus 9. de Trinit. cap. 10. *Recte ergo*, inquit, *quæritur, utrum omnis notitia sit verbum, an tantum amata notitia. Novimus enim et ea quæ odimus, sed non concepta, nec parta dicenda sunt animo.* Et respondet (g), *non omnia, quæ quoquo modo tangunt, concipiuntur, sed aliqua, ut tantum nota sint, non tamen verba dicantur, sicut illa de quibus nunc agimus. Aliter enim dicuntur verba, quæ spatia temporum syllabis tenent, aliter omne quod notum est verbum dicitur, quamdiu de memoria proferri vel definiri potest, quamvis res ipsa displiceat ;* et subdit postea : *Verumtamen cum illa* (h) *quæ odimus recte displicent recteque improbantur, approbatur eorum improbatio, et placet, et verbum est, et neque vitiorum notitia nobis displicet, sed ipsa vitia.* Ita quod de ratione verbi non est gigni amore objecti cogniti, sed nec etiam gigni amore notitiæ quæ est verbum, tamen concomitatur perfectum verbum duplex actus voluntatis ; unus prævius, quo imperatur actus ille et inquisitio prævia sine qua non perveniretur ad verbum perfectum, sicut patet 9. *de Trinit. cap. ult.* et alius quo intellectus quiescit in intellectuali notitia jam habita, sine quo non permaneret intellectus in notitia jam habita. Non igitur actus voluntatis est de essentia verbi nec formaliter nec ut causa, sed concomitatur necessario ad generationem ejus in nobis propter inquisitionem ejus præviam et ad continuationem ejus similiter, propter hoc quod si intellectio voluntati non complaceret in ista notitia, intellectus non permaneret in ea, et ita ista notitia non haberet rationem verbi permanentis ; ista tamen permanentia non est de ratione perfecti verbi intensive, quia non minus perfecta est albedo unius diei quam unius anni. Voluntas autem respiciens objectum cujus est verbum non pertinet ad rationem verbi, nisi stricte sumendo verbum, quo modo Augustinus pertractat capite præallegato : *Nemo potest dicere Dominus Jesus, nisi in Spiritu sancto.* Hoc dicere includit acceptationem objecti dicti, et addit aliquid ultra rationem verbi absolute.

Docet quomodo verbum nostrum dependet a voluntate, quoad inquisitionem et continuationem.

1. Ethic. c. 7.

1. Cor. 12.

19. Ad argumenta (i) hujus quæstionis. Ad primum patet, quod illa auctoritas indiget expositione, dicit enim ibi : *Ipsa phantasia ejus, scilicet Carthaginis, in memoria mea, verbum est.* Patet autem secundum ipsum, 15. *de Trin. c.* 15. quod verbum non est formaliter in memoria, ergo oportet quod intelligatur causaliter, non formaliter.

Ad arg. 1. quæst. 1.

Ad secundum (j), licet magna al-

Ad 2.

1. Perihermenias in proœmio. Vox significat res.

teratio fiat de voce, utrum sit signum rei vel conceptus, tamen breviter concedendo quod illud quod significatur per vocem proprie est res, sunt tamen signa multa ordinata ejusdem significati, *littera*, *vox* et *conceptus*, sicut sunt multi effectus ordinati ejusdem causæ, quorum nullus est causa alterius, ut patet de Sole illuminante plures partes medii. Et ubi est talis ordo causatorum, absque hoc quod unum sit causa alterius, ibi est immediatio cujuslibet respectu ejusdem causæ, quorum nullus est causa alterius, excludendo aliud in ratione causæ, non autem excludendo aliud in ratione effectus immediatioris. Et tunc posset concedi aliquo modo effectum propinquiorem esse causam respectu effectus remotioris, non proprie, sed propter prioritatem illam, quæ est inter tales effectus ad causam. Ita potest concedi de multis signis ejusdem significati ordinatis, quod unum aliquo modo est signum alterius, quia dat intelligere ipsum, quia remotius non significaret nisi prius aliquo modo immediatius significaret, et tamen propter hoc unum proprie non est signum alterius, sicut ex alia parte de causa et causatis.

Ad 3. d. 3. q. ult. Intellectio non est actio, sed qualitas.

Ad tertium concedo, quod notitia (k) est proles et vere genita, sed productio illa non est actualis intellectio, quia (ut dictum est supra) actualis intellectio non est actio de genere Actionis, sed est qualitas nata terminare talem actionem, quæ significatur per hoc quod est *dicere*, vel in communi per hoc quod est *elicere*. Non igitur verbum est aliquid productum actione, quæ est intellectio, quia ipsa intellectio non est productiva alicujus, sed ipsa est producta actione, quæ est de genere Actionis, sicut dictum est supra.

COMMENTARIUS.

(c) *Ideo istis opinionibus omissis.* Hîc Doctor dicit tria. Primum, quod non quælibet intellectio actualis est verbum. Hoc tantum est verum in divinis, loquendo de Verbo proprie sumpto, prout scilicet dicit relationem realem ad personam exprimentem per intellectum; in creaturis vero omnis intellectio actualis est verbum, quia omnis talis est genita a memoria. Secundum, quod notitia actualis genita in creatura, quæ est cognitio imperfecta seu confusa objecti, dicitur verbum imperfectum. Tertium, quod notitia actualis objecti perfecta et distincta, dicitur verbum perfectum. 12.

Et cum dicit Doctor infra ibi : *Primum istorum*, quod primo declarat debet referri ad secundum dictum, et secundum quod secundo declarat debet referri ad tertium dictum ibi : *Imperfecta autem de imperfecta.*

Duplex memoria.

Nota hîc, quod memoria est duplex. Prima est intellectus et objectum præsens in propria existentia, vel eminenter contentum in alio objecto perfecte præsente in propria existentia, ut patuit supra *d.* 8. *q. penultim.* Et quanto objectum est perfectius præsens modo præexposito, tanto memoria perfectior, et a tali memoria in creaturis paritur notitia intuitiva, quæ dicitur verbum perfectum. Secunda est intellectus et præsentia objecti non in se, sed in specie intelligibili ; et ex tali memoria paritur notitia abstractiva, quæ dicitur verbum, et hæc me-

moria habet gradus. Aut enim species intelligibilis repræsentat objectum distinctum et sub ratione propria, et tunc est memoria perfecta, et ab illa paritur notitia perfecta, quæ dicitur verbum perfectum. Aut repræsentat objectum confuse, et quanto magis confuse tanto imperfectior, et quanto minus confuse tanto perfectior; et sic secundum perfectionem memoriæ causatur verbum perfectum vel minus perfectum, et hoc est quod dicit hîc.

13. Probat ergo Doctor, quod notitia genita a memoria imperfecta, dicitur verbum, ibi: *Omne quod notum est verbum dicitur*, id est, omnis notitia objecti dicitur verbum impressum animo. Sequitur: *Quamdiu de memoria definiri*, hoc debet referri ad notitiam distinctam, ut patet infra, ibi: *Igitur nec interest quando illud didicerit*, id est, non interest an intellectus sciat aliquid inquisitive aut non inquisitive, quod patet. Sequitur: *Aliquando enim statim ut discit hoc dicit*, id est, quod intellectus aliquando exprimit illud quod cognoscit de objecto, et hoc statim sive cognoscat confuse sive distincte.

(d) *Et breviter quæcumque differentia.* Dicit Doctor, quod quamvis una notitia sit imperfectior, puta confusa, quæ statim habetur sine inquisitione, et alia sit perfectior, puta distincta, quæ habetur communiter per inquisitionem ut exponit infra, non tamen inter istas cognitiones est differentia formalis, sic quod una dicatur verbum et non alia, imo utraque est verbum. Sed una dicitur perfectius verbum.

(e) *Et tunc si objiciatur.* Hîc Doctor notat aliqua. Primum, quod motus est necessarius ad hoc ut inducatur forma imperfecta, et tamen non erit causa formæ perfectæ, ut patet de se. Et simpliciter ad hoc, ut ignis inducat formam substantialem ignis in materia ligni, oportet prius inducere dispositiones contrarias dispositionibus ligni, puta inducere caliditatem, siccitatem et hujusmodi, et tamen istæ formæ inductæ non sunt causa productiva formæ ignis in materia ligni, ut patet *in 4. dist.* 11. *vel* 12. sic est de inquisitione. Secundum ibi: *Et sic secundum hoc ponitur iste ordo.* Et hic ordo satis clarus est, maxime ex præhabitis supra *distinctione tertia, quæstione* 1. 2. 6. *et* 7.

(f) *Ultimum dubium istius quæstionis.* Dicit Doctor hîc quærendo: an ad hoc quod aliqua notitia dicatur verbum, requiratur necessario quod sit imperata a voluntate, vel requiratur quod voluntas complaceat in illa, puta detinendo intellectum in cognitione talis objecti; et hoc est quod dicit, vel voluntate agente, id est, imperante, vel copulante eam, supple notitiam memoriæ, id est, detinente intellectum in cognitione objecti relucentis in memoria, et hoc est voluntate complacere in tali notitia. 14. Ultimum dubium.

(g) *Et respondet non omnia*, quæ quoquomodo tangunt, id est, quod non omnia quæ quoquomodo tangunt, id est, movent intellectum, concipiuntur, id est, dicuntur concepta sive verba. *Sed aliqua ut tantum nota sint*, supple, movent, non tamen verba dicuntur, sicut illa de quibus nunc agimus, supple verba, et probat quod non omnia quæ movent, dicantur verba, de quibus hîc agit. Sequitur: *aliter enim dicuntur verba, quæ spatia temporum syllabis tenent*, ut verba grammaticalia, etc.

(h) *Verumtamen cum illa quæ odi-*

mus. Hoc totum clarum est, et vult Doctor quod non est de ratione notitiæ ad hoc ut dicatur verbum quod sit imperata a voluntate, vel quod voluntas complaceat in illa, detinendo intellectum in cognitione talis objecti. Imo si intellectus cognosceret aliquid voluntate non imperante nec copulante (ut supra dixi) talis cognitio diceretur verbum. Verumtamen, quia intellectus noster est imperfectus pro statu isto, et diversa phantasmata diversimode excitant species intelligibiles, vel causando illas partialiter, ut patuit supra *dist.* 3. *quæst. penult.* vel quodammodo excitando, et sic illæ species diversimode movent, modo una, modo alia, secundum quod phantasmata magis vel minus excitant vel imprimuntur, ut satis diximus supra *dist.* 3. *quæst.* 6. *et* 7. Ideo requiritur voluntas, quæ imperet intellectui, ut inquirat perfectam cognitionem objecti, detinendo illum intellectum in tali inquisitione, et habita cognitione perfecta requiritur voluntas, quæ complaceat cognitioni tali et objecto cognito; requiritur, dico, ut detineat intellectum in tali cognitione, et hoc est quod dicit Paulus: *Nemo potest dicere, Dominus Jesus, nisi in Spiritu sancto,* id est, ex amore.

Intellectus noster est imperfectus pro statu isto, ideo requiritur voluntas, ut imperet intellectui.

15. (i) *Ad argumenta hujus quæstionis.* Ad primum. Cum dicit, quod species Carthaginis est verbum, si accipit speciem intelligibilem, quæ est pars memoriæ esse verbum, tunc debet intelligi causaliter, id est, quod talis species una cum intellectu est causa productiva ipsius verbi, ut satis patuit supra *d.* 3. *q.* 6. 7. *et* 8. *et d.* 17. Si vero accipitur species Carthaginis pro similitudine Carthaginis, quæ similitudo potest esse actualis intellectio; tunc cum dicit, species Carthaginis est verbum, id est, intellectio Carthaginis, quæ est perfecta similitudo Carthaginis, dicitur verbum, nam actus intelligendi est similitudo objecti, ut patet supra *d.* 3. *q. ult.* et alibi.

(j) *Ad secundum.* Clarum est. Et vult inferre, quod licet conceptus, vox et scriptura significent eamdem rem ordine quodam, tamen ipsa vox licet non significet conceptum sive verbum, tamen primo repræsentat ipsum conceptum quam significet rem, et sic debet intelligi Augustinus.

(k) *Ad tertium*, patet ex superioribus, et ex glossa facta *d.* 3. *q. ult. in solut. ult. argum.*

SCHOLIUM.

Ad secundam quæstionem respondet, Verbum divinum in concreto (ejus abstractum est *verbatio*) significare expressionem passivam alicujus de intellectu, quatenus denominat suppositum. Unde sicut *filius* connotat naturam viventem, in qua est talis relatio, ita *verbum* connotat notitiam genitam, in qua est talis relatio expressionis passivæ, et est proprietas Filii, contra Durandum supra solvit argumenta allata supra n. 2.

Ad secundam quæstionem dico (l), quod idem per se significat abstractum et concretum, licet alio modo significandi, sicut *Filius et filiatio*, quia sicut *filiatio* significat relationem de genere Relationis, ita et *Filius*. Per modum tamen denominantis suppositum relativum, etsi accipiatur substantive, idem significat cum tali subsistente; ita igitur idem significat *verbum* et abstractum ejus. Abstractum autem ejus si esset nominatum, esset *verbatio*, quæ notat relationem formaliter; idem enim significat, quod expressio passiva alicujus de intellectu. Sed

20. Filius accipitur substantie, et adjective, de quo supr. d. 5. q. 1. §. ad argumenta.

sicut *Filius* connotat naturam viventem, in qua est talis relatio, ita *verbum* connotat actualem notitiam, cujus est talis expressio. Igitur cum in divinis intellectualiter exprimi sit proprietas secundæ personæ, sequitur quod verbum sit ibi mere personale, et significet proprietatem personalem. Patet etiam, quod ratio gignendi verbum non est Pater ut actu intelligens, sed Pater ut memoria perfecta, scilicet ut intellectus habens objectum actu intelligibile sibi præsens, sicut declaratum est supra *dist.* 2. *quæst. de productionibus*. Patet etiam, quod verbum non potest habere aliquid de quo producatur, ex *dist.* 5. quia si principium productivum habeat virtutem sufficientem ad producendum per se subsistens, producit tale, et maxime si tale non sit natum alicui inhærere, notitia autem ista expressa non est nata alicui inhærere; igitur est nata per se subsistere, et principium productivum ejus est sufficientis virtutis, quia est infinitum; igitur, etc.

21. Ad arg. 1. quæst. 2. Ad argumenta, cum primo (m) arguitur secundum Augustinum de Trinitate 15. *Verbum est cum amore notitia*, dico quod per hoc quod dicit *cum amore*, circumloquitur in nobis notitiam genitam, quia amor non habet causalitatem respectu verbi, nisi ut imperat intellectui gignitionem ipsius, sicut dictum est quæstione præcedenti. In divinis autem verbum est notitia naturaliter expressa, quia quod voluntas in nobis habeat causalitatem respectu verbi gignendi per imperium ejus, hoc est, imperfectionis in intellectu, quia non statim habet verbum perfectum, et de hoc quomodo differenter voluntas se habeat in Deo et in nobis, dictum est *dist.* 6.

In Deo respectu verbi voluntas nihil agit supra d. 6.

Ad 2. Ad aliud 15. *de Trin.* (n) concedo in Patre intelligentiam formaliter, sed nego istam, quod omnis actus intelligentiæ formaliter est verbum, quia hoc non est verum nisi de intelligentia illa, quæ potest habere aliquem actum genitum vel notitiam genitam; talem actum non potest intelligentia habere ut Patris est, quia Pater est a se, et nihil habet per generationem; tamen potest concedi quod intellectio actualis Patris est quasi genita virtute memoriæ ut in Patre, sed non vere genita, quia non distincta.

Ad 3. Verbum, et Filius tantum differunt secundum connotata. Ad tertium dico, quod non sunt duo propria, sed idem, quia eamdem relationem per se significant Filius et verbum, licet alia connotent, quia Filius naturam viventem in communi, et verbum notitiam intellectualem actualiter expressam. Ista connotata non semper sunt eadem, sed relatio passiva significata semper est eadem.

COMMENTARIUS.

16. (l) *Ad secundam quæstionem dico.* Vult dicere in sententia, quod Verbum in divinis proprie sumptum significat relationem ipsius terminatam ad Patrem terminantem ipsum Verbum per modum intellectus, quia principium formale productivum Verbi est memoria fecunda, et hoc modo Verbum est proprium filii. Et quod dicit, quod si *Filius* accipiatur denominative significat filiationem per modum denominantis suppositum relativum, et tunc adjective *Filius* idem erit quod *genitus*, si-

cut *Pater* adjective accipitur pro generante. Si vero accipiatur substantive, ut puta pro persona illa, tunc significat relationem cum tali subsistente, et non per modum denominantis, ut satis patet supra *dist* 5. *quæst.* 1. Hoc idem dico de Verbo, et in re simpliciter idem sint verbatio passiva sive expressio passiva per modum intellectus, generatio passiva et filiatio, et sic *verbum*, *Filius et genitum* sunt idem, sed differunt quoad connotata, nam ista tria significant simpliciter idem, scilicet relationem realem ad personam producentem. Sed *filius* connotat naturam viventem, quia proprie filius est viventis a vivente. *Verbum* connotat notitiam actualem, cujus est talis expressio. Cætera patent ex superius habitis, *distinctione secunda et quinta*.

Filius potest accipi denominative et substantive.

Quid sit proprie Filius.

(m) *Ad argumenta, cum primo*, etc. Bene concludit in nobis, quod verbum est notitia cum amore, quia communiter ut in nobis non potest haberi perfecta notitia et distincta objecti, nisi voluntas imperet intellectui ut inquirat hujusmodi notitiam, et ut ultimate eliciat. Et hoc est imperfectionis intellectui nostro, quod statim non possit haberi notitia genita, ut glossavi supra ; voluntas autem divina non habet notitiam genitam ut imperatam, ut patet supra *dist.* 6.

(n) *Ad aliud*, 15. de *Trin.* Hic Doctor dicit duo. Primum, quod ex quo verbum perfectum est notitia genita, intellectio Patris, quæ est formaliter in ipso, non est verbum, cum non sit notitia genita. Secundum, quod accipiendo *verbum* improprie, ut est notitia declarativa et quasi genita, sic notitia quæ est formaliter in Patre et in Filio et in Spiritu sancto, potest dici verbum.

SCHOLIUM.

Ad tertiam quæstionem, sententia Henrici est, Verbum dicere respectum proprium ad creaturas, et simul respectum appropriatum. Hanc refutat Scotus, quia nulla persona divina habet respectum proprium ad creaturas, quia ad extra omnis respectus est communis tribus (de quo supra d. 18. de dono, qualiter conveniat Spiritui sancto.) Appropriatur tamen Verbo respectus ad creaturas, qui est declarantis ad declarata quæcumque, et convenit Verbo respectu sui, ex Augustino, quem Doctor citat, et respondet ad argumenta posita num. 3. Vide Scotum late de hoc quodl. 8. maxime art. 3 et in Report. hic q. 6.

Ad tertiam (o) quæstionem dicitur, quod sic propter auctoritatem Augustini 83. *q.* 63. Ibi enim loquens de principio Evangelii Joannis ait, quod Græce λόγος dicitur, Latine et *verbum* et *rationem* significat. Sed hoc loco melius *verbum* interpretatur, ut significetur non solum ad Patrem respectus, sed ad illa etiam, quæ per Verbum facta sunt operativa potentia. Additur etiam, quod Verbum dicit proprium respectum ad creaturas, quia Verbum ex ratione sui, est notitia declarativa ; ergo competit sibi ex ratione sui declarare. Appropriatur etiam Filio relatio ad creaturas ; appropriatio autem non fit nisi propter convenientiam talis appropriati ad proprietatem personæ, cui illud appropriatur ; et declaratur (p) istud per simile de *dono*, et simili modo ponitur sicut ibi quod *donum*, ut connotat relationem aptitudinalem, pertinet ad proprietatem Spiritus sancti ; ita *Verbum*, ut dicit relationem aptitudinalem non actualem nec ha- 22.

bitualem, pertinet ad secundam personam.

d. 18. Contra istud potest argui (q), sicut supra argutum est de *dono*, quia nullus respectus ad creaturam est proprietas personæ divinæ, nec per se intrinsece includitur in aliqua proprietate personæ divinæ, sicut probatur ibi, ita potest hic probari, quod concedo. Tunc non est vis, nec contentio de re, nec de aliquo intrinseco personæ divinæ, sed solum de hoc nomine *verbum ;* formaliter enim respectus notitiæ expressæ ad exprimentem, alius est a respectu illius ad creaturam declaratam, quia ad alium terminum, et non solum hoc, sed etiam respectus verbi expressi ad exprimentem, et respectus ejusdem ut declarantis ad eumdem ut declaratum sunt duo respectus, quia primus realis et secundus rationis. Isti autem duo non faciunt aliquid unum per se, quia res vera et ens rationis nihil unum per se constituunt, ideo si ambo isti respectus uno nomine significentur, non propter hoc faciunt unum per se conceptum ; sed alter eorum præcise est proprietas secundæ personæ, scilicet expressio illa passiva, quæ est respectus realis ; alter autem, scilicet respectus declarativi, est respectus rationis tantum, sive sit ad Patrem declaratum sive ad creaturam declaratam, quod aliqualiter tactum est supra per auctoritatem Aug. 7. *de Trin. cap.* 3. ubi vult *quod verbum declarat se ;* et idem 15. de Trin. c. 14. *Proinde*, inquit, *tanquam seipsum dicens*, *Pater*, etc. *hoc est*, *seipsum perfectissime declarans*, etc. Ex quibus duabus auctoritatibus patet quod idem potest ad se referri, ut declarans ad declaratum, et per consequens non est relatio realis.

[Respectus verbi ad Patrem exprimentem est realis, ad eumdem ut declaratum, rationis.]

Sed posito hoc de istis respectibus in se quod alter sit proprietas et alter non, quid dicetur de hoc nomine *verbum*, numquid significat utrumque vel alterum ? 23.

Videtur quidem, quod *verbum* significet per se respectum istum realem, et primo, quia ejus abstractum, ut dictum est prius, significat eumdem ; sed quia connotat notitiam perfectam, quæ notitia habet respectum rationis ad cognita per eam, ideo etiam connotat quasi adhuc remotius rationem declarativi. Et ita *Verbum* significabit proprietatem secundæ personæ, licet connotet aliquid absolutum in illa persona, quod est quasi terminus formalis productionis illius personæ, et mediante illo quasi remotius connotat respectum ad omne illud ad quod illud absolutum potest habere respectum rationis, scilicet ad omnia declarata.

[Verbum connotat rationem actualis notitiæ, et etiam remote rationem declarativi, omnis declarabilis.]

Ad Augustinum 6. *de Trin.* concedo quod Filius est ars. Ita etiam dicitur sapientia Patris et virtus, et tamen sicut Pater formaliter est sapientia et virtus, ita etiam formaliter est ars. Si autem Pater formaliter creat, et hoc ut artifex, creativa ratio formaliter est in Patre ; et ita ille respectus artis ad creaturas ut ad artificiata, est communis tribus, licet approprietur Filio, sicut sibi appropriatur sapientia propter convenientiam cum productione sua.

[Ratio artis communis tribus appropriatur Filio.]

Ad illud (r) pro opinione de 83. *q. q.* 63. potest dici quod melius interpretatur λόγος Græce per illud quod est *verbum* Latine, quam per

illud quod est *ratio*, quia *ratio* non ita significat respectum ad Patrem sicut *verbum*, nec etiam ita connotat respectum ad declarata sicut *verbum*. Non autem vult Augustinus dicere quod Verbum dicat essentialiter relationem ad creaturam sub ratione declarativi, quia dicit, ut *significetur non solum ad Patrem respectus, sed ad illa etiam, quæ per Verbum facta sunt operativa potentia*. Verbum autem non dicitur operativa potentia Patris, nisi sicut dicitur sapientia Patris et ars Patris, quæ non sunt ejus, nisi secundum appropriationem. Aut si aliter (s) intendat quod hoc nomen *verbum* utrumque respectum significet, tunc non significat præcise proprietatem secundæ personæ, sed cum hoc alium respectum appropriatum, et tunc congrua est interpretatio λόγος in *verbum* et non in *rationem*, quia ratio nec respectum proprium nec appropriatum ita significat. Vera est quidem interpretatio in *verbum*, propterea quod plus dicit quam proprietatem personæ, nec Augustinus dicit interpretationem esse in aliquid, quod significat proprietatem personæ secundæ.

24\. Cum additur postea, quod Verbum dicit respectum ad creaturas proprium sibi, hoc videtur multo falsius quam conclusio opposita ei quam teneo, quia non tantum ad creaturam relatio non includitur in ratione essentiali alicujus personæ, sed nec aliquo modo potest pertinere ad aliquam, quin uniformiter pertineat ad totam Trinitatem, quia tota Trinitas uniformiter se habet ad omne aliud a se secundum quodcumque *esse*, sive secundum esse in re, sive secundum *esse* intelligibile. Et cum probatur per declarativum, dico quod intellectio actualis Patris est declarativa ; nec declarativum est propria ratio verbi, sed notitiam expressam concomitatur declarativum, quia illa expressio est notitiæ actualis vel in notitia actuali, et ideo sibi appropriatur declarativum, licet non sit proprium ejus.

Tres personæ uniformiter se habent ad creaturas, etiam quoad esse intelligibile, de quo 2. d. 1. q. 1.

Cum additur postea, quod appropriatio non sit nisi propter convenientiam cum proprio, non sequitur ex hoc quod appropriatum sit proprium, sed oppositum, et concedo quod proprium Filii, quod est exprimi, habet convenientiam cum sapientia et declarativo et cum arte, pro eo quod ista expressio est alicujus per modum intellectus et virtute intellectus, et talis expressio est notitiæ actualis, cujus est declarare notitiam habitualem, de qua exprimitur.

Quod appropriatur personæ convenit cum ejus proprietate. Supra d. 1. q. 2. a. 2. et 2. d. 1. q. 1. et quodl. 8. a. 3. late, et in Report. hic q. 6.

Sed tamen hæc est difficultas melior quam sit ista de ratione declarativi, scilicet utrum verbum exprimatur virtute intellectus paterni, non tantum de essentia divina, quasi objecto præsente intellectui Patris, sed de aliis intelligibilibus, ut sic habeat respectum ad creaturas non ut in se sunt, sed ut habent *esse* in intellectu paterno, prius origine, ut videtur, quam verbum exprimatur, et tunc haberet ad illam relationem expressi ; esset enim tunc verbum expressum non tantum de essentia, ut objecta intellectui Patris, sed etiam de aliis intelligibilibus. Et de hac difficultate alias in quæstione de uniformi habitudine Trinitatis ad alia a se.

COMMENTARIUS.

17. (o) *Ad tertiam quæstionem.* Dicit Henricus in sententia, quod Verbum divinum non tantum includit relationem realem ad Patrem, sed etiam includit relationem ad creaturas, quia dicit respectum declarantis ad creaturam declaratam.

Henricus Quodl. 6. q. 1.

(p) *Declaratur istud.* Cum dicit de dono, vult dicere quod Spiritus sanctus ex quo dicitur donum, relatio ipsius aptitudinalis pertinet ad proprietatem Spiritus sancti, non actualis, sic pariformiter de Verbo.

(q) *Contra istud potest argui.* Hîc intendit probare Doctor, quod nulla persona includit aliquem respectum ad creaturam ut sibi proprium ; et quod dicit de dono, vide *infra* in additionibus d. 18. ibi : *Tamen propter auctoritatem Augustini est sciendum, quod donum potest multipliciter accipi.* Similiter ibidem : *Respondeo primo ad rem in se. Secundo ad intentionem Augustini,* et ibi clarum est quod hîc dicit Doctor.

Donum potest multipliciter accipi.

Non est ergo difficultas re, de an scilicet Verbum dicat aliquam relationem propriam ad creaturas, quia in re omnis respectus Dei ad creaturam est communis tribus, et singulariter Doctor hoc probat *in d.* 1. *q.* 1. est ergo vis de hoc nomine *verbum,* an, supple formaliter significet respectum ad creaturam, et hîc dicit multa. Primum, quod relatio verbi expressi ad exprimentem est alia a relatione verbi declarantis ad rem declaratam. Prima est realis ; secunda tantum rationis. Sive verbum dicit respectum declarantis ad creaturam declaratam, sive ad exprimentem declaratum, sive ad seipsum, ut declarantis ad declaratum, et semper est relatio rationis. Secundum, ex quo relatio rationis et realis non faciunt unum conceptum per se, verbum, ut dicit hanc duplicem relationem, non significat unum conceptum per se. Tertium, Verbum divinum proprie significat relationem realem expressi ad exprimentem, et connotat notitiam. Et quia talis notitia est communis tribus, et ipsa est declarativa omnium objectorum, quæ cognoscuntur per illam, verbum ex consequenti connotat hujusmodi relationem rationis. Et sicut connotat illam notitiam essentialem non ut proprium, sed ut appropriatum, sic etiam connotat illam relationem rationis, non ut proprium, sed ut appropriatum, et hoc est quod intendit hîc Doctor.

(r) *Ad illud pro opinione.* Dicit Doctor, quod melius interpretatur λόγος Græce, per *verbum* Latine quam per *rationem*, quia verbum proprie divinum (ut dixi) significat relationem expressi ad exprimentem, et connotat relationem rationis ad declaratum, *ratio* autem non, et ideo melius interpretatur λόγος per *verbum* quam per *rationem,* et sic tantum habetur quod verbum significat et connotat modo præexposito. Et quod non dicat relationem rationis ad creaturam sibi propriam, ut dixit Henricus, et hæc est intentio Augustini, cum dicit quod per verbum non solum significatur respectus ad Patrem, sed ad illa etiam quæ per Verbum facta sunt operativa potentia, id est, mediante potentia operativa, ut principio formali productivo. Et cum dicitur hîc, quod etiam significatur respectus ad illa, etc. debet intelligi sic, quod Verbum significat respectum ad Patrem, et connotat respectum ad illa, etc. Et 18.

Verbum divinum, significat relationem.

potentia operativa Patris non dicitur proprie verbum, ita quod Pater ipso Verbo, ut potentia operativa, dicatur operari, quia sic Pater est potentia operativa sicut et Verbum, sed debet intelligi, quod verbum sit potentia operativa Patris appropriate tantum, et de hoc *in secundo d.* 1. *q.* 1.

(s) *Si autem aliter*, scilicet intendat, etc. Vult dicere quod si etiam Augustinus intendat quod Verbum significet istum duplicem respectum, dicit Doctor quod etiam hoc admittendo, verbum significabit primum respectum, scilicet relationem ut proprietatem Filii, et alium respectum tantum significabit ut appropriatum.

19. Joannes Anglicus lib. 1. d. 27. Contra aliqua dicta Doctoris *in q.* 1. *d. præsentis*, videlicet contra hoc, quod verbum nostrum sit actualis intellectio objecti. Et arguit sic Joannes Anglicus Bacchonis : Verbum secundum omnes, est terminus actus dicendi, sed *intelligere* vel actus intelligendi non est hujusmodi, quia actionis terminus non est actio, ut patet a Philosopho 5. *Physic. text. com.* 10.

Item, quicumque intelligit actu intelligendi intelligit ; si ergo intelligere esset verbum, Pater in divinis intelligeret verbo, et ita esset, ut deducit Augustinus 7. *Trin. c.* 9. *de parvis.*

Responsio ad Anglic. Respondetur ad Joannem, et conceditur quod verbum est terminus actus dicendi, et negatur quod *intelligere* in nobis non sit hujusmodi, imo verbum quod est actualis intellectio dictione dicitur, nam ipsum præcedit productio, quæ ut terminatur ad *intelligere* dicitur *dictio.* Et hoc patuit supra a Scoto *d.* 3. *q. ult.* respondendo ad ultimum argumentum principale, et hoc idem patet *in quodl. q.* 13.

Ad secundum, concedo quod actu intelligendi intelligimus, et per consequens verbo. Cum infertur, ergo Pater in divinis intelligit verbo, dico quod si accipiatur *verbum* pro *intelligere*, illo intelligit formaliter, ut supra patuit. Si vero accipiatur pro persona producta, quæ dicitur verbum, Pater tali verbo non intelligit, et sic debet intelligi Augustinus.

Item, idem Joannes ubi supra, arguit, probando quod *intelligere* non sit qualitas absoluta, ut dicit Scotus *in* 1. *d.* 3. *q.* 9 *et in quodlibet. q.* 13. Idem Anglic.

Primo arguit ex dictis Scoti, quia supra *d.* 3. *q. ult.* dicit Doctor quod *intelligere* non est proprie actio de genere Actionis, quia deficit sibi ista conditio, scilicet habere terminum productum cum sit finis ; eadem ratione dicetur quod non est qualitas, quia habet unam conditionem, quæ non convenit qualitati, scilicet habere objectum circa quod.

Secundo, si ex hoc non est actio, quia non habet terminum productum ; ergo Philosophus 9. *Metaph. text. com.* 16. male dividit actionem in actionem cujus est aliquid operatum, et in actionem cujus non est aliquid operatum, sed ipsa est finis. Probatur consequentia, quia utrumque dividentium includitur in natura divisi.

Tertio Philosophus 10. *Ethic. c.* 3. dicit quod non sequitur si delectatio non est qualitas, propter hoc non est bonum, ut quidam inferebant, quia nec operationes virtutis sunt qualitates nec felicitates, et tamen sunt bona. Unde Commentator *ibidem com.* 3. quædam bona non entia qualitates induxit, sed non virtutem ; operationes autem bonæ quidem sunt, qualitates autem non sunt.

Specialiter arguit, quod non sit in

prima specie Qualitatis (ut tenet Scotus *in quodl. q.* 13.) Quia in prima specie ponuntur tantum actus primi, patet, quia si ibi essent actus secundi, superflue Philosophus 7. *Physic. text. com.* 17. probaret speciali processu quod ad ea quæ sunt in prima specie Qualitatis non est motus, cum speciali processu *in* 5. *Physic. text. com.* 10. probavit quod ad actum secundum, scilicet actionem, non est motus, sed una esset probatio utriusque.

20. Responsio argum. [...]n. Anglici.

Respondeo ad primum, quod *intelligere* non includit formaliter et quidditative relationem ad objectum ut ad terminum, licet concomitanter ; et ideo intellectio absolute sumpta, erit verum ens absolutum, actio vero formaliter et quidditative includit hoc quod est esse ad terminum productum, et sic non est simile. Et quod intellectio non includat formaliter talem relationem ad objectum, patet *in quodlib. quæst.* 13.

Ad secundum. Dico quod Aristoteles non dividit actionem proprie dictam in actionem cujus est aliquid operatum, et in actionem cujus non est aliquid operatum, tanquam superius in inferiora, sed magis æquivoci in æquivocata. Accipit ergo actionem cujus est aliquid operatum pro factione proprie dicta, et non pro actione proprie dicta, ut patet ibi in textu et in commento : *Ædificatoria*, inquit, *est in illo quod ædificatur, et textoria in illo quod texitur ; omnia vero quæ non habent aliam operationem præter actionem, actus est in eis, ut consideratio in considerante*, etc. Et Commentator idem expresse.

Ad illud *de* 10. *Ethic.* dico quod intendit ibi tantum de qualitatibus in *esse* quieto. Cum dicit neque virtutis operationes qualitates sunt, ut glossat Scotus *in* 13. *quodlib.* vide ibi circa finem tertii articuli, ubi ostendit quod Philosophus tantum intelligat de qualitatibus permanentibus in *esse* quieto. 21.

Datur alia responsio, quod operationes virtutis dicuntur actiones elicitivæ operationum proprie dictarum, et illæ actiones bonæ sunt, quia generatio boni est bona. Illæ autem operationes actiones non sunt qualitates, sed proprie sunt de genere Actionis, et hoc patet a Commentatore sic dicente : *Siquidem operatio motio, motio autem non est qualitas :* hæc ille. Hæc responsio ponitur a Scoto ubi supra.

Ad illud, quo probat quod non sit in prima specie Qualitatis, dico quod ista est falsa, quod actus secundus non sit ibi, quamvis sit immanens. Et quomodo tales actus dicuntur in prima specie Qualitatis, vide Scoti (ubi supra) expositionem textus Philosophi, et omnia ibi erunt clara et aperta, etc.

DISTINCTIO XXVIII.

(*Textus Magistri Sententiarum*).

De his quæ proprie dicuntur de Deo secundum relationem seu proprietatem non personalem, quæ est innascibilitas.

A Præterea considerare oportet, quod non tantum tres prædictæ proprietates sive notiones in personis sunt, verum etiam aliæ, quæ aliis notantur nominibus. Nam etiam hoc nomen *ingenitus* relative dicitur de Patre tantum, et aliam designat notionem quam Pater vel Genitor. Non est enim idem *esse Patrem* et *esse ingenitum*, id est, non ea notione *Pater* dicitur, qua *ingenitus*. *Pater* enim, ut prædictum est, dicitur secundum proprietatem generationis, *ingenitus* autem secundum proprietatem inascibilitatis. (Distinct. XXVI. et XXVII.) Differt ergo Pater a Filio auctoritate generationis, differt etiam proprietate innascibilitatis, id est, quia ingenitus. Unde Augustinus, distinguens inter proprietatem, qua dicitur *Pater*, et illam qua dicitur *ingenitus*, *lib.* 5. *de Trin.* sic ait : « Non est hoc dicere *ingenitum*, quod est *Patrem* dicere ; quia etsi Filium non genuisset, nihil prohiberet dicere eum ingenitum. Et si gignat quisque Filium, non ex eo ipse est ingenitus, quia geniti homines gignunt alios. » Non ergo ideo dicitur *Pater* quia *ingenitus* ; ideoque, cum « de Deo Patre utrumque dicatur, alia notio est, qua intelligitur *genitor*, alia qua *ingenitus*. *Genitor* enim dicitur ad genitum, id est, Filium. Cum vero *ingenitus* dicitur, non quid sit, sed quid non sit, dicitur. Hoc exemplis planum faciendum est. Quod dicitur *ingenitus*, hoc ostenditur, quod non sit Filius ; sed *genitus* et *ingenitus* commode dicuntur, *Filius* autem Latine dicitur, sed ut dicatur *infilius*, non admittit loquendi consuetudo ; nihil tamen intellectui demitur, si dicatur *non-Filius* ; quemadmodum etiam, si dicatur *non-genitus* pro eo quod dicitur *ingenitus*, nihil aliud dicitur. Ideo non est in rebus considerandum, quid vel sinat vel non sinat dici usus sermonis nostri, sed quis rerum ipsarum intellectus eluceat. Non ergo jam tantum dicamus *ingenitum*, sed etiam *non-genitum*, quod tantum valet. Nunquid ergo aliud dicimus, quam *non-Filium* ? Negativa porro particula non id efficit, ut quod sine illa relative dicitur, eadem præposita, substantialiter dicatur ; sed id tantum negatur, quod sine illa aiebatur, sicut in aliis Prædicamentis, cum dicimus : homo est, substantiam designamus. Qui ergo dicit : non homo est, non aliud genus prædicamenti enuntiat, sed tantum illud negat. Sicut ergo secundum substantiam aio : homo est, sic secundum

De ingenit[o] plana assignatio, scilicet quod relative dicitur, et alia est notio, qua dicitur ingenitus, alia qua Pater. Aug. lib. [5.] cap. 7.

Quod tantu[m] valet non genitus, quantum ingenitus, et tantumde[m] non filius.

substantiam nego, cum dico : non homo est. At si tantum valet quod dicitur *genitus*, quantum valet quod dicitur *Filius*, tantumdem ergo valet quod dicitur *non-genitus*, quantum valet quod dicitur *non-Filius*. Relative autem negamus dicendo *non-Filius*, relative igitur negamus dicendo *non-genitus*. *Ingenitus* porro quid est nisi *non-genitus* ? Non ergo
Lib. et c. eisdem. receditur a relativo prædicamento, cum *ingenitus* dicitur. Sicut enim *genitus* non ad se dicitur, sed quod ex genitore sit ; ita, cum dicitur *ingenitus*, non ad se dicitur, sed quod ex genitore non sit, ostenditur : Utrumque tamen relative dicitur.
Lib. et c. eisdem. Quod autem relative pronuntiatur non indicat substantiam. Quamvis ergo diversum sit *genitus* et *ingenitus*, non tamen indicat diversam substantiam, quia sicut *Filius* ad *Patrem*, et *non-Filius* ad *non-Patrem* refertur, ita *genitus* ad *genitorem*, et *non-genitus* ad *non-genitorem* referatur necesse est. » Ecce evidenter ostendit, quod *ingenitus*, relative dicitur, et de solo Patre accipitur, aliaque notio est, qua dicitur *ingenitus*, alia qua *Pater*. Atque tantum valet, cum dicitur *ingenitus*, quantum *non-genitus*, vel non Filius.

An sicut solus Pater dicitur ingenitus, *dici debeat* non-genitus *vel* non-Filius ?

B. Ideo solet quæri : Utrum, sicut solus Pater dicitur *ingenitus*, ita ipse solus debeat dici *non-genitus* vel non-Filius, ut nec etiam Spiritus sanctus possit dici *non-Filius* vel
Opinio quorumdam. non-genitus ? Quibusdam videtur, quod Pater solus debeat dici *non-genitus* vel non-Filius ; Spiritus vero sanctus, sicut non dicitur *ingenitus*, ita (inquiunt) non est dicendus *non-genitus* vel non *Filius*. Debet quidem dici et credi Spiritus sanctus non esse genitus, vel non esse Filius, sed non debet dici esse *non-genitus* vel non-Filius. Aliis autem videtur, quod cum Spiritus sanctus non possit dici *ingenitus*, potest tamen dici *non-genitus* vel non-Filius. Quod vero Augustinus supra ait, tantum valere, cum dicitur *ingenitus*, quantum cum dicitur *non-genitus* vel *non-Filius*, etymologiam nominis ostendendo eum hoc dixisse dicunt, non ratione prædicationis. Aliorum opinio.

Quæ sit proprietas, secundum quam dicitur Pater ingenitus ?

Si autem vis scire, quæ sit proprietas, secundum quam Pater dicitur *ingenitus*, audi Hilarium ipsam vocantem *innascibilitatem* 4. *lib. de Trin.* ita aientem : « Est unus ab uno, scilicet ab Ingenito Genitus, proprietate videlicet in unoquoque et innascibilitatis et originis. Significata ergo in Scripturis personarum intelligentia, et distinctio innascibilitatis nativitatisque sensu, solitarius Deus non est opinandus. Discretio ergo vel distinctio personarum in Scripturis posita est, in nullo autem naturæ distinctio. » C. Non longe a fine libri.

Ariani nitebantur probare alterius substantiæ Patrem, alterius Filium, quia ille ingenitus, *iste* genitus ; *quibus respondens Ambrosius dixit se*

hoc nomen in Scripturis divinis non legisse.

D. Illud etiam taceri non oportet, quod Ariani ex eo probare nitebantur, alterius substantiæ esse Patrem, alterius Filium, quia ille *ingenitus*, et iste *genitus* dicitur, cum diversum sit *esse ingenitum*, et *esse genitum*. Unde Ambrosius eorum quæstioni respondens dicit, se in divinis Scripturis hoc nomen, scilicet *ingenitus*, non legisse, ita inquiens in libro de Incarnationis dominicæ Sacramento : « Cum dudum audierint quidam, dicentibus nobis, Filium Dei, qui generatus est, Patri, qui generavit, inæqualem esse non posse, quamvis ille generatus sit, iste generavit, quia generatio non potestatis, sed est naturæ, adversus quidem illam quæstionem vocem sibi arbitrantur occlusam, sed tergiversatione damnabili in eodem loco vestigium vertunt, ut putent, mutationem fieri quæstionis mutatione sermonis, dicentes : Quomodo possunt *ingenitus* et *genitus* esse unius naturæ atque substantiæ ? Ergo ut respondeam mihi propositæ quæstioni, primo omnium in divinis Scripturis *ingenitum* nusquam invenio, non legi, non audivi. Cujus ergo mutabilitatis sunt homines hujusmodi, ut nos dicant ea usurpare, quæ non sunt scripta, cum ea quæ sunt scripta dicamus, et ipsi objiciant quod scriptum non sit ? Nonne ipsi sibi adversantur et auctoritatem calumniæ suæ derogant ? « Attende, lector, quoniam hoc nomine *ingenitus* nolebat uti Ambrosius propter hæreticos. Ita et nos subticere quædam oportet propter calumniantium insidias, quæ catholicis ac piis lectoribus secure credi possunt. Sunt etenim quædam, quæ non tantæ sunt religionis et auctoritatis, ut eis non oporteat semper confitendo ac recipiendo inservire, verum silentio præteriri queunt aliquando ; nec illius tamen sunt perversitatis, quin, cum opportunum fuerit, eis uti liberum habeamus.

Ambr. c. 8.

An diversum sit esse Patrem et esse Filium ?

E. Præterea quæri solet, cum supra dictum sit, quia aliud est dicere *ingenitum*, aliud *Patrem*, et quod diversum sit *genitus* et *ingenitus*, utrum similiter diversum sit *esse Patrem* et *esse Filium*, an idem ? Ad quod dicimus, quia ex eodem sensu quo dicitur diversum *genitus* et *ingenitus*, et quo dicitur, non esse idem dicere *genitum* et *ingenitum*, potest dici, non esse idem, sed diversum *esse Patrem* et *esse Filium*, vel *esse Spiritum sanctum*, quia non ea notione Pater est Pater, qua Filius est Filius, vel qua Spiritus sanctus est Spiritus sanctus. Ideoque ex hoc sensu concedimus, quod aliud est *esse Patrem*, et aliud est *esse Filium*, quia alia notio est, qua Pater est Pater, alia, qua Filius est Filius. Sed si transponas, ut dicas, aliud est Patrem *esse*, aliud Filium *esse*, variatur intelligentia ; et ideo non conceditur. Est enim sensus talis, ac si dicatur, aliud est, quo Pater *est*, non quidem *Pater*, sed *est ;* aliud, quo Filius *est*, non quidem *Filius*, sed *est*, quod penitus falsum est. Eo enim Pater *est*, quo Pater Deus est, id est, per essentiam vel

Parag. 1. hujus dist. Aug. lib 5. de Trin. c. 6 Responsio ubi dicit esse diversum esse Patrem et esse Filium, sed non Patrem esse et Filium esse.

naturam ; at Filius eo Deus est, quo Pater est Deus ; eo igitur Filius *est*, quo Pater *est*, et ita idem est Patrem *esse* et Filium *esse* ; sed non est idem *esse Patrem* et *esse Filium*. Unde Augustinus 5. *lib. de Trin.* ait : « Quamvis diversum sit *esse Patrem* et *esse Filium*, non est tamen diversa substantia, quia non hoc secundum substantiam dicitur, sed secundum relativum ; quod tamen relativum non est accidens, quia non est mutabile. » Ecce diversum esse dicit *esse Patrem* et *esse Filium* ; quod juxta rationem prædictam accipi oportet, quia scilicet alia notio est, qua est *Pater*, alia, qua est *Filius*. Non enim secundum essentiam Pater dicitur Pater, vel Filius Filius, sed secundum relationem.

Quomodo dicatur sapientia genita vel nata : an secundum relationem, an substantiam ?

F. Sciendum quoque est, quod sicut solus Filius dicitur *Verbum* vel *imago*, ita etiam ipse solus dicitur *sapientia nata* vel genita. Et ideo quæritur utrum hoc relative dicatur, et si relative dicitur, an secundum eamdem relationem, qua dicitur *Verbum* et *imago ?* De hoc Augustinus 7. *lib. de Trinit.* ita ait : Id dici accipiamus cum dicitur *Verbum*, ac si dicatur *nata sapientia*, ut sit et *Filius* et *Imago* ; et hæc duo cum dicuntur, id est, *nata sapientia*, in uno eorum, eo quod est *nata*, et Verbum et Imago et Filius intelligatur, (et in his omnibus nominibus non ostendatur essentia, quia relative dicuntur) at in altero, quod est *sapientia*, etiam essentia demonstretur, quoniam et ad se dicitur. Seipsa enim sapiens est, et hoc est ejus *esse* quod *sapere* ; unde Pater et Filius simul una sapientia, quia una essentia. » Cave, lector, qualiter hoc intelligas, quod hîc dicit Augustinus. Videtur enim dicere, quod cum dicitur *nata sapientia*, ibi *sapientia* essentiam significet, et *nata* relationem notet. Quod si ita est, cogimur dicere, essentiam divinam esse natam, quod superioribus repugnat. Sed ad hoc dicimus, quod in altero, id est, in eo quod *nata* est, eadem notio intelligitur, quæ notatur cum dicitur *Verbum* et *imago*. In altero vero, scilicet *sapientia*, demonstratur essentia, id est, demonstratur, quod Filius sit essentia, quia *sapientia* secundum essentiam dicitur. Et ideo cum dicitur *nata sapientia*, intelligitur, quod ipse, qui natus est, essentia est. Ibi tamen *sapientia* non pro essentia, sed pro hypostasi facit intelligentiam, ut, sicut quando dicitur Verbum vel Filius, intelligitur hypostasis cum sua proprietate, ita, cum dicitur *nata sapientia*, idem intelligatur, id est, genita hypostasis. Ideo vigilanter ait, idem esse intelligendum, cum dicitur *Verbum*, et cum dicitur *nata sapientia*, id est, eadem relatio eademque hypostasis, cui inest illa proprietas. Et ex hoc adjuvatur illud quod supra diximus, scilicet quod cum dicitur *Pater* vel *Filius* vel *Spiritus sanctus*, non tantum illæ proprietates significantur, ut cum dicitur *paternitas*, *filiatio*, sed etiam hypostases cum suis proprietatibus.

Aug. c. 2.

Qualiter intelligenda sint præmissa verba August. Dist. 5.

Quomodo dicatur sapientia genita, vel nata, et an secundum relationem, an secundum relationem, an secundum substantiam ? Dist. 27. lit. C.

Quod imago aliquando dicitur secundum essentiam.

G. Dist. 27. Illud etiam sciri oportet, quia cum supra dictum sit, *imaginem* relative dici de Filio, sicut *verbum* vel *Filius*, interdum tamen reperitur secundum substantiam dici. Aug. c. 1. Unde Augustinus, *libro de fide ad Petrum*, dicit, quod una est sanctæ Trinitatis essentialiter divinitas et imago, ad quam factus est homo. Non longe a principio libri. Hilarius etiam 5. *lib. de Trinit.* sic ait : « Homo fit ad communem imaginem. Nomen non discrepat, natura non differt. Una est enim ad quam homo creatus est species. » Ex his verbis ostenditur, quod *imago* aliquando essentiæ intelligentiam facit, et tunc ad se dicitur et non relative.

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO I.

Utrum ingenitum *sit proprietas ipsius Patris ?*

Alensis 1. *part. quæst.* 63. *membr.* 1. et 3. D. Thom. 1. *part. quæst.* 33. *art.* 4. et *hic. quæst.* 1. *art.* 1. D. Bonavent. *hic quæst.* 1. *art.* 2. et 3. Richard. *art.* 2. *quæst.* 1. 2. Capreol. *quæst.* 1. *art.* 1. Durand. *quæst.* 1. Suarez 1. *part.* 3. *lib.* 8. *cap.* 2. et *lib.* 5. *cap.* 10. Mayron. *hic.*

1. Circa istam distinctionem vigesimam octavam, in qua Magister agit de proprietatibus constitutivis, tria quæruntur.

Argum. 1. Primo quæro : Utrum *ingenitum* sit proprietas ipsius Patris ? Quod non, primo sic : Nulla proprietas dicitur formaliter de essentia. Hoc probatur per rationem, quia tunc ipsa distingueretur. Patet etiam exemplo, sicut essentia non dicitur formaliter generans nec genita, spirans nec spirata, sed essentia, ut videtur, est formaliter ingenita, ergo *ingenitum* non est proprietas alicujus personæ. Spiritus sanctus etiam est ingenitus formaliter, ut probabo; ergo esse ingenitum non est proprietas Patris. Probatio assumpti, quia essentia non est genita, ergo est non genita. Consequentia patet per Philosophum 2. *Perihermenias*, Scot. 2. Periherm. q. 2. 3. 4. et 5 quia affirmativa de prædicato infinito sequitur ad negativam de prædicato finito, et e converso cum constantia subjecti, et ulterius ; ergo est ingenita. Hæc consequentia probatur per Augustinum 5. *de Trinit. cap.* 7. qui dicit quod idem est *ingenitum* et *non genitum*. Consimiliter argui potest de Spiritu sancto, si non est genitus, ergo est non genitus, et ultra, igitur est ingenitus.

Præterea, omnis proprietas personalis est relativa, Argum. 2. quia quidquid ad se dicitur commune est tribus, ex 5. *de Trinit.* ingenitum autem non dicit relationem, ut probabo ; ergo, etc. Probatio minoris, quia si sic, igitur omne ingenitum est relatum. Hæc etiam est vera : *omne genitum est relatum*, hanc converto per contrapositionem ; ergo omne non relatum est non genitum. Tunc arguo, omne non genitum est relatum, omne non relatum est non genitum ; ergo omne non relatum est relatum, conclusio impossibilis ; ergo aliqua præmissarum, non ista quæ sequitur ex vera per conversionem per contrapositionem ; ergo alia.

Item, si innascibilitas esset proprietas Patris, ergo inspirabilitas Argum. 3.

esset notio Patris et Filii, et ita essent sex notiones, quod negatur communiter.

Argum. 4. Præterea, Ambrosius 4. *de Spiritu sancto*, noluit uti hoc nomine *ingenito*, sicut Magister dicit in littera.

Ratio opposit. Oppositum, Augustinus ad Orosium 2. *Non duos esse ingenitos certa fides declarat.*

QUÆSTIO II.

Utrum innascibilitas *sit proprietas constitutiva primæ personæ in divinis ?*

Alensis 1. *part. quæst.* 68. *membr.* 3. D. Thom. 1. *part. quæst.* 32. *art.* 2. D. Bonavent. *hic quæst.* 2. et *dist.* 27. *quæst.* 2. Richard. *hic art.* 2. *quæst.* 1. et 2.

2. Argum. 1. Secundo quæritur : Utrum *innascibilitas* sit proprietas constitutiva primæ personæ in divinis ? Quod sic. Damascenus lib. I. cap. 2. *omnia sunt unum præter ingenerationem, generationem et processionem.* Constat quod non excludit omnes proprietates personales, quia tunc in Patre non esset aliqua proprietas, nisi innascibilitas ; igitur excludit omnia alia in ratione proprietatis personalis constitutivæ ; ergo vult omnes istas et solas esse tales relationes ; igitur ingeneratio est proprietas constitutiva personæ.

Ratio ad opposit. Oppositum, sicut secunda persona se habet ad filiationem, sic prima persona ad paternitatem ; sed filiatione constituitur secunda persona ; erge et paternitate prima.

Ad primam quæstionem dico, quod duo sunt videnda. Primo, qualiter *ingenitum* soli Patri conveniat ; et secundo, quomodo possit esse proprietas, cum videatur tantum negationem importare.

SCHOLIUM.

Pro resolutione primæ quæstionis explicat tres acceptiones *geniti.* Significat enim primo et proprie productum per generationem. Secundo, extensive communicatum. Tertio, quomodocumque productum. Explicat etiam, occasione ly *in*, triplicem privationem. Prima est respectu subjecti apti secundum omnes circumstantias. Secunda est subjecti absolute apti secundum se, sed non quoad aliquam circumstantiam, ut cæcitas in catulo ante nonum diem. Tertia est subjecti apti non secundum speciem, sed secundum genus, ut cæcitas in talpa, irrationale in bove. Explicat deinde negationem duplicem. Altera est extra genus, ut *non ens* ; alia intra genus, et non differt a privatione secundum genus. His positis, resolvit *ingenitum* secundum usum Sanctorum esse negationem vel privationem secundum genus *geniti* tertio modo sumpti, quod idem est ac improductum, et hoc sensu est proprietas Patris.

Quantum ad primum (a) dico quod omnis dictio composita ex aliquo multiplici et particula privativa, est dupliciter multiplex ; tum ex multiplicitate affirmationis oppositæ ; tum ex multiplicitate privationis, sicut patet per Philosophum 5. *Metaph. cap. de Potentia*, ubi Text. 17. impotentiam distinguit secundum multiplicitatem potentiæ, et præter hoc secundum multiplicitatem privationis, quæ ponitur *cap. de Privatione, eodem* 5. et ita hoc nomen Text. 27. *ingenitum* est multiplex, et multiplicitate ejus, quod est *genitum*, et multiplicitate particulæ privativæ.

Quantum ad primum (b) *genitum* dicitur proprie productum per generationem, ut primus terminus ; 3. extendendo autem *genitum*, dicitur genitum communicatum per generationem, quod est terminus forma-

lis generationis, sicut dicit Hilarius quod *nihil nisi natum habet Filius.* Tertio modo extenditur *genitum* ad productum sive ad præexigens generationem, licet ipsum in se non sit terminus generationis, nec primus, nec formalis.

5. Metaph. text 27. et 10. Metaph. text. 19. Privatio ex Philosoph. describitur, et dividitur.

Privatio (c) etiam licet multipliciter possit distingui, in privationem proprie dictam, puta, quando aliquid caret eo quod natum est habere, et quando, et ut oportet, etc. et in privationem communiter dictam, scilicet quando aliquid caret illo quod natum est habere, non tamen secundum conditiones prædictas, et adhuc communius quando caret illo quod ipsum natum est habere, non secundum se, sed secundum genus. Sicut talpa dicitur cæca, quia visio qua privatur per cæcitatem, non repugnat animali secundum genus, licet repugnet talpæ secundum se. Et isto modo, tanto generalius aliquid diceretur privatum, quanto habitus cujus est privatio, natus est competere communiori convenienti ipsi privato, puta communius diceretur privatum aliquid, quod non haberet illud quod natum est sibi competere secundum rationem corporis, quam cui natum esset competere secundum rationem corporis animati; et adhuc communius, quod natum esset habere secundum rationem substantiæ quam quod natum esset habere secundum rationem corporis; et communissime, si natum esset habere illud secundum rationem entis. Exemplum primi, si lapis dicitur esse inanimatus et privari anima, hoc est, quia convenit sibi secundum rationem corporis, cujus animatum est differentia. Exemplum secundi, sicut Angelus dicitur incorporeus. Exemplum tertii, sicut omnis creatura dicitur imperfecta, non quia nata sit habere omnem perfectionem in suo genere, sed quia habere omnem perfectionem non repugnat enti, quia uni soli enti convenit esse simpliciter perfectum.

Talpa privata est visu secundum genus.

4. Negatio etiam (d) distinguitur per negationem extra genus, quæ contradicit affirmationi simpliciter; et ista vera est de quolibet, de quo falsa est affirmatio, sive de ente sive de non ente. Alia est negatio in genere, et ista præsupponit naturam generis de qua dicatur, et ista potest intelligi multipliciter, secundum multiplex genus communius et minus commune.

1. Poster. t. com. 10. Negatio extra genus est negatio alicujus transcendentis, ut non ens, negatio intra genus, ut non animal. Text. 4.

Ad propositum (e) igitur loquendo de multiplicitate importata per hanc particulam *in*, licet fiat altercatio, utrum importet negationem in genere, vel privationem, tamen videtur quod idem sit in proposito, accipiendo negationem secundum genus communissime, si natum est habere illud, et privationem secundum genus communissime, quia negatio in apto nato est privatio secundum Philosophum 4. *Metaph.* ita quod nihil addit privatio ultra negationem, nisi quod requirit naturam aptam in qua sit; igitur negatio in genere, quocumque modo accipiatur genus, cum sit in apto nato aliquo modo, licet non secundum se apto, ipsa erit privatio aliquo modo secundum genus, licet non proprie in tali secundum quod tale.

5. Et si objicias contra hoc (f), quia

nulla est privatio in divinis, quia privatum est imperfectum :

Respondeo, quod hoc concludit de privatione secundum rationem propriam subjecti privati. Si enim ipsum carens aliquo, natum esset secundum se habere illud, imperfectum esset; sed si natum sit secundum rationem generis, non autem secundum se habere illud, non esset imperfectum, licet careret ipso. Quod autem hoc modo multæ privationes accipiantur in creaturis, patet non solum per illud Philosophi de talpa, sed etiam per communem divisionem communis in habitum et privationem, sicut animal in rationale et in irrationale. Irrationale quidem dicit privationem in bove, non ejus quod natum est haberi in bove secundum speciem, sed ejus quod natum est haberi in eo, secundum quod est animal. Genus quidem quasi commune habitui et privationi, est illud cui convenit aptitudo ad utrumque.

[Irrationale est privatio secundum genus in bruto.]

In proposito autem extendendo illud quod est genus, sive intelligamus pro privatione sive negatione secundum genus, (per quæ ambo idem intelligo) possumus accipere quasi genus hîc quod est commune ad tres personas ut persona sive subsistens; et tunc dicamus Patrem privari aliquo secundum genus, vel quod in Patre dicatur negatio aliqua secundum genus alicujus quod natum est competere, non tantum enti, sed supposito, quod est commune Patri et Filio, et tunc hoc nomen *ingenitum* (g) poterit ad propositum quadrupliciter accipi. Uno modo propriissime prout significat carentiam propriam ejus, quod importatur per hoc nomem *genitum*, ut scilicet primi producti per generationem, et hoc modo non est in divinis, quia ibi nihil caret eo quod sibi natum est inesse. Secundo modo prout significat communiter carentiam ejus, quod significatur proprie per *genitum*, et tunc connotat subsistens sive personam, et significat carentiam *geniti* proprie sumpti, et hoc modo videtur competere de virtute sermonis, Patri et Spiritui sancto, quorum uterque est subsistens et non est genitus; non sic convenit essentiæ, quia ipsa, licet sit ens et non genita, non tamen est per se subsistens et persona. Tertio modo, ut dicit carentiam secundum genus, et hoc geniti secundo modo sumpti, scilicet pro communicato per generationem, et hoc modo essentia non dicitur ingenerabilis, removendo aptitudinem ad communicationem; sed ut in Patre potest dici non communicata, et ita ingenita, si hoc modo sumatur *ingenitum*. Quarto modo significat carentiam secundum genus geniti communissime sumpti, et tunc idem est *ingenitum*, quod subsistens non productum, et hoc modo accipitur a Sanctis, ita quod idem est *ingenitum* in divinis quod *improductum* proprie dictum. Quod patet per Augustinum 15. de Trinit. cap. 26. *Pater enim solus non est ab alio, ideo solus appellatur ingenitus*, et idem vult ad Orosium secundo. Dico igitur, quod *ingenitum* secundum usum Sanctorum, prout scilicet significat negationem geniti communissime sumpti, scilicet producti, connotando subsistens in natura divina, sic convenit soli Patri, sicut patet per auctori-

[Ingenitum potest significare quadruplicem privationem.]

[Ingenitum secundum Sanctos idem quod improductum connotando subsistens.]

tatem Augustini jam præallegatam.

COMMENTARIUS.

1. (a) *Quantum ad primum dico,* quod Aristoteles 5. *Metaph. text. com.* 17. assignat multiplicitatem potentiæ. Primo in abstracto. Secundo in concreto. Nam potentia primo accipitur pro potentia activa sive transmutativa. Secundo, pro potentia passiva, qua aliquid natum est transmutari. Tertio, pro potentia benefaciendi sive bene agendi, nam differunt agere et bene agere. Quarto, pro potentia, qua aliquid est potens resistere, sicut patet de corpore forti, quod est potens resistere infirmitatibus. In concreto applicatu: et sicut *potentia* sive potens his quatuor modis accipitur, ita *impotens*, ut est privatio potentiæ potest accipi his quatuor modis.

Dicit ergo Doctor quod dictio composita ex aliquo multiplici et particula privativa, sicut *impotentia*, quæ componitur ex potentia et privatione, est dupliciter multiplex, patet, quia *potentia* accipitur quadrupliciter; et similiter *impotentia*, sive privatio illa quadrupliciter, et tunc applica ad *ingenitum*, nam quot modis potest accipi *genitum* tot et *ingenitum*.

Genitum tripliciter

(b) *Quantum ad primum,* etc. Hîc dicit Doctor quod *genitum* potest capi tripliciter. Primo, pro termino adæquato generationis propriæ sumpto, et sic Filius proprie dicitur genitus in divinis. Secundo, pro termino formali communicato per generationem, et sic essentia divina potest dici genita, quod idem est quod communicata. Tertio, prout est terminus adæquatus alicujus productionis, et sic productum potest dici genitum, et hoc modo Spiritus sanctus ut est terminus adæquatus productionis, potest dici genitus.

Privatio triplex.

(c) *Privatio etiam,* etc. Hîc dicit Doctor quod privatio potest capi tripliciter. Uno modo ut est negatio in subjecto apto nato secundum omnes circumstantias requisitas, ut puta in tempore determinato, et hujusmodi. Secundo, ut est negatio in subjecto apta nato, sed non secundum omnes circumstantias, ut puta ante tempus determinatum, et sic catulus ante novem dies, hoc modo potest dici cæcus. Tertio modo, ut est negatio in subjecto apto nato, non secundum se, id est, secundum naturam propriam, sed secundum genus cui privatio et habitus possunt inesse, ut patet de talpa, et hæc privatio secundum genus habet gradus secundum magis et minus commune, et sic intelligit Doctor et ponit exempla clara. 2.

(d) *Negatio etiam distinguitur.* Negatio proprie extra genus est propria negatio *esse*, sicut *non ens,* et affirmatio extra genus erit ipsum ens. Negatio vero in genere est illa, quæ determinat sibi aliquod subjectum, sicut cum dico: Homo est non asinus, ly *non asinus*, est negatio in genere, nam supponit affirmationem in genere, puta hominem esse rationalem et hujusmodi; et hæc negatio in genere habet gradus secundum magis et minus commune, etc.

(e) *Ad propositum igitur loquendo.* Vult Doctor quod loquendo de negatione et de privatione in genere, quod sint simpliciter idem, intelligendo tamen sic, quod negatio in genere non dicatur de illo secundum rationem propriam, nam cum dico: homo non

est asinus, si accipiatur illa negatio pro privatione secundum naturam hominis, hæc est falsa, nam sensus est quod homo secundum naturam propriam esset aptus natus esse asinus. Si vero accipiatur secundum genus, puta secundum naturam animalis, quod est commune homini et asino, sic non differunt, quia homini ut animal, non repugnat quod sit asinus, et hoc est quod dicit.

3. (f) *Et si objicias contra hoc*, etc. Hoc clarum est, et dicit quod etiam in divinis potest esse privatio aliqua secundum naturam alicujus communis ut patet. Nam ingenitum potest competere Patri, ut est negatio in subjecto apto nato, et hoc secundum hoc commune quod est *persona*, et tunc hoc est verum quod Patri in divinis non repugnat generari, non ut Pater est, sed ut persona, quia personæ ut persona, non repugnat generari; quia si sic, tunc cuilibet repugnaret, et sic persona Filii non posset generari, sicut animali ut animal, repugnat quod sit lapis, ita cuilibet animali repugnabit.

ri in divi- non re- gnat gene- rari.

(g) *Et tunc hoc nomen* ingenitum, *poterit ad propositum quadrupliciter accipi*. Primo propriissime, et sic important carentiam *geniti* proprie sumpti, et hoc secundum naturam propriam ? Et hoc modo non est ingenitum in divinis, quia quod est aptum natum generari secundum naturam propriam est ibi actu genitum. Secundo, accipitur *ingenitum* ut dicit carentiam *geniti* proprie sumpti connotando subsistens sive personam in communi, et sic Pater dicitur ingenitus et Spiritus sanctus. Quod potest dupliciter intelligi: uno modo, quod sit ibi negatio secundum genus quod est *persona*, et sic est negatio in subjecto apto nato secundum rationem personæ in communi. Vel ut est negatio hujus, quod dico *genitum*, non in subjecto apto nato secundum rationem personæ in communi, sed ut est negatio hujus, quod dico *genitum* ; non in subjecto apto nato secundum naturam illius subjecti, et sic Pater potest dici ingenitus, id est, nullo modo genitus, sicut homo dicitur non lapis. Hoc idem dico de Spiritu sancto, et sic essentia divina non potest dici ingenita, quia licet ibi sit negatio ingeniti, non tamen illa negatio connotat personam sive subsistens in natura, patet, quia essentia divina non est persona. Tertio, ut dicit negationem termini formalis communicati per generationem, et sic essentia divina non dicitur ingenerabilis, ut ly *ingenerabile* removet aptitudinem ad communicari, sed bene ut in Patre potest dici ingenita. Quarto, accipitur *ingenitum* ut dicit negationem producti, et sic Pater est ingenitus sive improductus. Quod potest dupliciter intelligi, vel secundum genus personæ, et sic illa negatio erit in subjecto apto nato secundum genus personæ ; vel secundum naturam propriam Patris, et sic Pater ut Pater, est simpliciter improductus, et repugnat sibi posse produci. Et hoc modo debet intelligi quod *ingenitum* est proprietas Patris, accipiendo *ingenitum* pro improducto, et hoc secundum naturam ipsius Patris, non autem secundum commune quod est *persona* communis tribus, quia ut sic, etiam Filius potest dici improductus ut persona, quia personæ ut persona, non repugnat sibi esse improductum, quia tunc cuilibet repugnaret, ut dixi supra.

SCHOLIUM.

D. Bonaventura, ut solvat ingenitum esse dignitatem, quia alias non videtur esse proprietas personæ, dicit quod connotat positivum, scilicet fontalem plenitudinem in Patre, id est, duplicem fecunditatem. Hanc refutat Doctor tribus rationibus, et resolvit sufficere ad personalem proprietatem quod non sit indignitas, vel si contendatur quasi de voce, dicitur quod dignitas est in prima persona negare productorem, sicuti est in secunda habere genitorem, et solvit argumenta. Ad primum negat sequi, essentia non est genita, ergo est non genita. Quia in consequente, ly *non* dicit negationem geniti in persona, quæ est negatio intra genus, et in antecedente universaliter negatur genitum de essentia sicut de chimæra, et si sic sumeretur in consequente, sequela teneret. At non sic sumitur, sed hoc sensu est non genita, cui tamen secundum genus convenit gigni. Ad tertium admittit et bene, inspirabilitatem esse notionem Pàtris et Filii, quod optime explicat et tuetur, nec curanda est futilis quorumdam recentiorum contra hoc censura. Vide Repert. hîc q. fin.

6. De secundo articulo dicunt aliqui, quod cum *ingenitum* dicat tantum privationem in genere vel tantum negationem, et per consequens ex ratione sua formali non dicit aliquam dignitatem nec aliquid ad dignitatem pertinens, et nihil possit poni proprietas personæ divinæ, nisi sit aliquid pertinens ad dignitatem ; ergo oportet quod *ingenitum* connotet aliquod positivum, ratione cujus connotati sit proprietas. Hoc autem positivum ponitur ab eis esse fontalis plenitudo, quæ est in solo Patre, in quo est omnis fecunditas tam ad intra quam ad extra.

S. Bonavent. lib. 1. d. 27. q. 3. et dist. 28. q. 1.

Arg. contra D. Bonav. ingenitum non connotare fontalem plenitudinem.

Sed contra illud arguitur primo, quia ista fontalis plenitudo non intelligitur ad extra, quia talis fecunditas est communis tribus, sed ad intra non est in Patre nisi duplex fecunditas, scilicet ad generandum et spirandum. Hæc autem fecunditas non est aliquid unum positivum in Patre nisi essentia ; essentiam autem non connotat, ut propter hoc dicatur esse proprietas Patris. Quod autem ista fontalis plenitudo non sit aliqua positiva relatio una in Patre, patet, quia tunc in Patre essent tres relationes positivæ, scilicet generatio activa, spiratio activa, et illa relatio, quam circumloquimur per hoc quod est *fontalis plenitudo fecunditatis*, licet sit innominata, et tunc essent quinque notiones, quod non conceditur communiter, saltem non conceduntur in Patre tres proprietates positivæ relativæ.

Præterea, *ingenitum* non videtur connotare illam fontalem plenitudinem, quia non primam fecunditatem, quia secundum Augustinum de Trinit. cap. 6. *Etsi Pater Filium non genuisset, nihil prohiberet eum dici ingenitum* ; igitur ingenitum potest præcedere generationem activam. Multo magis etiam non connotat secundam fecunditatem, quia si per impossibile, non posset esse productio per modum voluntatis, adhuc tamen esset status in generatione ad aliquam personam ingenitam sub propria ratione ; ergo videtur quod illa fontalis plenitudo, quæ nihil dicit nisi duplicem fecunditatem, non potest connotari per hoc quod est *ingenitum*.

Tertio, quia ratio eorum non videtur valere, quia si proprietas personalis diceret dignitatem simpliciter, igitur alia persona quæ non habet illam, non haberet omnem dignitatem simpliciter, quod est inconveniens.

Additio. *Aliter dicitur, quod hoc positivum est esse a se, et hæc dicitur esse intentio Richardi, et quod esse a se, est aliquid proprium positivum circumlocutum per* ingenitum, *et præcedit relationem ad Filium ; quia enim aliquid est a se, ideo oportet secundum Richardum quod ab ipso sit omne* esse *et omne* existere.

Contra, esse a se si est positivum et absolutum erit commune tribus, aut relativum et non ad prius, quia non est nisi negatio relationis ad prius ; igitur erit ad Filium, et ita etiam a se. Vel dicit habitudinem ad filiationem si est positivum, vel si dicit habitudinem ad præcedens, erit negatio relationis, et ita negatio est ingenitum ; ergo non est proprium positivum illius.

7. Proprietatem personalem non requiritur ut sit dignitas.

Ideo videtur dicendum quod *ingenitum* sub propria ratione sua, ut significat non habere genitorem, est proprietas Patris, et sufficienter importat dignitatem, id est, non indignitatem. Hoc enim sufficit ad personalem proprietatem, quod non sit indignitas, sicut et personalia in divinis non dicuntur esse imperfectiones ; non tamen perfectiones simpliciter, id est, universaliter in quolibet melius ipsum quam non ipsum.

Et si omnino fiat altercatio, quod omnino oportet proprietatem dicere dignitatem, non absolutam, sed personalem, potest dici quod *ingenitum*, inquantum negat habere genitorem, dicit dignitatem personalem primæ personæ in divinis. Quia sicut dignitas est in secunda persona habere principium originans, ita est dignitas in prima persona non habere, et tamen ista dignitas non oportet quod sit dignitas formaliter alicujus positivi proprii connotati per hoc quod est *ingenitum*. Unde negatio potest dici esse dignitatis in aliquo, pro quanto indignitatis esset, si opposita affirmatio poneretur in eo, sicut dignitas est in Rege non esse ribaldum.

Nota, quod sicut relationes positivæ fundantur in essentia ex natura rei, sic, et ista negativa ; ex natura enim essentiæ est, quod in aliqua persona sit ratio, qua ipsa non sit ab alia. Et sic substratum ipsius relationis non est nisi essentia divina, ut sit sensus : ingenitus, id est, habens divinam essentiam, non ab alio. Ex se enim habere dignitatem, et a nullo principative, est libere habere, sicut rex regnat, ideo ut sic est dignitatis ; *negatio enim præcise, ut negatio, non importat dignitatem, nisi ex hoc quod circa talem affirmationem fundatur, unde habere dignitatem ab alio simpliciter non est dignitatis, sed solum ratione modi notabilis habendi, scilicet per generationem et spirationem. Propter hoc dicitur, quod ingenitum stricte, scilicet non productum per generationem, non dicit dignitatem, sed ingenitum, ut est negatio, et non ut convenit Spiritui sancto, sed tantum Patri sic, ut dicit simpliciter nullo modo esse ab alio.* Additio. Henric. 52. et in prol.

Ad secundum ibi, inspiratum non dicit dignitatem, quia spiratum dicit, ideo non est sexta notio, et exponitur ibi ad tertium ingenitum. Consideratur enim uno modo simpliciter, et secundum se ; alio modo, ut consideratur circa talem naturam. Primo modo substratum non est nisi essentia, ita quod si esset hypostasis in essentia sine proprietate esset ingenita. Secundo modo aliquid est substratum negationi ejus tripliciter, vel scilicet ut in quo fundatur in primo, vel secundo, ut cujus est notificat respectus

substantiæ solius formaliter in quo fundatur, non tamen nisi ut est sub proprietate Patris.

Contra, melius diceretur ad argumentum, quod dignitatem importat respectu fundamenti tantum ; nec sequitur quod non dicit dignitatem propriam, quia essentia est indifferens ad plures dignitates personales, quas ponit 15. *de Trinit.*

Confirmatur, quia ubi ad prius est habitudo positiva, prius est quam ad post ejus ; igitur et negativa ; et hoc est quod dicitur, quod ratio primi præcedit ordine ad posterius, et nunquam alicubi absolutum prius est relativo, ingenitum secundum se potest competere supposito absoluto si esset.

8. Ad argumenta (h) hujus quæstionis. Ad primum, nego minorem. Cum probatur per Philosophum *secundo Perihermenias*, dico quod illa consequentia Philosophi tenet per virtutem primi principii, hujus scilicet : *A quocunque removetur unum contradictoriorum, de eodem dicitur reliquum ;* ut sic autem non potest concludi affirmativa de prædicato infinito sequi ad negativam de prædicato finito, nisi ubi illud prædicatum infinitum significat negationem extra genus contradictoriam affirmationi, quia negatio in genere non contradicit affirmationi, et tunc non sequitur : non est genitum, ergo est non genitum, nisi in negatione extra genus, et hoc modo *non genitum* non convertitur cum *ingenito*, licet convertatur in accipiendo *non genitum*, prout dicit negationem in genere, quomodo intelligit Augustinus.

Ad arg. 1. quæst. superioris. Affirmativa de prædicato infinito, sequitur ex negativa de definito, explicatur.

Ad. 2. (i) Ad secundum concedo, quod nulla proprietas personæ, secundum viam communem, dicit aliquid ad se, nec tamen oportet omnem proprietatem dicere relationem positive, sed sufficit quod vel positive vel negative. Si enim relatio sit personalis et propria alicujus personæ, negatio etiam relationis erit personalis propria alii personæ, et ita non ad se, neque communis tribus. Et hoc modo, scilicet negative, *ingenitum* dicit relationem, sicut patet per Augustinum 5. *de Trin., cap.* 8. et tunc ista est falsa : omne non genitum est relatum, et tamen non sequitur, ergo *non genitum* dicit aliquid ad se, sed sequitur, quod vel dicat aliquid ad se vel negationem propriæ relationis sive relationem negative, et sic conceditur conclusio quod omne non relatum sit relatum positive vel negative.

Ingenitum an sit relatum ?

Ad tertium dicitur quod *inspirabile* non dicit aliquam dignitatem, sicut dicit *ingenitum*, et ita non est notio. Sed hoc videtur esse falsum in se, quia æqualis dignitatis est in Patre et Filio non spirari, sicut in Patre non generari, et etiam ad propositum non videtur valere, quia non videtur necessarium ad proprietatem sive ad notionem dicere proprie dignitatem. Aliter potest dici, quod ingenitum dicit non productum, sicut expositum est in primo articulo solutionis, et hoc modo inspirabile, quia continetur in eo, non est alia notio ab eo ; sequitur enim, non productum, ergo non spiratum, et non e converso ; ergo non est alia notio. 9.

Ad 3.

Contra, ingeneratio est tantum in Patre, inspiratio autem est in Patre et Filio ; ergo hæc notio non est illa. Sed si ista consequentia sit conce-

Quære in Reportatis d. præsenti q. finali.

denda, erunt sex notiones, nisi alia ratio assignetur quare inspiratio non sit notio. Et si videatur absurdum ponere sex notiones, quia communiter non ponuntur tot, posset dici quod locus ab auctoritate non tenet negative. Tempore autem Ambrosii non videntur fuisse usitatæ tres notiones in Patre, quia noluit hoc nomine *ingenitum* uti ; tempore etiam Anselmi non videntur fuisse usitatæ duæ notiones positivæ in Patre, quia non utitur ipse *vi spirativa*, sed pro illa accipit dignitatem communem Patri et Filio, et si tunc a principio fuerunt tantum notæ tres proprietates notionales, scilicet paternitas, filiatio et spiratio, et hoc ex verbo Salvatoris in Evangelio, et Joannis in Canonica sua, *cap.* I. tamen postea per investigationem innotuerunt aliæ notiones et proprietates, quæ prius erant in se, licet non prius notæ ; et ita sicut posteriores concesserunt plures notiones quam priores, non tamen priores eas negaverunt, licet non eas dixerint, ita non videtur inconveniens de posterioribus ad illos Doctores ponere tales notiones, dum tamen possint concludere illas ex dictis priorum.

...ult. ...tiones ...endæ.

4. Ad ultimum de Ambrosio patet per Magistrum, quod illud vocabulum *ingenitus*, non erat tempore suo ita notum vel ita necessarium ad expressionem fidei, quod oporteret omnem Catholicum eo uti ; et primam personam illa proprietate exprimere erat occasio simplicibus fidelibus erroris, quia videtur dicere aliquid ad se, quia non ita manifeste importat relationem, sicut importat *genitum* ; et ideo securum et cautum erat simplicibus fidelibus, non uti illo vocabulo propter hæreticos malignantes, licet hoc vocabulum in se proprie et primo competat Patri.

COMMENTARIUS.

(h) *Ad argumenta hujus quæstionis.* Sunt aliqua notanda in ista responsione. Primo, posset faciliter solvi ista ratio sic, quod essentia divina non est genita, accipiendo *genitum* pro termino adæquato generationis, ut productionis. Et ultra accipiendo *non genitum*, ut connotat personam subsistentem aptam natam generari, saltem secundum genus, ut patet supra. Doctor tamen negat istam minorem, scilicet quod essentia divina sit non genita, etc. Bene negat ut, ly *non genitum* dicit privationem vel negationem naturæ geniti in subjecto apto nato. 4.

Essentia divina non est genita.

Et nota singulare dictum in ista littera : *a negatione de prædicato finito ad affirmationem de prædicato infinito non tenet, nisi in virtute primi principii*, scilicet quod contradictoria non possunt verificari de eodem, ut cum dico, Franciscus non est justus ; ergo Franciscus est non justus. Si enim in prima negaretur justitia a Francisco et in secunda affirmaretur, tunc contradictoria verificarentur de eodem, scilicet *justum* et *non justum*. Et addit Doctor quod debet intelligi de negatione extra genus, non de negatione in genere. Nam negatio extra genus, quod est *non esse* proprie contradicit affirmationi, quod est *esse* ; negatio vero in genere non contradicit affirmationi extra genus quod est *esse*, nam cum dico : *Franciscus non est justus*, negatur ibi et *justus* et *esse*, sive ly *est*. Cum vero dico : *Franciscus est non jus-* 5.

Singulare dictum.

Nota de negatione in genere et extra genus.

tus, illa negatio negat tantum *justum*, et sic non contradicit affirmationi, cum dico : *est non justus*. Si ergo debet valere illa consequentia, oportet quod ly *non justus* sit negatio extra genus, scilicet quod neget, et ly *justum*, et ly *est*, sicut et prima, quod est singulare notabile. Hoc modo dico in proposito, nam non sequitur : essentia divina non est genita ; ergo essentia divina est non genita ; et si non sequitur hoc, multo minus nec hoc ; ergo essentia divina est ingenita.

6. Negatio de se non est absoluta. (i) *Ad secundum concedo*. Hîc nota tantum unum, scilicet quod negatio de se non est absoluta neque respectiva, cum nihil sit. Posset tamen dici absoluta quando opponitur affirmationi absolute, ut cum dico : homo non est asinus, quæ opponitur affirmationi, puta asino. Aliquando respectiva, quando opponitur affirmationi respectivæ sicut ingenitum opponitur genito. Cætera patent.

SCHOLIUM.

Ad secundam quæstionem, quædam sententia videtur tenere quod ingenitum vel innascibile constituit personam Patris, pro qua ponit Doctor varias rationes. Sed eam refutat primo, quia nulla negatio, cujusmodi est ingenitum, est incommunicabilis, quia nec una nec indivisa. Secundo, omnis negatio convenit ratione alicujus affirmationis, de quo Scotus sup. d. 2. q. 7. n. 38. et d. 23. n. 4. Tertio, non uniformiter se haberet Pater cum secunda et tertia personis, quæ constituuntur per positiva, nec tres essent æque perfectæ. Sed istæ rationes non probant personam creatam non constitui negatione, de quo Scot. 3. d. 1. q. 1. ad 2. pro 2. opinione, ubi notat ad personam divinam triplicem negationem requiri, scilicet actualis, aptitudinalis et possibilis dependentiæ ; sed duæ primæ ad personam creatam sufficiunt, et conveniunt ratione ipsius naturæ limitatæ. Vide Leuchetum hîc, qui putat secundum Scotum personam creatam constitui positivo, explicans varia ejus loca ad propositum.

Ad quæstionem secundam (k) videtur posse dici quod sic, hoc modo intelligendo : Essentia enim divina antequam intelligatur communicata per productionem, videtur in aliquo intelligi non communicata actu, ut in prima persona propter primitatem ejus, non quidem non communicabilis, quia non est non communicabilis, sed non actu communicata, quia non videtur posse communicari alicui quasi passive, nisi præhabeatur in aliquo non communicata sibi quasi passive ; et hoc modo in isto primo signo, in quo tantum intelligitur essentia in aliquo, et ista negatio non communicata actu, videtur haberi intellectus alicujus incommunicabilis. Si enim essentia, ut non communicata actu, non esset incommunicabilis, igitur ipsa (ut non communicata) posset esse in pluribus, et tunc possent esse plures ingeniti et plures primæ personæ in quibus æque primo esset essentia, et non esset ejus status in aliquo primo. Sed si habetur aliquis incommunicabilis subsistens in natura divina, tunc habetur persona prima ; ergo ante omnem intellectum proprietatis positivæ intelligendo solam essentiam et ingenitum, hoc est, non communicatum per generationem, habetur aliquis subsistens incommunicabilis in natura divina, qui est ingenitus, accipiendo *ingenitum* proprie, sicut potest accipi in divinis. 10. Vide in Reportatis et in quodl. 4. copiose hæc.

Confirmatur ista opinio per Augustinum 5. *de Trinit. cap.* 6. ubi vult quod *si Pater non genuisset*, 11

nihil cum prohiberet dici ingenitum ; ergo potest intelligi aliquis ingenitus, non intelligendo ipsum generasse. Intelligendo autem ingenitum, intelligitur suppositum incommunicabile subsistens ; ergo videtur quod prius constituitur ibi persona per ingenitum quam per aliquam proprietatem positivam.

Præterea (l) in omni ordine essentiali, negatio ordinis ad prius videtur immediatius consequi ipsum primum quam ordo ejus ad secundum, quia illa negatio videtur immediate sequi ipsum inquantum tale ; igitur similiter in ordine personarum, prius convenit primæ personæ negatio ordinis ad priorem quam ordo ad secundam personam ; ergo prius intelligitur ingenita quam generans, et in illo priori intelligitur persona incommunicabilis in natura divina ; ergo.

Præterea, si secundum imaginationem Philosophorum, non esset in divinis nisi unum suppositum absolutum, constitueretur per essentiam absque proprietate positiva ; et si aliqua concurreret, non esset nisi illa negativa, quæ esset : *non esse ab alio* ; ergo videtur quod cum origo posita in divinis nihil auferat ipsi essentiæ, nec etiam huic proprietati negativæ, *non esse ab alio* ; ergo per ipsam poterit modo aliqua persona constitui.

12. Et si objiciatur, quomodo sola negatio poterit constituere personam divinam ?

Respondetur, quod persona includit essentiam divinam, quæ est communicabilis, et cum hoc aliquid quod est incommunicabile ; per hoc quod habet naturam in se, habet in se omnem perfectionem positivam, quæ potest poni in ipsa ; per negationem autem cointellectam, potest habere rationem incommunicabilis, et hoc maxime si incommunicabilitas non dicit nisi aliquam negationem in genere.

Contra istam viam (m) arguitur sic : Nulla negatio est de se incommunicabilis, quia sicut non est de se una, neque indivisibilis aliqua indivisione, sic non est de se *hæc*, et incommunicabilis, sed tantum per affirmationem, cui primo repugnat dividi, et per hoc negationi convenit non dividi ; et ideo negationi non convenit primo non dividi, sed consequenter. Ita etiam videtur de incommunicabili, quia communicari non repugnat negationi de se, sed tantum per aliquam affirmationem, cui primo convenit talis incommunicabilitas ; ergo negatio non erit prima ratio incommunicabilitatis. Omnis proprietas personalis est primo, et per se incommunicabilis.

Præterea, nulla negatio (n) est propria alicui subjecto, nisi per aliquam affirmationem propriam ei quam sequitur talis negatio ; ergo primæ personæ non est propria ista negatio : *non esse ab alio*, nisi quia eidem propria est aliqua affirmatio prior quam consequitur ista negatio ; ista affirmatio prior non potest esse essentia, ergo aliqua proprietas positiva.

Præterea, si prima persona sit incommunicabilis formaliter negatione, et secunda est incommunicabilis relatione positiva, scilicet filiatione, et tertia similiter spiratione passiva ; ergo non uniformiter se habent istæ personæ in ratione personalitatis, neque sunt æque positivæ personæ, neque æque perfectæ inquantum

personæ, quia non est æque perfecta personalitas negativa et proprietas aliqua positiva. Istæ rationes licet forte non convincerent adversarium, quin possent solvi, tamen quia non videtur probabile personam primam constitui sola negatione formaliter, vel negatione formaliter esse personam, ideo potest concedi conclusio istarum rationum.

13. Ad arg. q. 2. præsentis. Ad argumentum (o) in oppositum dico, sicut dictum est *dist.* 26. quod ly *præter* non excludit aliqua personalia, sed excludit essentialia, et includit in proprietate inclusa omne personale illius personæ. Unde, et in ingeneratione includitur tam paternitas quam spiratio activa, ut est in Patre, et omnia personalia quæ conveniunt Patri. Quod etiam probatur per eum alibi, ubi nominat paternitatem, filiationem et processionem ; ergo non intendebat in primo loco solas illas tres esse proprietates personales, nec etiam intendebat illas tres constitutivas esse personales, sed per illas intendebat omnes alias, et quod omnia essentialia, quæ excluduntur per ly *præter*, sunt unum in tribus.

14. Ad 1. arg. Ad argumenta (p) pro opinione prima, quando arguitur per Augustinum de prioritate ingeniti ad paternitatem, respondeo, aliquando privatio non connotat affirmationem, et tamen nunquam inest formaliter privatio ut propria, nisi privato insit formaliter talis positio. Exemplum, *cæcus* non connotat nisi oculum, qui est commune subjectum cæcitatis et visionis, et tamen nunquam inest oculo per solam rationem oculi, sed per aliquam aliam entitatem positivam quam consequitur ista privatio, puta per talem mixtionem in oculo cum qua non possit stare visio. Ita potest dici hîc, quod licet ingenitum non connotet nisi aliquam personam subsistentem in essentia divina, tamen ista affirmatio non est tota ratio inhærentiæ hujus negationis, quæ est ingenitum. Sed oportet in re aliam proprietatem positivam aliquo modo præcedere ingenitum, per quam insit, licet non connotetur per ingenitum tanquam aliquod proprium subjectum, et secundum hoc, dictum Augustini debet intelligi, quod *ingenitum* (quantum est de se per rationem ingeniti), non connotat Patrem, non tamen potest inesse proprie in re, nisi affirmatio ista, vel aliqua alia absoluta, vel relativa sit quasi ratio inhærentiæ ejus. Ingenitum ratione pos[itivi] conven[it] Patri.

Ad 2. Ad secundum dicitur, quod ista propositio est vera de primo in ordine quod est ad se, cujus scilicet *esse* non est esse ad secundum, ita non est in ordine personarum habentium eamdem naturam ut in proposito, quia hîc primam personam esse, est ordo ejus ad secundam, et ideo ordo ad secundam quasi præcedit negationem principii, sicut constitutivum formale alicujus entis positivi præcedit in eo negationem alicujus entis sibi repugnantis.

15. Ad tertium dico, quod si esset ita secundum imaginationem Philosophorum gentilium, tunc essentia divina esset determinata ex se ad hanc subsistentiam, et constitueret hanc, non per aliquam negationem, sed seipsa secundum eos, quia esset omnino determinata ad hanc, sicut in creaturis hæc natura est omnino limitata ad hoc suppositum. Nunc autem ponendo ibi esse originem, Si in De[o] una tantu[m] esset per[so]na, ipsa [na]tura de[terminaret] persona[m], [sicut] set sicut creatis. S[cot.] 3. d. I. q. 3.

oportet essentiam non esse omnino determinatam ad unam personam, et ideo non constitueret per se aliquam personam. Et cum dicitur ponere originem, nihil aufert essentiæ, nec illi quod per se constituitur ; verum est quod nihil aufert, sed ponit oppositum illius hypothesis propter quam essentia de se constitueret personam, scilicet determinationem essentiæ ad unicam subsistentiam, quæ hypothesis auferret essentiæ perfectionem, quia videretur ponere limitationem. Sed oppositum illius hypothesis ponens originem non aufert perfectionem, aufert tamen modum incompossibilem constitutivum personæ, qui esset verus ex hypothesi.

COMMENTARIUS.

7. (k) *Ad quæstionem secundam videtur*
navent. *posse dici*. Ista opinio, quæ non est
. Sent
27. q. 2. Doctoris, dicit in sententia quod *inge-*
st. 27.
hist. 13. *nitum*, ut dicit negationem vere pro-
1.
ducti, constituit primam personam in *esse* personali. Et probat supponendo primo, quod essentia sit alicui actu communicata, nam actu communicatur Filio per generationem, et Spiritui sancto per spirationem, non Filio præexistenti ; sed sic dicitur communicari, ut Filius habet *esse* perfectionale peruistam, ut declaratum fuit supra *dist.* 5. *quæst.* 2. *dubio quarto*. Secundo supponit quod ipsa essentia est in aliquo, actu non communicata, hoc est, non est in illo per aliquam productionem, et sic est in Patre ex semetipsa. Tertio supponit quod generatio activa et paternitas sunt idem, et sunt in persona Patris per respectum ad Filium, et sic paternitas et generatio activa præsupponunt ipsam personam primam, et sic non constituunt ipsam in *esse* personali ; ergo aliquid prius illis constituet personam Patris, et illud tale videtur esse *ingenitum*. Et sic constitutum ex essentia divina et negatione hujus quod est *esse productum*, constituitur prima persona, et hoc est quod dicit ista opinio in sententia. Et confirmatur per Augustinum, quia si Pater non genuisset, adhuc esset ingenitus, et sic ingenitum prius inest quam generatio activa sive paternitas.

(l) *Præterea, in omni ordine essentiali.* Dicit quod si *A* sit productum a *B*, et ipsum *A* producat *C*, *A* prius habet respectum ad *B* quam ad ipsum *C*, patet, quia ipsum *A* prius intelligitur habere *esse* a *B* quam intelligatur producere *C* ; sicut ergo affirmatio respectus *A* ad *B* est prior affirmatione respectus *A* ad *C*, sic si *A* non esset productum, prior esset respectus sive negatio ad non producens quam respectus ipsius *A* ad productum ; ergo cum Pater non sit productus sive persona Patris non sit producta, prius habet negationem ad non producens quam habeat respectum ad Filium productum ; ergo in tali priori erit persona Patris prior respectu ad Filium, et sic erit vere constituta ex essentia et tali negatione, quæ est non esse producta.

(m) *Contra istam viam.* Quia hæc via 8.
dicit quod ultimum constitutivum primi suppositi in divinis est negatio modo exposito. Doctor contra hoc arguit. Primo, quia constituens aliquid in esse personali est simpliciter incommunicabile, ut conceditur ab omnibus, sed negatio aliqua ex sua ratione non est incommunicabilis, quia nec de se est una vel plures, et si aliqua dicatur

incommunicabilis, hoc erit propter aliquod positivum in illa. Exemplum : *Non finitum*, est negatio finitatis, ut soli Deo competit, et si sic dicitur incommunicabilis creaturæ, hoc non erit ratione negationis, quod scilicet competat soli Deo, sed propter aliquod positivum, quod tantum competit Deo, puta infinita perfectio. Similiter dicimus quod individuum signatum, puta hæc albedo est incommunicabilis ut *quod*. Hæc negatio, puta *non communicari ut quod*, dicitur hoc modo incommunicabilis, non ratione sui, sed ratione hæcceitatis, quæ est ratio formalis, ut hæc albedo sit incommunicabilis ut *quod*. Si ergo negatio aliqua non potest dici incommunicabilis ut *quo* et ut *quod*, nisi propter aliquod positivum, quod est ratio incommunicabilitatis ut *quo* et ut *quod*. Cum ergo *ingenitum* dicat negationem geniti, illa negatio si est incommunicabilis, erit propter aliquod positivum, detur illud. Si essentia, hoc non, quia essentia de se est communicabilis tribus ; si aliqua proprietas incommunicabilis, sive sit absoluta sive respectiva, habetur propositum, quod negatio illa non constituet personam, quia non inest nisi personæ constitutæ. Alia argumenta sequentia clara sunt.

Negatio non constituit personam.

Sed oritur mihi difficultas. Ex quo enim negatio non est sua ratione formali incommunicabili nec ut *quo* nec ut *quod*, et sic non est ratio constituendi aliquid in *esse* suppositi vel personali, quomodo persona creata constituitur in *esse* personali vel suppositali per negationem ? Ideo quidam vult deducere Doctorem ad contradictionem dicens, Doctor supra *d.* 2. *d.* 23. dicit quod suppositum creatum dicit tantum negationem duplicis communicabilitatis ut *quo* et ut *quod*, et in tertio expresse *d.* 1. *q.* 1. dicit quod suppositum dicit negationem duplicis dependentiæ, actualis et aptitudinalis, *in Quodlibetis* in quæstione, qua quæritur : an Angelus possit informare materiam, *in quarto et in secundo*, et alibi. Et hîc dicit quod negatio ex se non est incommunicabilis, nisi propter aliquod positivum, ergo si ista duplex negatio inerit supposito, et non sit a se incommunicabilis ; ergo inerit sibi propter aliquod incommunicabile positivum, quod erit ratio communicabilitatis ut *quo* et ut *quod* ; ergo suppositum creatum constituitur in *esse* per aliquod positivum ; ergo contradicit sibi.

(n) *Præterea nulla negatio*. Hîc dicit in secundo argumento quod negatio non potest esse propria alicui, nisi propter aliquod positivum proprium in illo, sicut negatio finitatis non potest esse propria Deo, nisi per aliquod positivum in ipso proprium sibi. Hoc idem Doctor in *dist.* 3. *quæst.* 1. et ex intentione, *dist.* 23. *primi*, hoc idem *et in tertio dist.* 1. *quæst.* 1. et expresse *in Quodlibetis* ; ergo si negatio duplicis communicabilitatis, vel duplicis dependentiæ actualis et aptitudinalis erit propria alicui supposito, hoc erit propter aliquod positivum in illo ; non propter naturam, cum illa sit communis ; non propter hæcceitatem, cum illa sit communicabilis ut *quo*, ut patet a Doctore *dist.* 2. *dist.* 26. *primi in tertio, dist.* 1. *quæst.* 1. *et in quodlibetis, et quæst. præallegata, et alibi* ; ergo erit propria propter aliquod aliud positivum quod erit proprium illi, quod erit ratio incommunicabilitatis ut *quo* et ut *quod*.

Respondeo quod si Doctor determinate et assertive diceret personam

creatam constitui in *esse* personali per solam negationem, et ex alia parte diceret quod negatio quælibet ex sua ratione est incommunicabilis, esset difficile solvere quin sibi contradiceret. Potest tamen dici quod negatio est duplex. Quædam extra genus et quædam in genere, quæ determinat sibi aliquod subjectum, et illa posset constituere. Sic intelligendo quod negatio duplicis communicabilitatis tantum competat individuo de genere Substantiæ, et sic in eodem instanti quo ponitur tale individuum, de necessitate oritur negatio duplicis communicabilitatis, et hoc semper sibi inest, nisi præveniatur ab alio supposito, ut patet de individuo naturæ humanæ personato in Verbo divino, de quo in 3. *dist.* 1. *quæst.* 1. Et sic talis negatio posset dici ibi propria ex se, quia consequitur talem naturam sic individuatam ; hæc autem negatio non competit albedini singulari, quia ipsa posita non sequitur hujusmodi negatio.

[...]atio duplex.

Dicerem ergo quod talis negatio inest propter aliquod positivum, et illud positivum est singulare, non quodlibet, sed singulare prædicamenti Substantiæ. Cum dicis, illud singulare est ex se communicabile, concedo. Cum infers ; ergo non est ratio quare insit sibi talis negatio, negatur, quia dico quod est talis naturæ, sic quod ipso posito et non prævento ab alio, statim inest talis negatio, quæ non inerit alteri singulari, ut patet de albedine singulari.

Secundo, dico quod secundum Doctorem forte non esset inconveniens dicere negationem aliquam esse ex se incommunicabilem, et posset elici ab ipso supra *dist.* 22. et alibi.

Tertio dico (sustinendo quæ supra dixi in argumentando, quod persona creata constituatur in *esse* personali per aliquod positivum) quod erit ratio incommunicabilitatis ut *quo* et ut *quod*; et sic talis negatio diceretur incommunicabilis propter hujusmodi positivum, nec habeo pro inconvenienti.

Si dicatur, Doctor dicit contrarium. 9.
Dico quod hoc non invenio a Doctore assertive, tantum enim dicit, supra *dist.* 2. *dist.* 23. quod suppositum dicit negationem duplicis communicabilitatis, etc, et *in* 3. *dist.* 1. *quæst.* 1, dicit quod suppositum dicit negationem duplicis dependentiæ, ut supra dixi.

Objectio.

Si dicatur, contra. Nam Doctor in 3. *ubi supra,* facit differentiam inter personam divinam et creatam, quia divina dicit aliquod positivum, creata vero non ; et *in* 1. *dist.* 26. dicit expresse quod suppositum vel ratio suppositalis, non dicitur actus in creatura, cum dicat negationem.

Responsio.

Respondeo quod licet Doctor, *ubi supra*, asserat personam divinam constitui per positivum, et creatam non, hæc forte dicit non ad intentionem propriam ; nam ipse in 1. *dist.* 26. dicit quod ratio suppositalis, sive sit ratio negativa sive positiva, adhuc non erit actus dans *esse*, etc. Posset autem dici, quod aliud est de persona divina, et aliud de creata propter maximas difficultates. Videtur enim valde difficile quod persona divina sit tantum essentia et aliqua negatio, ideo ad fugiendum hanc difficultatem asserit ipsam constitui per positivum, non negando tamen expresse personam creatam non constitui per positivum.

Alia objectio.

Si dicatur : si ratio suppositalis dicit aliquod positivum, ergo potuit assumi a Verbo, ut patet a Doctore *in* 3. hoc

autem est falsum, quia suppositum expresse dicit negationem duplicis communicabilitatis.

Si dicatur quod non assumpsit illud positivum, licet hoc Doctor neget ; ultra hoc sequitur quod non assumpsit totam naturam humanam et omnem perfectionem humanam ; et ultra, si nunc naturam humanam assumptam dimitteret, quæro in quo supponeretur ? aut in positivo, quod prius habuit ? aut in alio ? Si primo modo, videtur inconveniens, nam tunc oporteret illud conservare. Etiam esset dubium in quo possit constitui, quod esset difficile solvere. Si in alio ; ergo primum non pertinebit ad *esse* naturæ.

10. Solutio. Dico sine assertione, et salvo semper meliori judicio, sustinendo quod ratio suppositalis dicat aliquod positivum, quod illud non fuit assumptum, quia in eodem instanti quo natura singularis fuit assumpta a Verbo, si non fuisset assumpta, esset suppositata in illo positivo, quia tunc ex natura rei ortum fuisset tale positivum in tali natura. Cum dicitur, quod tunc non assumpsisset omnem perfectionem naturæ humanæ, negatur, et dico tunc quod hujusmodi positivum esset tantum actus personalis, et nullo modo perficiens naturam, ut patet a Doctore *in primo dist.* 5. *quæst.* 2. *dist.* 20. Et cum dicitur : Si verbum nunc dimitteret naturam humanam in quo supponeretur, dico quod in eodem instanti quo natura fuisset dimissa, statim oriretur in ipsa hujusmodi positivum, et hoc ex natura rei ; nec oporteret dicere quod de novo crearetur illud positivum, quia etiam posita nunc albedine, statim ex natura rei oritur relatio. Hæc quæ dixi magis disputative quam assertive dixi, licet nullam contradictionem inveniam, nec ex se, nec in Doctore ; sustinendo tamen ea quæ dixi, multa alia essent hîc dicenda, sed brevitatis causa transeo. Et sic oportet te publice confiteri, Scotum sibi non contradicere, imo fateri vel teipsum ignorare vel protervire, quod non est signum docti viri, etc. Nota.

(o) *Ad argumentum in oppositum.* Solutio ista patet hîc ex glossa superiori in 26. *distinct.* in solvendo auctoritatem Damasceni, quam videas ibi.

(p) *Ad argumenta pro opinione.* Nota hîc unum dictum, scilicet quod aliud est privationem connotare aliquod subjectum ; et aliud est ipsam præexigere aliquod positivum in subjecto, quo positivo in subjecto non existente, talis privatio non inerit, ut patet. Nam cæcitas connotat oculum, quod est subjectum visionis et cæcitatis, non tamen potest inesse oculo, nisi propter aliquod positivum repugnans visioni, ut puta dispositio prævia visioni. Sic in proposito : licet *ingenitum* connotet aliquam personam, non tamen potest inesse alicui personæ, nisi propter aliquod positivum, quod repugnet genito sive generari. Et nota hanc solutionem quia singularis est. Cætera patent. Solutio singularis.

QUÆSTIO III.

Utrum prima persona constituatur in esse *personali aliqua relatione positiva ad secundam personam ?*

D. Bonavent. 1. *dist.* 26. *quæst.* 3. D. Thom. 1. *part. quæst.* 40. *art.* 2. *et* 4. Capriol. *supr. dist.* 26. *quæst.* 1. *art.* 2. Durand. 1. *dist.* 26. *quæst.* 1. *num.* 17. *et dist.* 27. *quæst.* 1. Gabr. 1 *dist.* 26. *quæst.* 1. *art.* 3. *dub.* 4. Richard. *d.* 26.

art. 4. *quæst.* 1. Henric. *quodlib.* 9. *quæst.* 1. *et* 3. Suarez 1. *part. tract.* 3. *lib.* 7. *cap.* 6. *et* 7. Scot. *quodlib.* 4. *art.* 2.

1. Argum. 1. Ultimo (a) hic quæro : Utrum prima persona constituatur in *esse* personali aliqua relatione positiva ad secundam personam ? Quod non, arguitur primo, quia prima persona præintelligitur in *esse* personali antequam gignat ; (agere enim suppositi est) igitur præintelligitur esse suppositum etiam antequam agat. Si autem constitueretur relatione ad secundam personam, cointelligeretur cum ipsa existente secundam personam esse, et per consequens secunda persona cointelligeretur esse antequam prima gigneret, et ita secunda persona non esset terminus illius generationis.

Confirmatio. Confirmatur ratio, quia quæcumque sunt simul natura, quocumque unum est prius, et alterum ; relativa sunt simul natura ; ergo si prima persona formaliter constituitur in *esse* personali per relationem ad secundam, quocumque prima persona prior est in *esse* personali, eo et secunda. Sed generatione (quæ est actio primæ personæ) videtur prima persona *esse* prior in esse personali ; igitur et secunda, et ut prius, tunc non erit terminus formalis generationis.

Argum. 2. Præterea, in omni ordine primum videtur esse absolutissimum, sicut apparet procedendo in quibuscumque ordinibus ; ergo ita erit in ordine personarum quod prima erit absolutissima, et ita non constituetur per relationem ad secundam.

Ratio ad opposit. Contra, prima persona non constituitur in *esse* personali Deitate, quia non est incommunicabilis ; nec spiratione activa, quia communis est sibi et Filio ; nec innascibilitate ex quæstione præcedente, ergo per viam divisionis aliqua relatione positiva ad secundam personam.

SUPPLEMENTUM R. P. F. JOANNIS PONCII.

(a) *Ultimo hic quæro*, etc. Quoniam hanc quæstionem non tam commentatus est Lychetus quam significavit non indigere commento, et nonnulla tamen majoris claritatis causa superaddi possunt, paulo accuratius explicanda videbatur. Summatim autem continet quæstio, primo duo argumenta pro parte negativa, et unum pro affirmativa. Secundo, tres sententias D. Thomæ, D. Bonaventuræ et Henrici, cum suis impugnationibus. Tertio, sententiam Joannis de Ripa asserentis personas constitui per absoluta, et consequenter personam Patris non constitui per relationem, cujus impugnationem remittit Doctor ad *distinctionem* 26. ubi probabilem eam sentit. Quarto, propriam Doctoris sententiam, supposita communiori sententia de constitutione personarum per relationes, in qua explicanda duo valde notanda explicat ; primo, quomodo cum hac communi sententia possit stare prioritas Patris respectu Filii, cum sint, quatenus personæ, correlativi secundum hanc sententiam, et correlativa debeant esse simul natura ; secundo, quomodo essentia determinatur ad primam subsistentiam. Quinto denique, solutionem argumentorum principalium. 1. Summa hujus quæstionis.

SCHOLIUM.

Sententia D. Thomæ est, quod relatio paternitatis ut proprietas est, præcedit generationem, ut relatio sequitur eam, et ut proprietas constituit, et ut sic, Filius non est simul cum Patre. Hanc refutat Scotus, primo, illa proprietas necessario est ad se vel ad alterum. Si primum, persona erit absoluta. Si secundum, ergo erit relatio. Secundo, juxta hoc esset in Deo ordo, quod ipse negat.

Sententia D. Bonaventuræ, quod relatio constituit qua origo est. Hanc rejicit Doctor, quia ergo non est forma permanens, sed via quasi præcedens secundam et præsupponens primam personam, admittit tamen quod constituit et distinguit personam principiative, de quo supr. d. 26. in 3. opin. rationes contra seq. opinionem impugnant etiam has opiniones.

2. Hîc communiter (b) conceditur pars affirmativa quæstionis, sed propter difficultatem primi argumenti distinguitur de ipsa relatione constituente primam personam. Uno modo, quod ipsa potest considerari ut proprietas vel ut relatio. Ut proprietas præcedit generationem, ut relatio sequitur, et tunc secundum quod constituit primam personam, non oportet secundam simul esse cum prima, licet ut est relatio quasi consequens generationem, oportet secundam simul esse cum ea.

D. Thom. 2. p. q. 40. art. 4.

Contra istud. Proprietas ut proprietas est aliqua entitas, alioquin non constitueret aliquod ens; aut igitur entitas ad se, aut ad alterum, aut neutrum. Entitatem enim aliquam esse singularem, quæ nec sit entitas ad se nec ad aliud, non videtur esse intelligibile; ergo oportet quod ista entitas formaliter, vel sit ad se, et tunc constituit personam absolutam; vel ad alteram, et tunc ut proprietas erit relatio; et tunc non evadetur difficultas, licet alia ratio sit considerandi eam ut proprietas et ut relatio

Inter absolutum et relativum non datur exsistens medium

Et confirmari potest ratio per exemplum, quia etsi albedo possit considerari ut albedo vel ut qualitas, etsi consideratur ut albedo, hoc est, secundum propriam rationem specificam suam; si autem ut qualitas, hoc est, secundum rationem imperfecti sui generis, tamen quidquid constituitur albedine ut albedo est, non constituitur aliqua entitate, quæ non sit qualitas, quia albedo etiam ut albedo, includit essentialiter qualitatem, et est essentialiter qualitas, ita quod albedo non potest constituere album vel aliquid in *esse* albo, nisi etiam constituat in *esse* qualitativo. Ita videtur in proposito de proprietate relativa sic et sic considerata.

Præterea, iste dicit alibi, quod in divinis non potest esse ordo, quia nec essentiæ ad relationes, nec relationum inter se, quia relativa sunt simul natura. Quod si proprietas possit considerari eo modo quo non esset relatio, et hoc modo non oporteret quod haberet correlativum simul natura, argumentum eorum non valeret.

D. Thom. 1. p. q. 42. a. 3. et alibi.

Aliter distinguitur de relatione (c), ut relatio est et ut origo est; et ponitur quod constituat ut origo, non autem ut relatio, quia ratio originis aliquo modo præcedit, et in ea quasi fundatur relatio. Prima autem persona constituitur per primam originem ibi per quam distinguitur. 3.

D. Bonavent. 1. d. 26. q. 3.

Contra hoc objicitur, quia origo ut origo non est propria forma, nec personæ in qua est, nec personæ ad

quam est, sed est quasi via, et tunc neque primæ personæ est forma, sed quasi præsupponit eam; nihil autem constituit aliquid in aliquo *esse*, nisi inquantum est forma ejus. Si tamen ista via intelligitur de *distinguere*, quasi principiative alicujus correspondentis causæ effectivæ in creaturis, sicut expositum est *dist.* 26. et non per modum principii formalis, tunc ista positio posset habere veritatem, nec hoc argumentum esset contra eam.

COMMENTARIUS.

2. (b) *Hic communiter conceditur*, etc. Communior sententia tam antiquorum quam recentiorum est, quamlibet personam divinam, et primo constitui, et primo distingui inter se invicem per relationes reales, verbi gratia, per paternitatem, filiationem et spirationem passivam, propter auctoritates Patrum et Conciliorum, de quibus *in prædicta dist.* 26. fuse agitur. Quæ sententia specialem difficultatem habet de persona Patris, quia videtur quod quælibet persona constitui debeat in *esse* personæ et suppositi antequam intelligatur, aut sit potens proxime aliquid realiter producere; ergo prima persona non potest constitui per productionem realem, nec consequenter per paternitatem, quæ vel est ipsamet productio Filii, vel præsupponit productionem Filii. Propter hanc autem difficultatem auctores hujus communis sententiæ in varias abiere vel sententias vel modos loquendi, ex quibus hic proponitur sententia S. Thomæ dicentis, relationem, qua constituitur prima persona, posse considerari ut proprietas et ut relatio. Si consideretur primo modo, consideratur ut præcedens generationem. Si secundo modo, consideratur ut sequens generationem. Unde quia prima persona debet intelligi constituta, antequam intelligatur generare, propterea relatio habet constituere ipsum, ut consideratur tanquam proprietas, non ut consideratur tanquam relatio. Unde etiam præterea non debet prima persona, ut intelligatur constituta per relationem ut proprietas est, intelligi aut esse simul cum Filio, licet si intelligatur ut affecta relatione, quatenus relatio est, debeat necessario esse et intelligi cum Filio.

pplem. Poncii. ersonæ stituuntur relationes.

tentia D. Thomæ.

Cajetanus ad majorem explicationem hujus sententiæ addit relationem constitutivam primæ personæ posse considerari, vel ut conceptam vel ut exercitam. Consideratur ut concepta, quando non consideratur sub expresso conceptu paternitatis, nec ut exercet munus relationis, et sic formaliter constituit primam personam. Consideratur ut exercita, ut consideratur sub conceptu expresso paternitatis, et ut excercet rationem relationis seu ut actu refert, et sic necessario postulat terminum, nec potest concipi, quin concipiatur terminum, unde ut sic non constituit Patrem. Explicatio Cajetani.

Ferrariensis 4. *contra Gentes*, *cap.* 26. impugnat hanc Cajetani explicationem, et secutus Capriolum 1. *dist.* 26. asserit relationem considerari posse, ut est forma hypostatica, et sic eam constituere personam, non vero illam distinguere; secundo ut est relatio, et sic eam distinguere, non vero constituere. Explicatio Ferrariensis.

Vasquez *disp.* 159. *cap.* 5. affirmat Patrem constitui prius nostro modo concipiendi per notionem innascibi- Sententia Vasquez.

lis, et fecundi, priusquam intelligatur generare aut constitui per paternitatem, et in illo conceptu non involvi relationem, qua relatio est, sed in conceptu quo intelligitur prima persona generare aut esse producens, et hoc modo exponit sententiam D. Thomæ.

3. Rejiciuntur prædictæ explicationes.

Hi omnes dicendi modi mihi omnino coincidere videntur, nec aliquid addere ad sententiam D. Thomæ, quod ipsam aut magis claram, aut magis probabilem reddat, sed potius eam confundere et multo obscuriorem facere. Et in primis distinctio Cajetani de relatione ut concepta et exercita, mihi non tam subtilis, ut Ferrariensi, quam chimærica, et ad præsens nihil conducens videtur. Vel enim intelligit per relationem ut conceptam, relationem ut concipitur, prout sonant ipsa verba, et sic relatio secundum quamcumque rationem consideratur, erit concepta, quia considerari et concipi idem est, ut patet. Vel intelligit relationem secundum aliquem conceptum objectivum perceptibilem ab intellectu, qui conceptus objectivus, ut sic formaliter et præcise, non habet rationem formalem relationis. Et hoc quidem intendere videtur D. Thomas, sed nullo modo explicatur a Cajetano, cum tamen in eo explicando tota difficultas consistat. Explicatur autem ab ipso S. Thoma, dum dicit quod sit ratio secundum quam constituit ista relatio personam, unde melius et clarius explicat rem D. Thomas quam Cajetanus, si tamen hic ullo modo explicet illam.

Rejicitur explicatio Cajetani.

Rejicitur sententia Capreoli et Ferrariensis.

Rursus quod dicit Capriolus et Ferrariensis relationem ut formam hypostaticam constituere et non distinguere personam, implicat in adjecto; nam quod est constitutivum ut sic, est distinctivum ut sic, et quod est primo constitutivum, est primo distinctivum; ergo si relatio, ut forma hypostatica est, constituit, profecto ut talis distinguit. Confirmatur, quia distingui ab aliquo, non est nisi vel habere aliquid quod alterum non habet, vel esse aliquid quod alterum non sit; sed prima persona habet rationem constitutivam sui, ut talis persona est secundum illam rationem, secundum quam constituitur per rationem constitutivam, et secunda persona illam ut sic non habet; ergo distinguitur prima persona a secunda formaliter per rationem constitutivam ut constitutiva est.

Quod est constitutivum est distinctivum.

Rejicitur sententia Vasquez.

Denique quod ait Vasquez primam personam constitui per rationem innascibilis et fecundi, nihil addit majoris claritatis, quia omnes concedunt primam personam esse innascibilem et fecundam; et hoc haberi partim, saltem realiter a relatione paternitatis, sed controversia est secundum quam rationem ista relatio habeat constituere primam personam innascibilem et fecundam; hoc autem nullo modo explicat Vasquez.

Itaque ex his concludendum, nulla meliori ratione aut clariori explicari hanc primam sententiam D. Thomæ quam ab ipsomet, et alios, ut verum dicant, sic explicari debere, ut ipse rem explicat, ita ut potius ipse eos explicet quam explicetur ab illis; quo fit ut si ipsius sententia impugnetur ut jacet, ipsorum etiam explicationes, si sensum aliquem habeant, impugnentur.

Impugnat autem Scotus sententiam D. Thomæ, quatenus ab ipsomet explicatur, dicente quod relatio constituat ut forma hypostatica seu proprie- 4.

Impugnatur sententia D. Thomæ.

tas, non ut relatio. Impugnat, inquam, hanc sententiam, primo quia quando concipimus illam relationem ut est forma hypostatica aut proprietas, concipimus illam ut entitatem aliquam singularem positivam, quia nihil potest concipi ut ratio sufficiens constitutiva per se primo personæ divinæ, nisi ratio positiva singularis. Si enim non esset positivum, non per se primo competeret naturæ divinæ, sed ratione alicujus positivi, et si non esset singulare, non esset incommunicabile, nec consequenter constitueret personam incommunicabilem; ergo non potest concipi relatio ut forma hypostatica seu constitutiva hypostasis seu personæ, quin concipiatur ut forma positiva singularis. Tunc sic: omnis forma positiva singularis secundum quamcumque rationem secundum quam ut sic concipitur, debet esse formaliter aut relativa aut absoluta, quia licet possit dari aliquis conceptus positivus universalis abstrahens ab absoluto et respectivo, ut conceptus entis ut sic, qui non est absolutus, cum comprehendat sub se relationes, nec respectivus, cum comprehendat sub se absolutas entitates, tamen non potest esse ullus conceptus positivus singularis, qui non sit formaliter absolutus aut respectivus. Eo enim ipso quo est singularis, non debet posse conjungi alii formalitati a qua haberet formaliter esse respectivus, et consequenter si ut sic singularis est, non sit respectivus ex se, debet esse absolutus, quia esse absolutum non est aliud quam esse entitatem cui repugnat esse respectivum; ergo relatio concepta ut proprietas aut forma hypostatica, debet necessario concipi ut absoluta aut respectiva. Sed non ut absoluta, quia hoc esset contra communem sententiam tenentem, quod personæ constituantur per absoluta formaliter; ergo debet concipi ut relatio, et consequenter constituit ut relatio, et manet adhuc difficultas illa propter quam excogitavit D. Thomas distinctionem illam paternitatis, quatenus relatio et quatenus forma hypostatica est, nec ad eam difficultatem tollendam juvat illa distinctio. Hoc autem idem argumentum potest similiter urgeri contra sententiam Cajetani, Ferrariensis et Vasquez, quomodocumque intelligantur.

[...]s con- [...]s sin- [...]is abs- [...] ab ab- [...]to et [...]ectivo.

Confirmat Scotus, quia licet albedo 5.
possit considerari secundum propriam suam rationem specificam, quæ primo et per se vocatur nomine *albedinis*, et secundum etiam rationem suam genericam Qualitatis, in qua cum aliis coloribus convenit, tamen non potest dici quod aliquid constituatur albedine, quod non constituatur qualitate, quia ratio qualitatis intrinsece et essentialiter includitur in albedine; ergo quandoquidem ratio relativi et relationis intrinsece et essentialiter includitur in illa entitate objectiva, quæ concipitur constituere personam, dici debet necessario quod constituat personam ut relatio est; non quidem ut relatio ut sic, sed ut relatio talis, sicut nec albedo constituit ut qualitas ut sic, sed ut talis qualitas.

Vis enim hujus confirmationis magis patebit, si advertamus, quod possimus habere aliquem conceptum de albedine sine eo quod consideremus ipsam formaliter ut qualitas est, ut certum videtur. Consideramus enim ipsam, ut est forma disgregativa visus, et consequenter ut albedo, sine eo quod cognoscamus actu ad quod

Prædicamentum pertineat, et consequenter sine eo quod consideremus ipsam ut qualitas, et nihilominus non possumus dicere quin constituat ut qualitas talis; ergo quamvis possemus habere aliquem conceptum de paternitate, in quo explicite non involveretur conceptus relationis, tamen non propterea debet dici quin constituat ut relatio.

Impugnatur secundo ad hominem. Impugnat præterea Scotus sententiam prædictam argumento ad hominem, quia S. Thomas negat esse ordinem prioritatis inter Patrem et Filium *quæst.* 4. *art.* 3. et hoc ideo, quia Pater et Filius, verbi gratia, sunt simul natura, quandoquidem sunt correlativa. Sed hæc ratio nihil valeret juxta hanc sententiam, nam si personæ constituerentur primo per relationes, non ut relationes, sed ut formæ hypostaticæ, personæ ut personæ tantum formaliter dicerent per se primo naturam divinam, et relationes non ut relationes, sed ut formas hypostaticas, et consequenter non essent ut personæ formaliter correlativa, aut simul natura; ergo possent ut sic, habere ordinem originis et prioritatis ac posterioritatis, non obstante illo argumento desumpto ex simultate naturæ quam haberent.

6. Sententia D. Bonaventuræ. (c) *Aliter distinguitur de relatione ut relatio est*, etc. Hic proponit secundam sententiam, quæ est D. Bonaventuræ 1. *dist.* 26. *quæst.* 3. qui distinguit relationem constitutivam personæ in duos conceptus originis scilicet et relationis, et ait, eam quatenus origo, non vero quatenus relatio constituere personam.

Impugnatur per rationes præcedentes. Impugnat autem hunc dicendi modum, quatenus distinguitur a sententia D. Thomæ, argumento speciali, supponendo argumenta facta contra D. Thomam, æque concludere contra hanc sententiam, quod patet ea applicando et quærendo utrum paternitas, ut origo sit quid absolutum vel respectivum, et sicut supra discursum est. Sed supponendo hæc, argumentatur Doctor contra hanc sententiam specialiter, quia origo ut origo, formaliter est tantum via inter personam producentem et personam productam; ergo non est forma propria, constitutiva formaliter ullius ex ipsis, sed potius præsupponit ex parte personæ producentis formam propriam constitutivam, et est ratio qua persona producta recipit suum *esse*, et consequenter formam constitutivam. Probatur consequentia, quia propria forma constitutiva rei debet esse considerabilis in re, quatenus habet *esse* non solum in *fieri*, sed in *facto esse*; impossibile enim est ut aliqua res sit in *fieri* aut *facto esse* sine propria sua forma. Sed origo, ut origo, non potest considerari in *facto esse*, ut patet; ergo non potest esse propria forma constitutiva personæ, quæ intelligitur non solum in *fieri*, sed etiam in *facto esse*. Impugnatur specialiter.

Confirmatur hæc impugnatio, quia tanta est difficultas in dicendo quod relatio, ut origo, constituat personas, ac in dicendo, quod constituat, ut relatio; ergo ad tollendam difficultatem hanc non debet dici quod constituat quatenus origo. Probatur antecedens, tum quia non potest intelligi ipsamet origo nisi per modum relationis, tum quia origo tam debet præsupponere suppositum constitutum quam relatio. Addit autem ipsemet Doctor quo sensu posset habere hæc sententia aliquam veritatem, dicendo scilicet quod si

quando dicitur quod relatio ut origo constituat personas easque distinguat, intelligatur per hoc quod relatio ut origo principiative constituat Filium et Spiritum sanctum, quatenus ut sic, est productio Filii et Spiritus sancti, non vero quatenus ut sic, esset forma propria intrinseca Filii aut Spiritus sancti, tum vera sit ista sentententia, nec in eo sensu ab ipso impugnatur, qua doctrina utitur Suarez *lib.* 8. *de Trinit. cap.* 6. *num.* 6. Ut hoc autem melius intelligatur, advertendum quod quemadmodum aliquid fit calefactione calidum, et calore calidum, diverso tamen modo, quia calore fit calidum tanquam forma intrinseca constituente in *esse* tali in genere causæ formalis; calefactione autem fit calidum tanquam actione per quam producitur in ipso calor a causa efficiente; ita etiam potest dici quod Filius, verbi gratia, constituatur in *esse* Filii, non solum productione qua producitur a Patre tanquam principio productivo, sed etiam sua propria forma intrinseca, sed diverso tamen modo, quia ab hac habet constitui formaliter, quasi in genere causæ formalis, ab illa autem productione non nisi principiative seu tanquam ab illo, mediante quo Pater dat ipsi suum *esse* reale, producendo ipsum.

[Margin: Diverso modo fit res calida calore, et calefactione.]

SCHOLIUM.

Tertia sententia est Henrici, relationem paternitatis, ut fundatur super generatione aptitudinali, constituere primam personam. Hanc refutat Scotus. Primo, quia Pater non esset æque perfecta persona ac secunda, quia constitueretur per relationem potentialem vel aptitudinalem, secunda per actualem. Secundo, contra hanc et præcedentes, non est in Patre nisi unica relatio in re, quæ est sub ratione actualissima; ergo sub illa constituit. Tertio, sequeretur quod Pater se generaret Patrem, quia secundum eos, actione ipsius, paternitas est in essentia. Quarto, non assignant quomodo essentia determinatur ad Patrem, si ex se, non est communis aliis personis, quia si ex se determinatur ad paternitatem, ubicumque erit, habebit eam.

Quarta sententia est Joannis de Ripis, personas constitui per absoluta, pro qua duæ ponuntur rationes, sed Doctor remittit se ad dicta de hoc, d. 26. § *Tertia opinio.*

Alio modo (d) dicitur, quod sicut eadem actio potest diversimode intelligi, inquantum aptitudinalis, inquantum potentialis, inquantum futura, inquantum actu et inquantum præterita, ita relationes fundatæ super actionem possunt diversimode accipi, ut sit relatio fundata super generationem, quasi aliquo modo præteritam; alio modo ut quasi præsentem; alio modo super eam ut quasi futuram; alio modo super eam ut quasi potentialem; et ulterius ut quasi aptitudinalem. Dicitur autem, quod relatio sub prima ratione constituit primam personam. Prima autem ratio est ratio aptitudinalis, quia illud sequitur ad aliud, non e converso; ergo generatio tali modo constituit Patrem, et hoc modo significatur per hoc quod est *generativitas*. 4.

[Margin: Henric. quodl. 9. q. 2. et 3. et in sum Baccon. 1. d. 29. art. 1. et 2. Diffusius, vide hanc opinionem, et reprobationem in 4. q. quodlib. a. 2.]

Contra istud, prima persona non constituitur proprietate habente minus perfecte *esse* positivum, quam habeat proprietas constitutiva secundæ personæ, quia tunc non videretur esse æque perfecta in *esse* personali; secunda autem persona constituitur secundum istos, filiatione ut filiatio est; ergo prima persona non constituitur relatione potentiali, quæ minus perfectum *esse* habet de ratione relationis,

quam proprietas secundæ personæ. Sed relatio generativi ad generabile, quam ponunt esse primam et constitutivam, est relatio potentialis; ergo non constituit ita perfectam personam actualem, sicut secunda. Probatio assumpti, nullum *esse* actuale exigit ens potentiale, quia ens potentiale est minus perfectum quam actuale, dummodo sint ejusdem rationis, relatio autem generativi requirit generabile quod dicit relationem potentialem ex parte Filii; ergo ista relatio generativi in Patre non est relatio actualis.

5. Præterea (e), contra istam opinionem et contra duas præcedentes arguitur, quod relatio si constituat ibi primam personam, hoc non est nisi secundum quod est in re, alioquin non constitueret personam realem; non est autem in re nisi unica relatio personæ primæ ad secundam, nec est ibi nisi sub ratione actualissima, quomodocumque possit diversimode accipi; ergo sub illa ratione actualissima constituet illam primam personam, et sub ea ratione correspondet sibi relatio in secunda persona; non est autem in secunda aliqua nisi ut actualissima. Frustra igitur quæritur distinctio quasi potentialis vel aptitudinalis ibi a ratione activi, quia ista distinctio in modis concipiendi nihil facit ad constitutivum primæ personæ, quin prima persona semper exigat secum simul secundam. Et tamen propter hanc difficultatem, scilicet ne poneretur personam primam habere simul secum secundam, quæritur ista distinctio relationum aptitudinalium, actualium et potentialium, ne Filius ponatur præcedere generationem Patris. Eodem modo posset argui contra primam opinionem et secundam, quia illa relatio, quomodocumque concipiatur, non est ibi nisi ut unica.

Præterea, contra omnes tres opiniones arguitur, quia etsi Pater generat Filium, per hoc quod actione Patris relatio Filii est in essentia divina, et actione sua secundum istas opiniones, paternitas ut paternitas est in essentia divina, quia secundum eos, paternitas ut paternitas tunc primo est, quando filiatio est ut filiatio, licet prius præcesserit aliquid ut origo vel generativitas vel proprietas; igitur Pater ita generabit se Patrem, sicut generabit Filium, aut saltem ita erit paternitas in Patre per generationem, sicut filiatio in Filio, quod videtur absurdum. *Quod de se est tale ubique est tale.*

Præterea, contra omnes opiniones alia est difficultas, quomodo essentia determinetur ad personam primam vel proprietatem. Si ex se non videtur communis aliis personis, quia quandocumque aliquid determinatur ad aliud ex se, ubicumque est, habet illud, et tunc essentia ubicumque esset, haberet personalitatem primæ personæ. Si autem ab alio determinatur, hoc videtur esse contra rationem primæ personæ, quia tunc videtur esse originata, vel aliquo modo posset ab alio poni in tali subsistentia.

COMMENTARIUS.

(d) *Alio modo dicitur*, etc. Proponit hic tertiam sententiam, quæ est Henrici dicentis, quod relatio paternitatis, quæ sola est in Patre, potest considerari 7.

Supplem. Poncii. Sententia Henrici.

quatenus constituit Patrem generativum, hoc est, aptum generare, et quatenus constituit ipsum potentem generare, et quatenus constituit actu generantem, et quatenus constituit talem, qui habet actu Filium coexistentem. Ex his autem omnibus considerationibus prima est secundum quam constituit formaliter Patrem. Contra hanc sententiam urget argumentum principale adductum contra S. Thomam, ut patet, et præterea argumentatur contra eam Doctor hîc, quia inde sequeretur Patrem constitui per relationem secundum imperfectiorem considerationem quam constituitur Filius, quia secundum Henricum, Filius constituitur in *esse* personæ per filiationem, secundum quod consideratur ut relatio actualis. Sed relatio considerata sub ratione actuali, consideratur perfectius quam considerata sub ratione aptitudinali aut potentiali ; ergo si prima persona constituitur per generationem ut aptitudinalis est, constituitur per relationem secundum imperfectiorem considerationem, quam ista consideratio secundum quam Filius constituitur per relationem. Rejicitur

Confirmatur hoc, quia relatio considerata secundum rationem illam secundum quam correlativum ejus est imperfectius, seu consideratur necessario imperfectius quam correlativum istius relationis sub alia consideratione, est imperfectior quam eadem relatio considerata sub illa ratione. Sed correlativum constitutivæ Patris in *esse* generativi est generabile, et correlativum ejusdem relationis, ut constituit Patrem generantem est generatum. Generatum autem ut sic, habet perfectius *esse* quam generabile ut sic, ut patet ; ergo si prima persona constituitur per paternitatem ut facit ipsum generativum, constituitur per ipsam secundum imperfectiorem considerationem, quam si constitueretur per ipsum, ut facit ipsum generantem.

Impugnari potest præterea hæc sententia ex iis, quæ habet Doctor *quodlib.* 4. tum quia aptitudo quæcumque Patris non est ex se incommunicabile, sed eatenus est tale, quatenus illud ratione cujus competit Patri, est incommunicabile ; ergo non est proprietas constitutiva personæ, quia hæc proprietas debet esse incommunicabilis ; tum quia non magis debet supponi persona constituta ad generationem actualem quam ad aptitudinalem generationem. Sed fundamentum Henrici ad asserendum quod relatio ut aptitudinalis constituat Patrem et non ut actualis est, quia ad actualem generationem præsupponitur persona constituta ; ergo ipsius sententia falsa innititur fundamento, atque adeo non est tenenda.

(e) *Præterea contra istam opinionem,* etc. Hîc adducit tria argumenta contra prædictas tres opiniones D. Thomæ, D. Bonaventuræ ac Henrici. Primum est, propterea recurrunt hi auctores ad illas distinctiones suas varias de relatione constitutiva, ut salvent quomodo prima persona non sit simul cum secunda. Sed hoc non salvatur per illum recursum ad nostros modos concipiendi, quia quomodocumque nos concipimus relationem Patris, illa a parte rei est una realis paternitatis, et constituit secundum quod est a parte rei, et ut sic, vel necessario exigit secundam personam esse simul, vel non exigit ; si non exigit, ergo frustra recurritur ad diversas considerationes ejus ; si exigit, ergo non tol- 8. Impugnantur omnes prædictæ sententiæ simul.

litur a parte rei inconvenientia per recursum ad diversas conceptiones aut considerationes nostras.

Confirmatur hoc, quia inter paternitatem ut relatio actualis est, et ut aptitudinalis est, aut inter eam ut relatio est ac ut proprietas hypostatica, et origo est; vel datur distinctio formalis, actualis aut virtualis, aut rationis ratiocinatæ, qualis est inter essentiam et relationem, vel non datur sed solummodo datur inter eas distinctio rationis ratiocinantis. Si primum detur, currit optime argumentum Scoti, nam tum relatio illa ut aptitudinalis, aut ut proprietas hypostatica, aut ut origo, vel est absoluta vel respectiva; si absoluta, ergo vera est sententia Joannis de Ripa, de qua infra, contra omnes adversarios; si respectiva, ergo manet principalis difficultas ad quam vitandam excogitatæ sunt istæ distinctiones; qui discursus videtur mihi convincere. Si non detur autem talis distinctio, quæro a parte rei independenter ab omni negotiatione intellectus, vel distinctione orta ex nostris conceptibus, per quid constituatur Pater in *esse* primæ personæ formaliter, et nihil potest assignari præter relationem paternitatis. Et tum rursus quæro secundum quam rationem, et cum a parte rei non includat plures rationes, ne quidem virtualiter distinctas, ex hypothesi præmissa, secundum quas posset constituere primam personam, sed unicam tantum rationem illam talis relationis particularis, sequitur quod omnino dicendum sit absolute et simpliciter, quod relatio constituat ut relatio a parte rei, nec hoc negari posse videtur; et consequenter quod in ordine ad tollendam difficultatem realem, quæ est a parte rei in productionibus et constitutionibus divinarum personarum, frustra et inutiliter recurritur ad istas distinctiones et varias considerationes, sive dari possint sive non.

Secundum argumentum contra easdem tres sententias est, quia sequeretur quod prima persona generaret aut originaret se Patrem, sicut generat et originat Filium, sed hoc videtur valde absurdum; ergo, etc. Probatur sequela, quia eatenus generat Filium, quatenus habet actionem aut originationem aut proprietatem, ad quam sequitur filiatio in essentia divina, sed secundum illas sententias habet actionem aut originationem aut proprietatem aut aliquam rationem priorem, ex cujus vi sequitur paternitas, quia non est paternitas, nisi pro illo instanti pro quo est filiatio; et consequenter quidquid præcedit filiationem præcedit paternitatem, et ad quodcumque sequitur filiatio ad illud sequitur paternitas; ergo prima persona tam generabit ac originabit se Patrem, quam generat Filium aut originabit illum. 9. Impugnatur secundo

Tertium argumentum contra easdem sententias est: Quomodo essentia possit habere proprietatem constitutivam sui in *esse* primæ personæ quomodocumque consideretur ista proprietas; non enim potest determinari ad illam proprietatem ab aliquo alio, quia illud aliud, tum esset prima persona, ut patet; non etiam a seipsa, quia sic deberet habere in quocumque supposito illam proprietatem, et sic quodlibet suppositum esset prima persona, quia haberet sibi formaliter identificatam proprietatem constitutivam primæ personæ.

SCHOLIUM

AD ADDITIONEM SEQUENTEM.

Additio sequens ponens modum, quo posset dici quod essentia divina produceret Patrem, non quatenus essentia præcise, sed quatenus hic Deus, ne incideretur in errorem dicentem essentiam generare, ut ipse auctor advertit, est phantasia satis dissona dictis Sanctorum, et sufficienter impugnatur per primum principium, quod nihil possit producere seipsum, aut aliquid sibi realiter identificatum; ergo cum essentia divina, etiam quatenus hic Deus identificetur realiter Patri et paternitati, non potest producere Patrem aut paternitatem. Quod si etiam admitteretur Patrem posse produci ab essentia divina, ut hic Deus, tum nihil impediret quo minus etiam produceret Filium et Spiritum sanctum. Deinde non tollit hic modus loquendi difficultatem ob quam excogitatus est, nam si essentia ut hic Deus producit ex se Patrem, ergo ubicumque est producit Patrem. Aliis multis rationibus et auctoritatibus posset impugnari hîc chimæricus loquendi modus, sed hæc breviter advertisse sufficit, ne quis moveatur iis quæ hîc dicuntur, etc.

Additio. *Præterea tertio, si determinatur ex se, quæro rationem cujus principii habet essentia in determinando se ad proprietatem primam, non materiæ, ex dist. 5. onn formæ, quia principiatio formæ præexigit principiationem producentis, sicut de causa formali et efficiente ; ergo essentia quasi productione se determinat, et ita prima persona erit aliquo modo producta. Nec potest dici quod proprietas ex se determinatur, quia impossibile est qualitercumque duo esse omnino prima. Sed omnis multitudo stat ad omnino primum et unum, illud hîc non est nisi essentia, ut est pelagus ; ergo ipsi attribuetur ratio principii aliqualis respectu cujuscumque secundi.*

Si quis vellet dicere quod essentia, ut hæc per se est, et sic per se agit, juxta primum argumentum factum dist. 7. *contra Thomam, posset dicere quod hæc essentia communicat quasi productive se personæ primæ, et in prima communicat se secundæ, et in prima et secunda tertiæ, et sic tres productiones secundum triplex principium, scilicet essentia, ut essentia, ut intellectus, ut voluntas.*

Contra, nihil producit se, igitur est distinctio inter personam primam et essentiam.

Confirmatur ratio per auctoritatem Magistri distinct. 5. *propter quam negat essentiam gignere vel gigni, pari ratione negandum est ab ipsa producere. Item, hæc productio non est generatio, quia Pater est ingenitus, nec spiratio, patet, nec sunt aliæ in divinis. Item, actio est suppositi ; ergo essentia est quartum suppositum.*

Potest dici ad primum, quod aliquid producti bene potest producere totum, quando illud aliquid est prius per se ens et habens in virtute reliquum quod concurrit cum ipso in composito. Exemplum, non est in creaturis in productione substantiali, quia ibi non præest nisi materia, quæ non habet virtualiter formam, sed bene est exemplum in productione accidentali, ubicumque subjectum habet active accidens, ipsum subjectum producit compositum illud, sicut aqua prius calefacta, et postea sibi derelicta producit aquam frigidam. Ita diceretur hîc, quod essentia per se ens in illo primo signo quando relatio pullulat, producit se in persona relativa vel magis proprie communicat se illi.

Ad formam conceditur antecedens, prout se *refert præcise idem, et sic consequens, quod est distinctio, hîc non est omnimoda identitas essentiæ ad personam relativam, quia ipsa includit aliquid præter essentiam.*

Ad secundum, hîc potest dici, quod

productio illa est generatio, et productio verbi, dictio, sicut si ignis esset intelligibilis ut intelligens, igneitate gigneret, intellectu diceret.

Ad tertium, forma per se ens, id est, non inhærens ut accidens, vel forma ut substantialis, vel quidditas suppositi, potest esse agens ; nec tamen est suppositum, quia non est incommunicabilis, et sic videntur evadi tres rationes.

Sed restant insolutæ duæ auctoritates, prima confirmans rationem primam Magistri, alia est in secunda ratione, quia Augustinus dicit Patrem esse ingenitum.

Propter primam posset dici, quod in omnino primo signo non tantum est Deitas per se ens, sed hic Deus, et ille producit se Patrem, et tunc evaditur hic ista locutio : essentia producit, licet ille producat, in quo nihil est nisi essentia. Sic corrigitur dicta via quantum ad sermonem.

Ad secundam posset dici, quod Sancti supponebant proprietatem primam esse in essentia, undecumque pullulaverit primum suppositum, et non loquebantur nisi de productione suppositi a supposito, ideo dixerunt illam personam esse improductam, quæ non producitur a supposito. Consimiliter dixerunt relationes oppositas non posse esse nisi in distinctis suppositis, quod verum est, si utraque sit suppositi, sed non, si una sit alicujus per se entis singularis et non suppositi, puta hujus Dei. Et ratio est, quia singulare non suppositum potest se communicare, et ita non distinguitur a producto, quia enim est singulare per se ens, ideo potest agere, quia non suppositum, ideo potest communicari ; suppositum autem nunquam se communicat, et ideo si producit suppositum, distinctum producit, cujus ipsum nihil est. Qualiter autem improbabitur hæc phantasia tam dissona dictis Sanctorum ?

Aliter ponitur (f) tenendo conclusionem oppositam istis tribus opinionibus, scilicet quod prima persona non constituitur relatione aliqua ad secundam personam, et hoc loquendo de primo constitutivo illius personæ in *esse* personali, sed aliqua realitate absoluta, non quidditativa, sicut tactum est in *opin.* 3. *dist.* 26. 6.

Joannes de Ripa. d. 25 et 26. hujus primi § 3. opin.

Pro hac opinione arguitur specialiter de prima persona sic : Ingenitum præintelligitur paternitati, et ingenito videtur præintelligi aliqua realitas propria primæ personæ ; igitur cum illa non possit esse relativa, erit aliqua absoluta propria illi personæ. Probatio primi assumpti ; tum per Augustinum 5. de Trin. cap. 6. *Si Pater non genuisset, nihil prohiberet eum dici ingenitum ;* tum, quia fecunditas ad aliquam productionem in divinis, non intelligitur quasi potentia proxima, nisi ut est in non habente illam fecunditatem per actum illius fecunditatis. Sicut voluntas non intelligitur fecunda ad spirandum, ut in aliqua persona, nisi ut in qua sit ut non communicata per fecunditatem voluntatis, et ideo videtur communiter concedi quod vis spirativa in Patre et Filio, præintelligitur non habere voluntatem per spirationem ; ergo a simili, huic fecunditati generandi ut quasi potentia propinqua videtur præintelligi innascibilitas, quæ notat eam non haberi per actum fecunditatis intellectus, scilicet generationis. Probatio secundi sequitur ex improbatione opinionis in quæstione præcedente.

Fecunditas in divinis non est potentia proxima in habente eam per actum ejusdem fecunditatis.

7. Præterea, nulla relativa primo referuntur ad invicem, ita quod relatum ut relatum primo terminet relationem. Patet in creaturis, quia relatum ut relatum, requirit illud ad quod refertur ad sui *esse* et ad sui definitionem ; ergo illud ad quod refertur, est aliquo modo prius relato ut relatum. Si igitur e converso ipsum ut terminans refertur, ergo pari ratione requirit illud ad quod refertur, propter sui *esse* et sui definitionem ; ergo circulus esset in necessario coexigendo, et hoc ita, quod utrumque exigeret alterum sicut prius essentialiter se ut definiens se ; sed circulum esse in prioritate essentiali, est impossibile ; ergo impossibile est relativum ut relativum, sive secundum illud *esse*, quo dependet a correlativo, ut ad terminum, esse terminum dependentiæ alterius correlativi. Et a simili videtur in proposito, quod relativum non refertur primo ad relativum, ut ad terminum hujus relationis ; ergo secunda persona si referatur ad personam primam, oportet ponere aliquod absolutum ut terminum hujus relationis. Non est autem illud absolutum essentia, quia illa sicut non refertur, ita non determinat relationem, quia non distinguitur ; ergo est absolutum personale, quod potest distingui a secunda persona.

[...]pondet [...]oc sup. [...]. § Te[...]o opin. 2.

Contra istam opinionem arguitur quod sit hæretica, sed quia tacta sunt argumenta et solutiones *dist.* 26. ideo modo transeo.

COMMENTARIUS.

(f) *Aliter ponitur tenendo conclusionem*, etc. Quartam hîc refert de hac difficultate sententiam, quæ est Joannis de Ripa, et negat personas constitui per relationes, sed per proprietates absolutas, quæ opinio est tertia ex enumeratis *in dist.* 26. Probat hanc opinionem duabus rationibus. Prima consistit in hoc : Prius intelligitur Pater seu prima persona sub ratione personæ innascibilis quam sub ratione Patris, sed non potest habere *esse* innascibilis sine aliquo positivo, nec ullum positivum competens ipsi prius paternitate potest esse relatio, sed debet esse aliquid positivum absolutum ; ergo primum constitutivum personæ Patris non est relatio, sed absolutum quid. Probat majorem, tum, auctoritate S. Augustini, quæ valde favet huic sententiæ, tum etiam ratione, quia fecunditas respectu cujuscumque productionis in divinis, hoc est, potentia productiva, quæ est principium istius productionis, non est proxime disposita et apta ad habendam productionem, nisi quatenus consideratur, et est in aliquo supposito antecedenter aliquo modo, et independenter ab ipsamet productione, quæ est actus talis potentiæ proximæ ; ergo ut fecunditas generativa Filii, cujus actus est generatio Filii seu dictio Verbi, sit in prima persona proxime disposita ad habendam generationem, debet esse in illa persona antecedenter et independenter ab ipsamet generatione. Sed si generatio seu paternitas esset proprietas constitutiva Patris seu primæ personæ, non esset illa fecunditas

10. Supplem. Poncii. Sententia Joannis de Ripa.

Probatur primo.

in prima persona antecedenter et independenter a generatione, quia nec esset ipsamet prima persona, cum nihil possit esse sine suo constitutivo, ut patet ; ergo prima persona debet necessario habere aliquod constitutivum sui in ratione primæ personæ, et innascibilis antecedenter ad generationem. Confirmat hoc a simili, quia fecunditas ad spirationem, seu potentia spirativa non est in aliquo supposito, in quo habet rationem potentiæ proximæ per spirationem, sed antecedenter et independenter a spiratione, non enim habet rationem potentiæ proximæ, nisi in Patre et Filio. In illis autem habet esse independenter a spiratione, neque communicatur Patri aut Filio per spirationem ; ergo similiter fecunditas ad generationem non est in ullo supposito, in quo habet rationem potentiæ proximæ consequenter ad generationem, aut dependenter ab ipsa, sed potius antecedenter et independenter.

Confirmari potest amplius, quia antecedenter ad productionem quamcumque cujuscumque potentiæ, debet illa potentia esse proxime disposita, et nullum habens impedimentum respectu istius productionis, alias non sequeretur ad illam productio, ut patet. Sed potentia generativa, cujus actus est generatio et paternitas, non est antecedenter ad generationem proxime disposita ad eam habendam, nisi sit determinata per aliquid realiter distinctum a Filio, qui est terminus generationis ; ergo debet dari tale, illud autem erit constitutivum primæ personæ, ut patet. Probatur minor, quia nihil potest esse proxime potens ad productionem alicujus termini, nisi quatenus distinguitur realiter ab illo termino, quia alias idem posset producere seipsum, et quia alias etiam esset verum quod essentia divina secundum se generaret, quia secundum se esset proxime potens ad habendam generationem.

Secunda ratio est, quia si prima persona constitueretur per se primo aliqua relatione qua referretur ad secundam, et e converso secunda persona constitueretur aliqua relatione qua referretur ad primam, essent correlativam secundum illud quod per se primo formaliter dicerent et includerent essentialiter, sed hoc est falsum ; ergo non constituuntur per se primo per relationes. Probatur minor, quia sic unum relativum terminaretur ad alterum correlativum quatenus correlativum est, quod implicat, quia terminus per se relativi est prius essentialiter, tam quoad *esse* quam quoad *cognosci* ipso relativo, qua tale est formaliter. Unde si correlativa ad se invicem terminarentur, quatenus correlativa, sequeretur quod quodlibet ex illis esset altero essentialiter prius, et quod daretur mutua prioritas et dependentia essentialis aliquorum extremorum, quod implicat. 11.

Contra hanc sententiam objici solent communiter plures Patrum et Conciliorum auctoritates, ob quas aliqui putant eam hæreticam, aliqui erroneam, aliqui temerariam, aliqui aliis dignam censuris. Sed quia *in d.* 26. potissime de his auctoritatibus Doctor tractavit, easque omnes doctissime solvit, ipse eam hîc pertransit remittendo se ad dicta in illa distinctione, ex quibus hanc sententiam valde probabilem esse facile colligi potest, et nullo modo prædictis notandam censuris, quamvis altera opposi-

ta, quæ magis communis est in utraque schola, ex hoc ipso solo capite probabilior, licet difficilior sit.

SCHOLIUM.

Doctor supponendo communem opinionem (de quo late supra d. 26.) scilicet personas non constitui per absoluta, resolvit primam personam constitui per relationem positivam actualem ad secundam. Et probat ratione ad oppositum, n. 1. quia non Deitate nec spiratione activa, quia communes sunt, nec innascibilitate; ergo paternitate, quia nihil aliud est in Patre. Explicat simultatem correlativorum in hoc quod alterum sine altero esse repugnat, cum quo stat alterum esse prius origine altero, quia etiam in creatis correlativum disquiparantiæ est prius perfectione correlativo. Addit etiam secundum Avicennam prioritatem naturæ causæ ad causatum stare cum simultate correlativorum.

8. Ad quæstionem istam (g), cui non placet ultima opinio de personis absolutis, potest dici, tenendo communem viam, supponendo scilicet personas esse relativas, et quod prima persona constituitur relatione positiva ad secundam personam, quia nec aliquo alio, sicut argutum est ad oppositum per viam divisionis, nec oportet distinguere qualiter illa relatio consideretur, ut est constitutivum. Quocumque enim varietur secundum considerationem, eadem tamen est in re, et secundum quod est in re constituit personam realem.

Nec est difficultas alia, nisi quomodo requirit secundam personam simul secum, cum tamen præcedat, ubi tamen breviter dico quod simultas relativorum, qua dicuntur esse simul natura, est ista, scilicet non posse esse sine se invicem sine contradictione, si sint relativa mutua. Nam una relatio non potest esse sine termino, quia si posset esse sine eo, esset ens ad se, pari ratione nec relatio alia sibi correspondens potest esse sine isto termino, quia tunc esset ad se; igitur istæ duæ relationes quando sunt mutuæ, non possunt esse sine se invicem absque contradictione. Omne autem prius natura potest esse sine contradictione, sine posteriori, ita quod si ponatur hoc esse sine illo, non est contradictio, sicut patet per Philosophum 5. *Metaph. cap. de Priore.* Isto modo concedo personam primam et secundam non posse sine se invicem absque contradictione; et non est contradictio ex aliquo extrinseco, sed ex formali ratione istarum personarum, et tamen cum hoc stat prioritas originis quod una sit ab altera. Quod declaratur primo, quia si Socrates sit Pater Platonis, Socrates non intellectus ut subjectum paternitatis, sed ut sub paternitate, et Plato intellectus ut sub filiatione, ista sunt simul natura, quia sic intelliguntur ut correlativa, et tamen ut sic Socrates est prius origine quam Plato, quia sic intelligitur sub paternitate, quæ est formaliter prioritas; ergo videtur quod eodem quo aliquid est prius origine in creaturis, est simul natura cum eodem, eo modo quo simultas naturæ requiritur ad correlativa.

Quare relativa mutua non possunt esse sine se invicem.

Text. 16. Inter correlativa datur prioritas originis quandoque.

Hoc secundo sic persuadetur, quia prioritas naturæ uno modo est prioritas secundum perfectionem, ita quod priora dicuntur esse perfectiora secundum naturam. 9. *Met. cap.* 7. Nunc autem cum simultate correlativorum secundum naturam, videtur posse stare prioritas secun- 9. Text. 15.

dum perfectionem in uno respectu alterius. Quia si genus relationis dividatur per proprias differentias oppositas sicut alia genera, una differentia divisiva erit dignior et alia indignior, quia duæ species non
Text. 10. sunt æquales 8. *Metaphys.* et per consequens species constituta minus nobili differentia, erit minus nobilis, et tamen duæ species constitutæ ex duabus differentiis oppositis possunt referri sibi invicem, quia omnis relatio disquiparantiæ est ad aliquid alterius speciei; igitur relationum sibi correspondentium altera potest esse prior, id est, perfectior alia, et tamen simul natura quantum ad hoc, quod est non posse esse sine se invicem; ergo multo magis videtur etiam quod prioritas originis, secundum quam, scilicet unum extremum in natura non excedit aliud extremum, sed est a quo aliud est, possit stare cum ista simultate relativorum.

Additio. Ut sua. dictum est dist. 17. *Confirmatur per illud Augustini de quantitate animæ cap. 7.* æqualitatem inæqualitati jure præponis, *et loquitur non ratione fundamenti, quia ex nobilitate æqualitatis concludit fundamentum esse nobilius cui convenit, quam illud cui non convenit. Patet ibi de circulo et aliis figuris; igitur relatio habet propriam nobilitatem in suo genere, et sic una nobilior alia, et tamen inter duas species correlativorum est quandoque relatio disquiparantiæ.*

10. Ad hoc etiam adducitur Avicenn
Cap. 2. 6. *Metaph.* ubi videtur velle quod causa inquantum causa, prior sit natura causato inquantum causatum, et tamen causa inquantum causa est simul causato simultate requisita ad correlativa. Ista autem prioritas naturæ quæ est causæ ad causatum, videtur magis repugnare simultati naturæ correlativorum quam prioritas originis tantum. Tunc breviter prima persona constituitur in *esse* personali per relationem positivam ad secundam, et e converso, et impossibile est esse sine se invicem, et tamen ipsa persona prima constituta in tali *esse*, est prior origine persona secunda, ita quod prima persona constituta in tali *esse*, est a qua originata est secunda, et ita prioritas originis non repugnat simultati relativorum. De his vide clarius. q. 4. quodl.

COMMENTARIUS.

(g) *Ad quæstionem istam.* Concludit jam Doctor ex suppositione, quod non teneatur sententia jam præmissa, de constitutione personarum per absolutas proprietates, necessario fatendum esse quod constituantur per relationes realiter a parte rei quatenus relationes sunt, quomodocumque demum considerantur istæ relationes; nam diversitas considerationis non facit ullam variationem in re, et non possunt considerari relationes secundum ullam rationem, quæ ratio a parte rei formaliter non sit relativa si non sit absoluta. Hanc conclusionem præter Scotistas omnes tenent, Durandus 1. *dist.* 26. *q.* 1. *n.* 18. et Gabriel 16. et Suarez. *lib.* 7. *de Trin. c.* 7. *n.* 9. Aversa. *q.* 28. *sect.* 11. *dicto primo*, et alii. Quia vero contra hanc sententiam principalis difficultas est, quomodo possit prima persona, constituta per se primo relatione paternitatis esse prior Filio, prout esse debet cum ipsum producat, quandoquidem ex alio capite sequatur quod sit simul natura cum illo, quia 12. Supplem. Poncii. Conclusio Doctoris est, personas constitui formaliter per relationes ut relationes.

correlativa, formaliter loquendo, sunt simul natura quoad *esse et cognosci*.

ultas na- e compa- ir cum ritate o- iginis.

Respondet Doctor breviter et clare, simultatem naturæ, quæ debet esse inter correlativa mutua actualia, qualia sunt Pater et Filius, et consistit in hoc quod repugnet unum ex ipsis ex natura sua intrinceca esse, vel intelligi sine altero, hanc, inquam, simultatem compati posse cum prioritate originis, quæ consistit, non in hoc quod prius possit esse vel concipi sine posteriori, sed quod sit illud per quod posterius producitur. Hoc declarat primo exemplo communi creaturarum, quarum una producit alteram, nam si Petrus producat Paulum, certum est quod Petrus quatenus producens, et Paulus quatenus productus ab illo, sint simul natura, nec possint ut sic formaliter esse aut concipi sine se invicem, cum quo tamen stat quod Petrus ut producens formaliter sit prius origine, quia ut sic, formaliter est illud quod dat *esse* Paulo, et non est prius origine Paulo sub ulla alia ratione; tum quia sub quacumque alia ratione posset produci a Paulo de potentia saltem absoluta; tum quia posita quacumque alia ratione in Paulo considerabili, et non posita productione non produceret Paulum, nec esset ulla ratio ob quam diceretur prior origine Paulo, potius quam Paulus diceretur prius origine ipso, ex quo sequi videtur quod eodem formaliter quo aliquid alio est prius origine, sit simul cum ipso natura.

usa non t prior gine effe- nisi ut ducens.

13. Confirmat hanc doctrinam, quia aliqua prioritas naturæ potest esse inter illa, quæ sunt simul natura; ergo multo magis aliqua prioritas originis potest esse inter ea quæ sunt simul natura. Probatur antecedens, quia illud quod est perfectius alio, est prius illo natura, aliqua prioritate; nam secundum Philosophum 5. *Metaphysic. cap.* 7. quæ sunt perfectiora essentialiter aliis, sunt illis priora, non tempore necessario, ut patet, nec etiam origine necessario; ergo natura. Sed quæ sunt sic priora aliis, possunt esse correlativa respectu illorum, atque adeo simul natura cum illis; ergo aliqua prioritas naturæ est compatibilis cum simultate aliqua naturæ, licet non cum simultate opposita isti prioritati. Probat minorem, quia relationes disquiparantiæ seu dissimilis denominationis, ut, verbi gratia, paternitas et filiatio, saltem in creatis, sunt diversæ speciei et consequenter diversæ perfectionis; species enim sunt sicut numeri et consequenter inæqualis perfectionis secundum Philosophum 8. *Metaph.* et secundum communem sententiam. Sed istiusmodi relationes sunt correlationes et per consequens simul natura; ergo aliqua, quorum unum est perfectius altero, sunt simul natura.

fectius prius na- poste- iore.

Confirmat secundo eamdem doctrinam auctoritate Avicennæ 6. *Metaph.* dicentis quod causa inquantum causa, sit prior natura quam causatum. Et tamen causa inquantum causa, hoc est, inquantum causans actu, est simul natura cum causato inquantum actu causatum est; ergo cum simultate naturæ optime potest stare prioritas originis, quæ minus videtur cum illa simultate naturæ incompatibilis quam prioritas naturæ, aut saltem quod nobis sufficit, non magis.

Objicies contra resolutionem principalem hujus quæstionis, qua resolvitur personam primam constitui per relationem ut relatio est, quia concipimus personam non concipiendo ip- 14.

Objectio contra conclusionem principalem.

sam ut actu relatam ad aliam personam; ergo non constituitur in *esse* personæ per relationem qua relatio est, quia impossibile est constitutum intelligi, nisi intelligatur constitutivum secundum quod constitutivum ipsius. Confirmatur, quia ex eo quod Pater constituatur per paternitatem, optime potest dici quod sit Pater filii ad quem refertur per relationem paternitatis; ergo si persona Patris constituitur per eamdem relationem paternitatis, sequitur quod possit dici persona Filii. Confirmatur secundo, quia nemo dicit nomen *personæ* esse nomen relativum; ergo non constituitur in *esse* tali per relationem, ut talis est.

Responsio. Respondeo distinguendo antecedens, conceptu imperfecto est confuso, quo concipitur tantum, ut aliquid quod sit incommunicabile non concipiendo naturam illius formalitatis a qua habet *esse* incommunicabile, concedo antecedens. Conceptu perfecto quo concipitur *esse* incommunicabile et quo concipitur natura istius formalitatis, quo redditur incommunicabile, nego antecedens et nego consequentiam. Cujus probationem similiter distinguo, conceptu imperfecto, nego; perfecto, concedo. Confirmatur hæc responsio, quia concipimus personam creatam sine eo quod concipiamus ipsam ut constitutam per positivum aut negativum. Prius enim concipimus personam per modum incommunicabilis, et postea indagamus naturam ipsius formalitatis per quam constituitur incommunicabilis, in quo etiam non convenitur inter auctores, aliquibus probabiliter dicentibus, quod consistat in positivo; aliquibus in negativo. Et tamen hoc non obstante, qui dicunt constitui personam per positivam, tenent eam constitui per positivum qua positivum est; et qui dicunt eam constitui per negativum, dicunt eam constitui per negativum, qua negativum est, licet in illo conceptu primo qui habetur de persona, non concipiatur primum constitutivum ejus esse aut positivum aut negativum, quia scilicet ille conceptus est imperfectus. Ergo similiter licet concipiatur persona divina sub ratione personæ divinæ, conceptu aliquo imperfecto, sine eo quod concipiatur constitutivum ejus esse relatio, non tamen propterea negari debet, quin relatio constituat ipsum qua relatio est.

Ad primam confirmationem objectionis respondeo distinguendo sequelam, persona Filii, id est, persona illa quæ est Filius, nego consequentiam persona Filii, id est, persona illa quæ ut sic refertur ad Filium aut quæ constituitur per relationem terminatam ad Filium, concedo consequentiam. Neque in hoc potest esse difficultas alia, quam de modo loquendi, propter quem modum absolute et simpliciter negari debet personam Patris esse personam Filii, quia communiter per hunc modum loquendi intelligitur, quod persona Patris esset illa persona quæ est Filius.

Ad secundam confirmationem respondeo, distinguendo antecedens, nomen *personæ* ut sic, commune personæ creatæ et increatæ (si detur aliquod nomen tale univocum) aut etiam nomen *personæ divinæ* prout dicit naturam divinam incommunicabilem, secundum quod a nobis concipitur imperfecto modo, non considerando naturam particularem istius proprietatis aut formalitatis, a qua per se primo habet *esse* incommunicabilis, transeat

antecedens. Nomen *personæ divinæ*, quatenus dicit naturam incommunicabilem, prout concipitur a nobis perfecte considerando naturam istius formalitatis a qua habet *esse* incommunicabilis, nego antecedens et consequentiam. Ulterius contra hanc conclusionem possent objici rationes pro sententia Joannis de Ripa, sed cum Doctore remittenda est solutio ad dicta *dist.* 26.

15. His omnibus pro majori complemento addendum est, quod si placeat examinare secundum quam rationem aut conceptum formalem rationis ratiocinantis, ex pluribus conceptibus secundum quos nos possimus concipere relationem, et in quibus omnibus intrinsece involvitur conceptus ipsius relationis, ipsa relatio constituat personam, quo sensu a Vasquez videtur examinari hæc res, et forte etiam a Thomistis. Respondeo, quod ut sic etiam non bene dicitur constituere personam ut personam, quatenus proprietas hypostatica, ut dicit S. Thomas, quia hæc esset nugatoria responsio ; idem enim esset, ac dicere quod constituit personam secundum quod concipitur constitutiva personæ ; nec etiam ut origo, tum quia spiratio activa est origo, et tamen non est constitutiva personæ ; tum quia quamvis esset origo prima, si tamen præsupponeret aliud per quod constitueretur prima persona incommunicabilis, prout non repugnat ex vi originis primæ præcise, adhuc non esset constitutiva personæ, nec quatenus constituit Patrem fecundum propter eamdem rationem, sed quatenus consideratur esse talis entitas, ad quam per se primo sequitur negatio communicabilitatis, et negatio producibilitatis, quas dicit necessario prima persona ; nam per hoc præcise quod habeat principiare negationem illam communicabilitatis, habet sufficientem rationem constitutivam personæ, et ea non posita non habemus sufficientem rationem ; et per hoc præcise quod habeat fundare negationem producibilitatis simul cum illa altera negatione, habet rationem sufficientem primæ personæ ; ergo secundum quod concipitur fundare istas negationes, seu secundum quod est entitas, ad quam sequuntur necessario, est constitutiva primæ personæ.

SCHOLIUM.

Quando plura inter se ordinem habentia respiciuntur ab aliquo illimitato, omnia respicit primo primitate adæquationis, sed unum tantum illorum primo primitate immediationis, ut constat ex duobus exemplis de Sole respectu partium medii, et de anima respectu membrorum, quæ adducit Doctor. Sic se habet essentia ad tres personas, quas respicit æque primo primitate adæquationis, sed unam tantum earum primo primitate immediationis ad quam ex seipsa determinatur, nisi admittas processum, quia tamen non determinat ad primam adæquate, potest esse in secunda et tertia.

Sed tunc est (h) aliud dubium, 11.
quod tactum est contra istas opiniones, scilicet quomodo essentia determinatur ad primam subsistentiam? Ad hoc dico, quod quando aliquid est illimitatum in aliquo ratione causæ, ita quod correspondent sibi plura in altero extremo, vel aliquod unum continens plura ; si inter illa plura est aliquis ordo, vel absolute vel in se habendo ad illud illimitatum, tunc non est idem primum respectu talis illimitati, et hoc loquendo de primitate adæquationis, et primum primitate immediationis.

Quomodo essentia ex se determinatur ad primam personam, explicatur duobus exemplis de Sole, et anima.

Exemplum hujus primo in causa efficiente, ubi est manifestius. Si Sol ut causa illuminet medium totum, et tamen est quasi agens illimitatum, cui correspondent plures partes medii illuminatæ, et inter istas partes est ordo aliquis, quia prius illuminatur pars propinquior quam remotior. Primum correspondens Soli ut illuminanti est totum medium, ut includit omnes partes, primum, inquam, quasi adæquatum, tamen non est primum ut immediatum, sed pars propinquior Soli immediatius illuminatur quam pars remotior. Ita etiam in forma, accipiendo animam intellectivam, quæ est forma aliquo modo illimitata, correspondet sibi pro primo perfectibili corpus organicum, secundum se totum includens in se multas partes perfectibiles; primum igitur perfectibile animæ intellectivæ, id est, adæquatum, est totum corpus organicum. Sed quia in partibus hujus totius est ordo originis, vel in se vel in habendo animam, quia primum est cor, deinde aliæ partes, 16. *de animalibus*, ideo ista forma non primo, id est, æque immediate perficit totum, sed sic primo perficit cor immediate, et mediante ipso alias partes. Si igitur anima esset tota essentia cordis et manus per identitatem, et tamen daret eis esse distinctum, quale modo dat eis, licet in toto, et cum hoc cor et manus non essent partes ejusdem totius, quia hoc esset imperfectionis, sed hæc essent supposita distincta, esset adhuc anima propter sui illimitationem habens corpus organicum pro adæquato perfectibili, sive habens omnia illa supposita, quæ modo sunt partes corporis pro uno adæquato, et tamen haberet unum illorum, quod scilicet est primum origine pro primo et immediato perfectibili. Ita potest dici universaliter in omni illimitato, cui correspondent plura, inter quæ est aliquis ordo, propter quem unum illorum immediatius respiciatur ab illo illimitato, quam alterum.

Quia primum quod vivit in animali est cor.

Ita in proposito, essentia divina non habet aliquam subsistentiam unam primam, id est, adæquatam sibi, quia tunc non posset esse in alia; sed sic adæquantur tres subsistentiæ illi naturæ, quod tamen in istis tribus est ordo in habendo naturam; et ideo essentia una primitate, scilicet immediationis, respicit primum illorum ordinatorum, ita quod sicut essentia ex se primo esset in tribus, si esset in eis sine ordine, et hoc tam primitate adæquationis quam primitate immediationis, ita nunc ex se est in tribus primitate adæquationis, sed non primitate ordinis immediationis, sed prius in primo illorum, et virtute illius in aliis, quibus communicatur ab illo primo.

Cum igitur quæris, (i) per quid est essentia in prima persona? dico quod ex se. Et si adhuc velis dicere quod non, sed per proprietatem determinantem, eadem quæstio esset per quid determinaretur ad proprietatem determinantem, sive per quid primo pullulat in essentia illa proprietas; et tunc vel oportet procedere in infinitum, vel oportet stare, quod essentia, quæ de se esset primo, id est, adæquate in tribus, et esset de se immediate in tribus, si non haberet ordinem, quod ipsa est 12.

Essentia de se est in prima persona, vel dabitur processus in infinitum.

de se immediate in primo istorum trium habentium ordinem.

Et si quæras (k), unde determinatur essentia ad primam personam? et si ex se determinatur, ergo non potest esse in alia?

e hoc sup. 7. § Con- a. indeterminatio.

Respondeo, determinatio duplex est, opposita duplici indeterminationi. Una indeterminatio est ad opposita contradictorie, sicut materia est indeterminata ad formam et ad privationem; alia est ad diversa positiva, quæ tamen stat cum determinatione ad alteram partem utriusque contradictionis. Exemplum hujus secundi, sicut sol est indeterminatus ad producendum vermem et plantam tanquam ad diversa positiva, cum tamen ex se sit determinatus ad alteram partem contradictionis tam hujus quam illius, sicut si esset agens particulare tantum, natum producere unicum illorum tantum; dico tunc in proposito, quod essentia de se determinatur ad primam personam determinatione opposita indeterminationi primæ, quæ est ad contradictoria, non tamen determinatione opposita secundæ indeterminationi, quia illa non staret cum illimitatione ad plura.

ndeterminatio ad opposita positiva efficiena est perfeionis, quia at cum determinatione ad alteram utriusque contradictionis.

Et per hoc patet ad argumentum, si ex se determinatur ad istam, igitur non potest esse in alia. Consequentia tenet, loquendo de determinatione secunda, quæ opponitur illimitationi ad plura; et hoc modo non determinatur essentia ad unam, sed ad tres subsistentias, quia illa determinatio est ad primum adæquatum. Non tamen tenet consequentia, loquendo de determinatione primo modo, quia illa est ad primum immediatum non adæquatum, et stat cum illimitatione indeterminati ad plura.

Ad primum argumentum (l) principale patet ex dictis, quia primum suppositum præcedit secundum origine, et tamen sunt simul natura, sicut requiritur ad relativa. 13. Ad arg. I.

Et cum arguis, quod primum suppositum præcedit generationem, igitur et secundum.

Respondeo, quod in antecedente potest intelligi generatio activa et passiva. Si generatio activa, nego; imo primum suppositum est generatione activa subsistens, quia quomodocumque intelligatur illa relatio, non est differentia in re, dicendo Patrem subsistere, vel generationem subsistere, vel generantem subsistere. Si autem intelligatur in antecedente de generatione passiva, concedo, quod prima persona sicut origine præcedit Filium, ita præcedit origine generationem passivam. Et cum arguitur sic: Filius præcedit eamdem generationem passivam, quia est simul cum Patre; ista consequentia non valet, quia non est isto modo simul cum Patre, quomodo Pater est prior generatione passiva; Filius enim est simul cum Patre natura, sicut pertinet ad correlativa; Pater autem præcedit generationem passivam, non sic, sed origine. Nunc autem ista propositio: *Quandocumque aliqua sunt simul, quocumque est unum prius, et reliquum*, falsa est, nisi intelligatur de simultate ejusdem rationis cum illa prioritate et posterioritate, sicut ista est falsa: *Si aliqua sunt simul tempore, quidquid est prius natura uno, et reliquo*. Sed ista est vera: *Si ista sunt simul*

In re idem est Patrem subsistere, et generationem et generantem.

tempore, quidquid est prius tempore uno, et altero.

14. Ad 2. Ad secundum argumentum dico, quod vera est illa major in ordine essentiarum, quia ibi intelligitur in perfectionibus quidditativis, et status est ad perfectionem quidditativam infinitam, quæ est absoluta. Sed in personis habentibus eamdem naturam distinctam tantum per originem, sicut oportet intelligere in proposito secundum communem opinionem, propositio major est falsa, quia ibi primum præcise est illud quod est formaliter per esse ad secundum.

Additio. *Quamvis in divinis negatur omnis prioritas secundum naturam, et tamen concedatur prioritas originis communiter, vel prioritas secundum naturalem intelligentiam, tamen omni modo oportet aliquam prioritatem dare essentiæ respectu relationis. Tum quia est fundamentum secundum omnes; tum quia est formaliter infinita, relatio non; tum quia qualitercumque distinguatur, non sunt ex æquo omnino prima nec relatio prior. Merito igitur quæritur, unde essentia determinat sibi proprietatem primam? Et cum non inveniatur aliquid determinans, quia semper est eadem quæstio unde essentia habeat illud, nisi procedatur in infinitum, standum est quod essentia ex se præcise determinat in se ut in fundamento, primam relationem. Falsa est igitur illa radix, nullum indeterminatum ex se ad aliqua determinatur ex se ad aliquod illorum, sicut bene habetur hìc de duplici indeterminato et de duplici prioritate adæquationis et immediationis.*

Cum dicitur essentia ex se determinatur ad primam personam quam rationem principii dicit ex, videturquod formalis non informantis, sed dantis esse ut dat quidditas supposito.

Sed restat dubium, quam circumstantiam principii notat ex *vel* de, *cum dicitur essentia de se vel ex se determinat sibi proprietatem primam; et si fingas, quod ibi non dicit rationem principii alicujus, sed excludit comparticeps principium, non obstat. Quæro enim quomodo essentia determinat, et in ratione cujus principii est respectu proprietatis; et dicit una solutio hìc, quod producentis, quia sine illa non est ratio principii formalis nec materialis, et quia forma activa est per se ens, per se agit, de qua propositione quære dist. 7. extra. Et propter congruentiam de tertio principio productivo, ex qua congruentia fit una instantia dist. secunda, quæstione de duabus productionibus: sed corrigetur, quod hic Deus producit Patrem, non autem essentia proprie loquendo. Sed contra istam viam fiunt tres rationes, et tres auctoritates adducuntur, quæ videntur omnes evadi aliqualiter. Sed quia male sonat primam personam esse productam, potest dici quod essentia determinat proprietatem sibi primam in ratione principii formalis, non quidem informantis, sed sicut quidditas dicitur forma suppositi, et quod quidditas non causaliter necessario, nec sic formaliter determinat aliquod suppositum, sicut Pagani ponerent de supposito absoluto, nos autem de primo relato; et ratio est, quia talis quidditas se ipsa sistit se, et se ipsa est alicujus quidditas.*

Tunc ad illa pro via alia. Ad primum dico, quod omnem formam informantem præcedit causa efficiens, ideo primum efficiens non sic habet formam. Sed non omnem formam quidditativam dantem esse supposito præcedit efficiens vel producens, quia hìc non est causa, et causa intrinseca compositi, quas oporteat uniri per agens, sed est perfecta entitas quæ seipsa est entis in ipsa.

Quod si objicitur, vel essentiam informare proprietatem, vel e converso, res-

ponsum est dist. 5. *Neutrum est, sed est perfecta identitas, quæ identitas non habet principium efficiens, sed habet quidditatem in ratione principii formalis illius cui seipsa primo est eadem.*

Ad secundum quære responsionem dist. 7.

Ad tertium, ista via bene salvat congruentiam, quia essentia ut essentia et ut prior omni ratione potentiæ, est dare esse formaliter, et sic determinat se ; ut autem est talis et talis, potentia ejus est principiare. Itaque duo principia productiva sunt, unicum non productivum ex se solo, sed dat tantum esse formaliter primo supposito.

COMMENTARIUS.

6. (h) *Sed tunc est aliud dubium*, etc. Movet jam dubium contra hanc sententiam, quam etiam supra movit contra opiniones D. Thomæ, D. Bonaventuræ, Henrici, num, 5. § *Præterea contra omnes opiniones*, qua scilicet ratione essentia determinatur ad primam subsistentiam seu proprietatem constitutivam primæ personæ, quæ difficultas currit, sive illa proprietas ponatur consistere in positivo sive in absoluto, quamvis fortassis sit aliqua ratio specialis difficultatis si ponatur consistere in relativo. Eadem autem est hæc difficultas hîc proposita ac illa quæ movetur aliis verbis, unde scilicet habeat essentia divina paternitatem seu primam proprietatem constitutivam personæ, aut unde oriatur ista proprietas, seu quod sit fundamentum aut radix ejus.

plem. ncii. deter- tur es- divina naliter rimam prieta- perso- lem.

Respondet Doctor, quando aliquid est illimitatum in aliquo genere causæ, puta efficientis aut formalis in ordine ad plures effectus, sive in ordine ad aliquem unum effectum totalem includentem plures partes aut quasi partes, si inter illa plura detur aliquis ordo prioris et posterioris ; sive ille ordo sit inter illa absolute secundum se et naturam suam intrinsecam, ita ut nullo modo possint esse absque tali ordine ; sive sit inter illa iste ordo non absolute et secundum se, sed solum quatenus respiciunt illud illimitatum; quando, inquam, aliquod illimitatum et indeterminatum respicit hujusmodi plura, non est idem terminus primus, quem respicit primitate adæquationis et primitate immediationis. Unde si quæratur quid primo et per se respicit illud illimitatum? distinguendum est de *primo*, et quærendum de quo primo interrogans loquatur ; an de primo primitate adæquationis ; an vero de primo primitate immediationis.

ponsio. m terpri- respicit itatum plura.

Exemplificat hoc duobus exemplis, primum est in genere causæ efficientis de Sole, qui si sit illimitatus, ut est, ad illiminandum unum integrum spatium includens partes plures, habentes inter se ordinem prioritatis et posterioritatis quantum ad esse illuminatum, habet pro termino primo primitate adæquationis, quem respicit quatenus illuminans est, totum illud spatium ; pro termino vero primo primitate immediationis, non habet totum illud spatium, sed partem sibi propinquiorem.

Causa efficiens illimitata ad plura, quid primo respicit primitate adæquationis et immediationis.

Alterum exemplum est in genere causæ formalis, de anima intellectiva, quæ est illimitata ad informandum totum corpus organicum, quod totum corpus est terminus primus primitate adæquationis, quem respicit anima ut informativa et perfectiva est. Sed quoniam in partibus istius corporis est ordo prioris et posterioris quantum ad informationem, ita quod prius 17.

Terminus primus adæquationis, et immediationis causæ formalis.

informat anima unam partem, verbi gratia, cor, ut suppono ex Philosopho 16. *de Animalibus*, hinc quod primo respicit anima ut informativa, primitate immediationis, non est totum corpus, sed cor, quæcumque alia pars quæ prius informatur.

Ut hoc autem exemplum magis deserviat proposito, addit quod si per impossibile anima per identitatem realem daret illud *esse* partibus corporis quod modo ipsis dat, et etiam quod cum hoc illæ partes non essent illæ partes corporis, sed essent supposita realiter distincta, nihilominus posset anima considerari dare ipsis illa *esse*, quæ ipsis dat modo cum tali ordine, quali modo habent, ita ut licet terminus primus primitate adæquationis, quem anima respiceret ut animans, essent omnes illæ partes; terminus tamen primus primitate immediationis non essent omnes illæ partes, sed cor, seu illa pars quam de facto immediatius informat.

Sic ergo essentia divina est illimitata ad tres proprietates constitutivas trium personarum. Et licet nulla ex illis proprietatibus sit prima, quam respicit essentia primitate adæquationis, quia inde sequeretur quod non posset conjungi cum aliis, tamen una ex illis est prima, quam respicit primitate immediationis; et hoc partim ex natura sua intrinseca, sicut anima respicit cor tanquam primum primitate immediationis, licet non tanquam primum primitate adæquationis; et partim propter ordinem quem ex natura sua intrinseca habent illæ tres proprietates; qui ordo si non fuisset inter illas, essentia æque primo respiceret omnes tres, tam primitate adæquationis quam primitate immediationis.

(i) *Cum igitur quæris*, etc. His suppositis, pro majori illustratione hujus, nobis pro hoc statu obscuri satis mysterii, respondet ad dubium principale, essentiam divinam ex se determinari ad hoc ut sit in prima persona, quia scilicet ex se et ex natura sua intrinseca determinatur ad hoc, ut conjungatur cum prima personalitate seu proprietate hypostatica; cujus ratio est, quod nihil impediat, quo minus hoc ipsi ex se conveniat, et quod nihil aliud possit assignari, per quod ad hoc determinaretur, cum nihil aliud sit prius illa ac prima persona, per quod possit primæ personæ communicari. Dices, determinatur per ipsam proprietatem primam. Respondet Doctor hoc non magis tollere difficultatem, quæ jam examinatur, quam si diceretur quod ipsamet essentia ex se determinetur; tum quia non potest proprietas illa prima determinare ex se essentiam, nisi quatenus conjungeretur cum essentia, non est autem magis difficile dicere quod essentia ex se haberet conjungi cum illa proprietate, quam quod proprietas illa haberet ex se conjungi cum essentia; tum quia adhuc remaneret quærendum, unde habet illa proprietas pullulare in essentia. Quare concludit, vel quod necessario sit admittendus processus in infinitum, dicendo scilicet quod proprietas illa habet *esse* in essentia ratione alicujus alterius, et illud alterum rursus ratione alterius, et ita in infinitum; vel quod standum sit in hoc quod essentia ex se determinatur ad habendas personalitates divinas, sic ut eas omnes respiciat æque primo primitate adæquationis, sed non æque primo primitate immediationis, sed immediatius primam personalitatem,

et mediante illa alias duas propter ordinem istarum personalitatum ad se invicem.

19. (k) *Et si quæras unde determinatur essentia*, etc. Rursus proponit dubium ut magis ipsum explicet, et addit rationem aliquam specialem contra responsionem datam, quia scilicet si dicatur quod determinetur ex se ad primam personam, videtur inde sequi quod non possit essentia esse in alia persona contra fidem. Ut solvat hanc objectionem specialem, advertit Doctor dupliciter aliquid determinari posse, sicut et dupliciter potest aliquid esse indeterminatum. Primo enim potest aliquid esse indeterminatum ad opposita contradictorie seu privative, quod perinde est ad propositum, et sic materia est indeterminata ad formam et privationem quantum est ex se, quia potest cum utralibet conjungi; illud autem determinatur determinatione huic indeterminationi opposita, quod ita exigit necessario unum extremum contradictionis, ut non possit habere alterum, et sic homo determinatur ad negationem brutalitatis. Secundo potest aliquid esse indeterminatum ad duo positiva, ita ut possit utrumque producere vel cum utroque conjungi, sic tamen ut ad quodlibet ipsorum sit ita determinatum, sicut si alterum non posset ullo modo producere aut cum illo conjungi; sic Sol est indeterminatus ad producendum vermem et ranam, quia utrumque potest producere, cum tamen in his circumstantiis sit ita determinatus ad producendum ranam, quando scilicet materia ex qua ranam producit, est disposita ad productionem ranæ, non secus ac si esset causa particularis, quæ non haberet virtutem productivam alterius effectus quam solius ranæ. Illud vero est determinatum determinatione opposita huic indeterminationi, quod non potest plura producere, sed unum solum; aut quod non potest conjungi cum pluribus, sed cum uno solo, sicut calor ad productionem caloris.

...eplicat ...ra responsionem ...missam.

His suppositis, dicit essentiam divinam determinari ad primam personalitatem determinatione opposita primæ indeterminationi, quæ est ad extrema contradictionis, quia scilicet necessario debet habere primam personalitatem, nec potest conjungi cum negatione aut privatione ejus; sed non determinatur ad primam personam, aut personalitatem determinatione opposita secundæ indeterminationi, quia est illimitata et indeterminata ad tres personas. 20.

Responsio ad replicam.

Unde in forma respondet ad difficultatem ultimam, distinguendo sequelam. Si determinatur ad primam personam determinatione opposita primæ indeterminationi, nego sequelam, quia cum illa determinatione potest stare indeterminatio et illimitatio ad plura positiva; est enim determinatio ad primam primitate immediationis, non primitate adæquationis. Si determinatur determinatione opposita secundæ indeterminationi, concedo sequelam, quia illa determinatio est ad primam primitate adæquationis, et consequenter res sic determinata non posset cum alia persona conjungi, sed sic non determinatur essentia ad unam personam vel personalitatem, sed bene determinatur ad tres, quia plures habere non potest.

Hæc tantum de hac difficultate dicit hîc Doctor. Pro cujus tamen majori intelligentia quæro: Utrum sit in essentia divina aliqua radix, ad quam

Radix primæ proprietatis personalis examinatur.

per emanationem sequitur in ipsa prima proprietas personalis constitutiva primæ personæ? Ratio autem dubitandi est, quia ex una parte si admittatur esse talem rationem, videtur quod essentia cum personalitate non faceret unum per se, quæ enim faciunt unum per se, non ita se habeant, ut una sequatur aut pullulet ex alia, quamvis una ratio ex illis sit posterior altera, ut patet in homine in quo gradus inferiores, qui sunt posteriores superioribus, non sequuntur nec pullulant ex superioribus; neque enim rationalitas sequitur aut pullulat ex animalitate, et ita est de cæteris gradibus.

Cur proprietas non faciat unum per se cum subjecto. Confirmatur primo, quia proprietates Metaphysicæ, ut, verbi gratia, risibilitas, (loquor in sententia Scotistarum, non distinguentium risibilitatem, nec similes proprietates realiter a suis subjectis) ideo videntur non facere unum per se cum suis subjectis, quia sequuntur ex natura intrinseca istius subjecti. Et quia inde sequitur quod antecedenter ad istas proprietates sit aliquid, per quod sufficienter constituantur res habentes illas proprietates in *esse* tali, quo ab omni alia re non habente tales proprietates distinguantur, aut si hæc non sit ratio, assignetur alia; ergo formalitas sequens et pullulans ex alia formalitate non facit unum per se cum illa.

Confirmatur secundo, quemadmodum rationalitas determinat animal ad *esse* hominis, sine eo quod rationalitas sequatur aut pullulet ex animalitate, aut e contra, cur non posset essentia divina determinari ad primam personam per primam personalitatem sine eo quod illa personalitas sequatur aut pullulet ex ipsamet essentia divina.

21. Ex alia vero parte affirmativa videtur quod prima personalitas pullulet ex essentia, quia est relatio, relatio autem omnis, quæ non producitur per actionem causæ efficientis, pullulat ex subjecto aliquo anteriori. Deinde quia personalitas naturæ creatæ pullulat ex illa natura realiter et physice; ergo personalitas naturæ increatæ pullulat similiter ex illa. Rursus et præcipue, quia personalitas prima est dictio qua producitur Verbum, dictio autem ex natura sua intrinsecat pullulat ex memoria fecunda.

Prima personalitas pullulat ex essentia mediate, et ex intellectu immediate. Mihi circa hanc difficultatem dicendum videtur, quod tenendo primam personalitatem esse dictionem seu productionem Verbi, omnino necessario admittendum sit quod pullulet ex essentia divina, ut hæc essentia est, non tamen immediate, sed mediante intellectu, quia secundum omnes, intellectus est potentia productiva Filii, quod non esset verum, si productio Filii aut nullo modo pullularet ab illo, aut pullularet immediate ab essentia; eatenus enim producitur Filius per intellectum, quatenus ex intellectu pullulat ejus productio; ergo si nullo modo pullularet, aut si non pullularet ex intellectu immediate, non produceretur Verbum per intellectum aut memoriam fecundam.

Sed si teneretur prima personalitas consistere in aliquo absoluto, posset optime dici quod non pullularet ex essentia aut aliquo alio. Sed quod ex se competeret primæ personæ, sicut rationalitas ex se competit homini, et hæc supra dixi *n.* 16. difficultatem ibi propositam magis forte urgere sententiam tenentem quod personalitates divinæ sunt relationes.

Nec refert quod essentia divina dicatur radix omnium, quæ continen-

uarum rmalita- essentia ina sit radix. tur formaliter in Trinitate, nam hoc imprimis non est ita intelligendum, quin detur aliqua formalitas in Deo, quæ non radicatur in divina essentia, aut quæ ab ipsa non pullulat; nam certum est formalitatem entis ut sic, et substantiæ ut sic, non pullulare ab essentia divina. Deinde intelligi posset quoad omnia attributa et personalitates personarum productarum. Rursus posset dici, quod eatenus id verum esset, quatenus supponitur quod non detur ulla personalitas absoluta in prima persona. Nec refert etiam quod dicatur personalitas creata sequi et pullulare ex natura creata, nam posset hoc negari optime, quandoquidem posset de potentia absoluta conservari natura singularis sine ulla personalitate creata aut increata, si personalitas illa sit quid absolutum, ut communiter supponitur esse; quod si esset negatio ut nos tenemus, ex hoc pateret disparitas inter illam et personalitatem divinam, quæ est absoluta, ratione cujus disparitatis, quamvis personalitas creata sequeretur et pullularet, divina tamen non pullularet. Sed quidquid sit de hoc, sequendo, ut dixi, communem opinionem tenentem personalitatem primæ personæ esse paternitatem ac generationem Filii, et consequenter eam pullulare mediate ex essentia divina et immediate ex intellectu. Respondendum est ad rationes quibus probatur quod non pullulet.

22. e formalitates faciunt unum se Metaphysice. Quod ut fiat, advertendum est, illas formalitates Metaphysicas et entitates (loquor autem jam de iis quæ faciunt unum per se Metaphysice, non de iis quæ faciunt unum per se Physice) facere unum per se, quæ sunt de essentia rei includentis illas, seu de intrinseco et per se primo conceptu ejus. Illæ vero entitates censendæ sunt de essentia et per se primo conceptu rei, quæ vel non præsupponunt in re illa aliquam formalitatem priorem ex qua emanarent et fluerent, vel sunt tam requisitæ ex parte istius rei, ut sine iis non distingueretur realiter ab aliis rebus a quibus sic distinguitur. Hæc doctrina patet, tum quia non potest melius declarari, quænam entitates faciunt unum per se; tum a posteriori, quia omnes entitates distinctæ formaliter, facientesque unum per se Metaphysicum, habent prædictam rationem, et quæ entitates non habent prædictam rationem, non dicuntur communiter facere, seu constituere tale unum per se; ergo prædicta descriptio entitatem facientium unum per se est bona. Probatur minor, nam animalitas et rationalitas, quæ constituunt Metaphysice unum per se hominem, ita se habent, ut neutra ex ipsis pullulet ex altera nec ulla alia formalitate priori.

Rationalitas vero ac risibilitas, et humanitas ac risibilitas non faciunt unum per se, quia risibilitas emanat ex rationalitate, nec est principium distinctivum realiter rei in qua est ab ulla alia re, quandoquidem si, per impossibile, non esset risibilitas in homine, omnino distingueretur realiter ab omnia alia re a qua de facto sic distinguitur. Similiter essentia divina non facit unum per se cum intellectu divino aut cum aliis attributis divinis, quia illa attributa sequuntur et emanant ab ipsamet essentia divina, et quia non sunt principia distinguendi realiter per se primo essentiam divinam ab ulla re a qua realiter distinguitur propter rationem jam dictam, Cur rationalitas ac risibilitas non faciunt non unum per se. Cur essentia divina et attributa non faciunt unum per se.

quia si per impossibile non darentur et maneret essentia divina, distingueretur realiter ab omnibus a quibus de facto distinguitur.

Essentia divina et paternitas faciunt unum per se

Ex hac doctrina facile colligitur quomodo essentia divina constituit unum per se cum Paternitate, non obstante quod Paternitas pullulet ab eadem essentia et intellectu; quia scilicet per paternitatem (ex suppositione sententiæ communis non admittentis aliam proprietatem personalem absolutam priorem paternitate) prima persona Trinitatis, quæ secundum fidem distinguitur ab aliis duabus personis realiter, habet formalissime ab illis sic distingui, taliter ut ablata paternitate et remanentibus reliquis, quæ de facto reperiuntur in prima persona, non haberet quo distingueretur ab aliis duabus personis; ergo quandoquidem illæ formalitates metaphysicæ faciunt unum per se metaphysicum, quæ ita se habent respectu entitatis constitutæ, ut vel non præsupponant priorem aliquam entitatem a qua emanent, vel requiruntur ad distinctionem realem ejus a cæteris a quibus realiter distinguitur paternitas, non obstante emanatione, potest facere unum per se cum essentia.

Cur formalitas emanans non facit unum per se cum formalitate a qua emanat.

Nec refert quod in reliquis omnibus, quæ faciunt unum per se metaphysice, nulla formalitas emanat ex alia, hoc enim ideo accidit, quia in reliquis omnibus talibus formalitas emanans non requiritur ad distinctionem realem rei constitutæ ab aliis rebus a quibus distinguitur realiter. Est autem peculiare in hoc mysterio, quod relationes emanantes requirantur ad distinctionem realem, ut consequenter ad constitutionem per se primam personæ divinæ.

His breviter suppositis, alias Deo favente fusius et exactius declarantis ad rationem dubitandi propositam *num.* 20 probantem quod prima proprietas non habeat radicem a qua emanat.

Responsio ad objectionem positam num. 20.

Respondeo in forma negando sequelam, et distinguendo ejus probationem; quando formalitas pullulans requiritur ad distinctionem realem constituti ab aliis a quibus realiter distinguitur, nego; quando non requiritur, transeat. Exemplum autem de gradibus metaphysicis constituentibus hominem, solúm ostendit quod non semper ita se habeant formalitates facientes unum per se, ut una ex altera sequatur.

Ad confirmationem primam, dico proprietates metaphysicas non facere unum per se cum essentia a qua emanant, non quia emanant præcise, sed quia præsupponunt in re in qua sunt aliquid, per quod distinguatur realiter et essentialiter ab omnibus a quibus sic distinguitur; quæ etiam est ratio, cur attributa divina non sunt de essentia naturæ divinæ, nec faciunt unum per se cum essentia divina; nec etiam colligitur proprie ex emanatione proprietatum et attributorum quod præsupponunt talia, nisi quatenus ex ratione particulari sua non emanarent, nisi aliqua talis ratio præsupponeretur; talis autem ratio particularis non reperitur, ex parte relationum constitutivarum, quæ secundum sententiam communem emanant, non præsupposita tali ratione, ex ipsa essentia divina mediante intellectu et voluntate. Unde in forma distinguo antecedens, quia emanant ex subjecto suo, et inde sequitur quod præsupponant entitatem constitutivam et distinctivam; supposita natura sua particulari, concedo 23.

antecedens ; præcise et non supposita ista natura particulari nego antecedens et consequentiam.

Ad secundam confirmationem concedo totum, neque ex eo quod id repugnaret quantum ad illam rationem, colligimus quod non determinetur essentia divina ad *esse* primæ personæ per proprietatem non emanentem, sed ex eo quod constet per auctoritates et alias rationes, quod personæ constituantur per relationes, et quod prima persona constituatur per generationem Filii.

Objectio contra unitatem per se essentiæ et paternitatis.

Sed dices ulterius ad probandum quod essentia divina non faciat unum per se cum generatione aut paternitate ; generatio et paternitas non convenit essentiæ divinæ nisi mediante intellectu, est enim in sententia Scoti dictio intellectus, et secundum omnes Filius producitur per intellectum divinum, ac ab hoc ejus productio habet *esse* generatio ; ergo cum intellectus divinus non faciat unum per se cum essentia divina, nec generatio aut dictio, quæ non competit ipsi nisi mediante intellectu, potest facere cum ipsa unum per se. Hæc replica sicut et præcedentes rationes, quas jam conati sumus solvere, magnam tribuunt probabilitatem sententiæ Joannis de Ripa, et magnam etiam ostendunt difficultatem sententiæ communis.

Responsio.

Sed breviter respondendum est pro nunc negando consequentiam, quia licet pullulet ex intellectu illa dictio, tamen determinat formaliter essentiam ad *esse* personæ realiter distinctæ ab aliis personis, qualiter eam non determinat intellectus, nec partialiter quidem, licet possit dici quod determinet eam non formaliter, sed productive, quatenus scilicet est principium *quo* generationis et dictionis.

Primum argumentum principale.

(l) *Ad primam argumentum principale* etc. Respondet jam ad argumenta principalia proposita in initio quæstionis, quorum primum erat, quod primum suppositum præintelligitur esse antequam agat. Sed si constitueretur relatione ad secundam personam, tum secunda persona esset etiam antequam ageret prima, quia est simul natura cum suo correlativo ; ergo esset secunda persona antequam produceretur a prima, quod implicat. Confirmatur, quia si prima persona et secunda sunt simul natura ut esse debent, si constituantur per relationes ad se invicem, secunda persona erit prior quocumque, quo prior est prima persona ; sed prima videtur debere esse prior quam sit generatio, ergo et secunda non potest esse terminus generationis, quia quod præcedit generationem, non potest per generationem produci, nec consequenter esse terminus generationis. 24.

Responsio.

Respondeo negando majorem objectionis, et minorem confirmationis, quia licet actio sit suppositorum, non tamen semper suppositorum præexistentium, sed vel præexistentium vel constitutorum per ipsam actionem.

Actio non semper suppositorum, quæ præsupponuntur ad illam.

In proposito autem actio generativa primi suppositi seu personæ divinæ est, quæ constituit ipsam formaliter in *esse* suppositi seu personæ primæ, atque adeo non debet ipsam personam primam præsupponere. Quomodo autem non obstante simultate naturæ, quam debent habere personæ divinæ ex eo, quod constituantur per relationes oppositas correlative, stat prioritas sufficiens primæ personæ respectu secundæ, patet ex dictis *num.* 12.

Addit autem Doctor propter æquivocationem, quæ posset esse in minori confirmationis, in qua dicitur quod prima persona præcedat generationem, id non esse verum de generatione activa, quæ est paternitas, sed bene esse verum de generatione passiva, quæ est filiatio ; nam sicut Pater est prius origine filio, ita est prius origine filiatione qua constituitur filius. Nec tamen sequitur quod filius sit prius origine filiatione, licet sit simul natura cum Patre, quia ad hoc requiretur quod esset simul origine cum Patre, et non sufficeret quod esset simul cum ipso natura, quoniam nec ipse Pater est prius natura filiatione, sed prius origne. Unde infert optime quod illa quæ sunt simul natura, non sic se habeant, ut quocumque unum sit prius, et alterum sit prius, nisi intelligatur de prioritate naturæ ejusdem rationis cum prioritate illa qua sunt simul. Nam, ut supradictum est, correlationes disquiparantiæ sunt simul natura quantum ad necessitatem essendi et cognoscibilitatis, et tamen non quocumque una ex illis est prior alia prioritate naturæ ; altera etiam est prior, quia una ex illis altera est perfectior, et sic prior natura prioritate perfectionis, qua tamen prioritate altera imperfectior non est se ipsa prior.

Pater est prior origine quam generatio passiva, non quam activa.

25\. Secundum argumentum principale est : Quod in omni ordine primum est absolutissimum ; ergo in ordine personarum prima persona erit absoluta formaliter, et consequenter non constituitur per relationem. Respondet Doctor distinguendo antecedens (quam vocat majorem, quia est prima propositio sub qua subsumi posset minor) in omni ordine essentiarum, transeat, in omni omnino ordine, negatur antecedens. Ut certe non potest dubitari quin possit fieri unus ordo ex relationibus, et si ita fieret, certum est, quod in illo ordine primum quod consideraretur, non deberet *esse* absolutum. Unde in proposito, quia personæ divinæ habent ordinem, quatenus præcise una alteram producit aut ab alia producitur, si consideremus ordinem personarum, non est necesse ut ulla persona, qua persona, sit absoluta, sed prima debet considerari esse illa, quæ primo producit, quatenus primo producit, sic autem formaliter omnino dicit productionem.

Secundum argumentum principale.

Responsio.

Hîc autem breviter advertendum, quando Doctor dicit quod personæ habent naturam distinctam solummodo per originem, sensum esse, quod personæ sint distinctæ tantum per originem. Nec intelligit originem prout distinguitur a productionibus aut relationibus, ut alii intelligunt, sed prout coincidunt cum illis, ut idem scilicet sit origo ac productio tam passive quam active loquendo, servata proportione, hoc est, ut idem sit origo activa ac productio activa, et idem sit origo passiva ac productio passiva.

DISTINCTIO XXIX.

(Textus Magistri Sententiarum)

De his quæ proprie dicuntur de Deo secundum rationem non personalem, quæ est communis spiratio, signata per hoc nomen principium.

A. Est præterea aliud nomen, multiplicem notans relationem, scilicet *principium*. Dicitur enim principium semper ad aliquid, et dicitur Pater principium, et Filius principium, et Spiritus sanctus principium, sed differenter. Nam Pater dicitur principium ad Filium et ad Spiritum sanctum. Unde Augusti-
Cap. 20. nus 4. *lib. de Trinit.* ait : « Pater est principium totius divinitatis, vel si melius dicitur, Deitatis, quia ipse est a nullo. Non enim habet de quo sit vel de quo procedat », sed ab eo et Filius est genitus, et Spiritus sanctus procedit. Non igitur dicitur principium totius Deitatis, quod vel sui vel divinæ essentiæ principium sit, sed quia principium est Filii et Spiritus sancti, in quibus singulis tota divinitas est. Filius ad Spiritum sanctum dicitur principium. Spiritus vero sanctus non dicitur principium nisi ad *creaturas*, ad quas etiam Pater dicitur principium et Filius et Trinitas ipsa simul, et singula persona principium dicitur creaturarum. « Pater ergo principium est sine principio, Filius principium de principio, Spiritus sanctus principium de utroque, id est, de Patre et Filio ».

Quod ab æterno Pater est principium et Filius, sed non Spiritus sanctus.

B. Et Pater ab æterno principium est Filii, et Pater et Filius principium Spiritus sancti, quia Filius est a Patre, et Spiritus sanctus ab utroque. Spiritus vero sanctus non ab æterno principium est, sed esse cœpit, quia non dicitur principium nisi ad creaturas. Cum ergo creaturæ esse cœperunt, et Spiritus sanctus esse cœpit principium earum. Ita etiam Pater et Filius esse cœpit cum Spiritu sancto unum principium creaturarum, quia creaturæ cœperunt esse a Patre et Filio et Spiritu sancto ; et dicuntur hi tres non tria, sed unum principium omnium creaturarum, quia uno eodemque modo principium rerum sunt. Non enim aliter sunt res a Patre et aliter a Filio, sed penitus eodem modo. Ideo Apostolus intelligens hanc Trinitatem esse unum principium rerum ait : *Ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia.* « Cum vero audimus, omnia esse ex Deo, ut ait Augustinus, *de Natura boni*, omnes utique naturas intelligere debemus, et omnia quæ naturaliter sunt. Non enim ex ipso sunt peccata, quæ naturam

Quomodo Filius et ad quid dicatur principium, et Spiritus sanctus et etiam Trinitas ? Quomodo hi tres sunt creaturæ principium ? Aug. l. 5. de Trin. c. 13. Rom. 11. 36. Quomodo accipiendum sit omnia esse ex Deo? Tom. 6. c. 28. ejusd. lib. Aug. c. 13. Quod Pater ab æterno est principium Filii et Pater et Filius Spiritus Sancti. Joan. 8. 25.

non servant, sed vitiant, quæ ex voluntate peccantium nascuntur. » Omnium ergo, quæ naturaliter sunt, unum principium est Pater cum Filio et Spiritu sancto, et hoc esse cœpit. Ab æterno autem Pater principium est Filii generatione, et Pater et Filius unum principium Spiritus sancti. Unde Augustinus 5. *libr. de Trinit.* ita ait : « Dicitur relative *Pater*, idemque relative dicitur *principium*. Sed Pater ad Filium dicitur, principium vero ad omnia quæ ab ipso sunt. Et principium dicitur Filius. Cum enim diceretur ei : *Tu qui es*? respondit : *Principium, qui et loquor vobis*. Sed numquid Patris principium est ? Imo creatorem se voluit ostendere, cum se dixit esse principium, sicut et Pater principium est creaturæ, quia ab illo sunt omnia. Cum vero dicimus et Patrem principium et Filium principium, non duo principia creaturæ dicimus, quia Pater et Filius simul ad creaturam unum principium est, sicut unus creator. Si autem quidquid in se manet et gignit vel operatur aliquid, principium est ejus rei, quam gignit, vel ejus, quam operatur ; non possumus negare, etiam Spiritum sanctum recte dici *principium*, quia non eum separamus ab appellatione creatoris, quia scriptum est de illo, quod *operetur*,
I. Cor. 12. 11 Lib. et cap eisdem. et utique in se manens operatur. Non enim in aliquid eorum quæ operatur, ipse mutatur et vertitur. Unum ergo principium ad creaturam cum Patre et Filio est Spiritus sanctus, non duo vel tria principia. » Ecce aperte ostendit Augustinus Patrem et Filium et Spiritum sanctum esse unum principium rerum creatarum, id est, uno eodemque modo esse principium ; et illum modum satis aperuit, quia scilicet operantur omnia, et quia similiter operantur hi tres, ideo unum principium esse dicuntur.

Quomodo Pater principium Filii, et ipse cum Filio Spiritus sancti.

Deinde in eodem libro continue ostendit, quomodo Pater dicatur principium ad Filium, et ad Spiritum sanctum ipse et Filius, dicens, ideo Patrem esse principium Filii, quia genuit eum, et Patrem et Filium esse principium Spiritus sancti, quia Spiritus sanctus procedit vel datur ab utroque. Ait enim ita : « Si gignens ad id quod gignitur principium est, Pater ad Filium principium est, quia genuit eum. Utrum autem et ad Spiritum sanctum principium sit Pater, quia dictum est : *de Patre procedit*, non parva quæstio est. Quod si ita est, non jam principium ei tantum erit rei, quam gignit vel facit, sed et ei, quam dat et quæ procedit ab ipso. Si ergo quod datur vel quod procedit principium habet, a quo datur vel procedit, fatendum est, Patrem et Filium principium esse Spiritus sancti, non duo principia. Sed sicut Pater et Filius ad creaturam relative unus creator et unus dominus dicitur, sic relative ad Spiritum sanctum unum principium. Ad creaturam vero Pater et Filius et Spiritus sanctus unum principium sunt, sicut unus creator et unus dominus. » Ecce habes, quod Pater principium Filii dicitur, quia genuit eum. Qua ergo notione est Pater, ea principium Filii dicitur, id

C.

Aug. lib. 5. De Trinit. cap 14.

Joan. 15. 26.

Ex his colligitur quod Pater eo est principium Filii, quo Pater, generatione scilicet, et eodem etiam auctor Filii.

Hilar. non longe a lib. principio.

est, generatione, secundum quam etiam dicitur *auctor* Filii. Unde Hilarius 4. *lib. de Trinitate* ait : « Ipso quo Pater dicitur, ejus quem genuit auctor ostenditur, id nomen habens, quod neque ex alia profectum intelligatur, et ex quo is qui genitus est, substitisse doceatur. Novit Ecclesia unum innascibilem Deum, novit unigenitum Dei Filium. Confitetur Patrem ab origine liberum, confitetur et Filii originem ab initio, non ipsum ab initio, sed ab ininitiabili, non per seipsum, sed ab eo qui a nemine est, natum ab æterno, nativitatem scilicet ex paterna æternitate sumentem. Edita est hìc fidei professio, sed professionis ratio nondum exposita est ; » et ideo quærenda, scilicet quomodo intelligendum sit quod ait, Filii originem esse ab initio, et non ipsum esse ab initio, sed ab ininitiabili. Hoc utique subdens determinavit, quomodo acceperit *initium*, inquiens, originem Filii esse ab initio, ac si diceret : Non ita intelligas originem Filii esse ab initio, quasi ipse Filius habeat initium, sed quia ipse est ab ininitiabili, id est, a Patre, a quo sunt omnia. Nam licet Filius sit principium de principio, non est tamen concedendum, quod Filius habeat principium. Cumque Filius sit principium de principio, et Pater principium non de principio, non est principium de principio principium sine principio, sicut Filius non est Pater ; neque duo tamen principia, sed unum, sicut Pater et Filius non duo creatores, sed unus creator.

[Nota quod ...cit Filium, ...on esse ab ...itio, sed ab ...ininitiabili.]

[...Aperit ex ...qua sensu ...la dixerit. Hilarius.]

Cum Pater et Filius sint unum principium Spiritus sancti, quæritur an eadem notione?

Unum autem principium sunt Pater et Filius non tantum creaturarum, ut dictum est supra, sed etiam Spiritus sancti ; ideo quæri solet, utrum eadem notione Pater sit principium Spiritus sancti et Filius, an sit alia notio, qua Pater dicatur principium Spiritus sancti, et alia, qua Filius. Ad quod dicimus, cum Pater dicatur principium Spiritus sancti et Filius, quia Spiritus sanctus procedit vel datur ab utroque, nec aliter procedit vel datur Patre quam a Filio, sane intelligi potest, Patrem et Filium eadem relatione vel notione principium dici Spiritus sancti. Si vero quæritur, quæ sit illa notio, quam ibi notat *principium*, nomen ejus non habemus, sed non est ipsa paternitas vel filiatio, imo notio quædam, quæ Patris est et Filii, quia ab æterno Pater et Filius unum principium sunt Spiritus sancti. Donator autem, ut prædictum est *Distinct.* 14. 15. 18. dicitur Pater vel Filius ex tempore, sicut Spiritus sanctus datum vel donatum. D.

[D.] [Responsio.] [Quæritur quæ sit notio qua Pater et Filius dicitur principium Spiritus sancti.]

(Finis textus Magistri.)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum principium uno modo dicatur de principio sumpto personaliter et notionaliter, et sumpto etiam essentialiter?

Alensis 1. *part. quæst.* 70. *membr.* 1. D. Thom. 1. *part. quæst.* 36. *art.* 4 *et hìc quæst.* 1. *art.* 2. D. Bonavent. *hìc quæst.* 2. *art.* 1. Richard. *quæst.* 2. Durand. *quæst.* 1. Capriol. *quæst.* 1. Gabr. *quæst.* 1. *art.* 2. Suarez 1. *part. tract.*

3. *lib.* 10. *cap.* 6. 7. *Vide Scot. in Report. quæst. un.*

1. Circa distinctionem vigesimam nonam, quæro unum, scilicet : Utrum principium uno modo dicatur de principio sumpto personaliter et notionaliter, et sumpto etiam essentialiter? Quod non, quia si principium esset unius rationis, hoc modo tripliciter sumptum, ergo principiata essent unius rationis, hoc est falsum, quia nec Filius nec Spiritus sanctus principiantur uno modo, nec creatura eodem cum eis.

Ratio opposit. Contra sequitur, creans, igitur principians; generans, igitur principians. Et non e converso; ergo consequens est commune ad omnia antecedentia.

SCHOLIUM.

Resolvit relationes principiorum, personalis, notionalis et essentialis, esse diversas, quia relatio essentialis principii est tantum rationis, ex dist. 27. quæst. 3. et dist. seq. quæst. 1. aliæ autem sunt reales. Principium essentiale dicitur in ordine ad creaturas, diciturque essentiale, quia commune tribus. Notionale est productio ad intra in abstracto, personale, eadem in concreto.

Resolutio quæst. Ad istam (a) quæstionem dico, quod *principium* non dicitur univoce de principio essentialiter, et notionaliter sive personaliter sumpto; et hoc loquendo de relatione, quæ per se significatur hoc nomine *principium*, et accipiendo principium principiative, non pro eo quod principiat, sive pro principio *quod*, sed *quo*. Et ratio est, quia principium essentialiter sumptum, non dicit nisi relationem rationis, non realem, quia non est realis relatio Dei ad creaturam, ut ex distinctione sequenti patebit; ut autem accipitur ad intra notionaliter vel personaliter, dicit relationem realem. Relationi autem reali et rationis non est commune aliquid idem, quod est in uno rei, et in alio rationis, quia ei quod est secundum *quid* tale, et ei quod est simpliciter tale inquantum tale, non est commune univocum illud quod accipitur in eis secundum *quid* et simpliciter. Relatio autem realis est simpliciter relatio, et relatio rationis est secundum *quid* relatio, quia sicut *esse* in ratione est esse secundum *quid*, ita referri secundum rationem, sive comparari a ratione, est referri vel comparari secundum *quid*; ergo non est principium univocum istis. Si autem loquamur de principio ad intra, ut est personale et notionale, videtur quod eis possit esse ratio principii communis univoce, sicut paternitati et filiationi potest hoc, quod est relatio originis, esse commune univoce, sicut tactum est *sup. dist.* 23. de communi univoco personis inquantum personæ.

Reali et rationis enti nihil commune.

Ad argumenta, primum probat quod non est principium unius rationis ibi notionale et personale. 2.

Respondeo, quod in creaturis aliqua duo distincta specie dicuntur esse alterius rationis, et tamen potest abstrahi ab eis unum commune unius rationis, sicut genus. Ita in proposito, istæ productiones generatio et spiratio sunt alterius rationis, loquendo de propriis rationibus earum, tamen potest aliquod unum commune abstrahi ab eis, et eodem modo de hoc communi quod est principium, ipsum potest esse commune unius rationis, licet illa de

A generatione, et spiratione abstrahitur conceptus communis

quibus dicitur, sint alterius rationis, loquendo de propriis rationibus eorum. Et si objiciatur contra hoc, quod tunc est universale in divinis, de hoc tactum est supra *dist.* 23.

Principium non est univocum ad creantem et generantem.

Argumentum (b) ad oppositum probat communitatem hujus, quod est principium ad tale et tale principium, sicut probat univocationem ad principium intra et extra; ideo potest responderi, quod non sequitur, creans, ergo principians, et generans, ergo principians, accipiendo *principians*, pro aliquo conceptu univoco simpliciter, quia principians, quod infertur ad hoc quod est creans, ut dicitur de Deo, dicit tantum relationem rationis; principians autem, quod infertur ex generante, dicit relationem realem.

COMMENTARIUS.

1. Quomodo accipitur principium.

(a) *Ad istam quæstionem dico.* Suppono unum quod hîc accipitur *principium* pro principio productivo, et hoc pro significato tantum, sicut satis supra patet *dist.* 7. principium enim pro significato dicit relationem connotando subjectum. Secundo, suppono quod principium personale hîc dicitur generans sive spirans; principium notionale dicitur generatio activa et spiratio activa quæ reducuntur ad genus principii, ut patet supra *dist.* 36. in exponendo opinionem Joannis de Ripa. Principium essentiale accipitur pro respectu ad extra dicens principiationem, sicut creatio, etc. Tertio suppono, quod principium essentiale (quod in proposito dicitur essentiale, quia commune tribus, non quod sit de essentia alicujus, nec quod dicat essentiam nec perfectionem aliquam, sed quia tantum commune, ut patet a Doctore 1. *quæst. quodlib.*) est tantum relatio rationis, quia omnis relatio Dei ad creaturam est tantum rationis, ut patet infra *dist.* 30. *quæst.* 1. *et* 2. et supra *d.* 2. *et* 8. Principium vero notionale est relatio naturæ realis, scilicet generatio activa et spiratio activa, et personale est ipsa relatio realis sumpta in concreto. Quarto sequitur ex dictis quod principium in communi tantum potest se habere uno modo, id est, non potest esse univocum ad hujusmodi prius, quia enti rationis, et enti reali non est commune univocum, ut patet hîc a Doctore, *et in quodlib. quæst.* 3. Quinto nota, quod principium ad intra prædicatur univoce de personali et notionali. Sexto nota, quod primum argumentum factum in principio quæstionis tantum vadit de principio, ut est commune personali et notionali, non autem essentiali, et sic Doctor respondet quod tale principium potest esse univocum notionali et personali.

Principium ad intra quomodo prædicetur univoce de personali, et notionali.

(b) *Ad argumentum ad oppositum* patet responsio. *Creans, ergo principians,* etc. Nam cum dico : Deus est creans ; ergo principians. Nam sicut creans dicit respectum rationis, ita et principians ; et cum dicit : Pater est generans, ergo principians. Hîc *generans* dicit relationem realem, et similiter *principians*. Et sic patet ista distinctio. 2.

DISTINCTIO XXX.

(Textus Magistri Sententiarum)

De his quæ temporaliter de Deo dicuntur de Deo, et relative secundum accidens, quod non Deo, sed creaturis accidit.

A. Sunt enim quædam, quæ ex tempore de Deo dicuntur eique temporaliter conveniunt sine sui mutatione, et relative dicuntur secundum accidens, non quod accidat Deo, sed quod accidit creaturis, ut *creator*, *dominus*, *refugium*, *datum* vel

Aug. c. 13. *donatum* et hujusmodi. De his Augustinus 5. *lib. de Trinitate* ait; « *Creator* relative dicitur ad creaturam, sicut *dominus* ad servum, ».

Cap. 16. Item. « Non moveat, quod Spiritus sanctus, cum sit coæternus Patri et Filio, dicitur tamen aliquid ex tempore, veluti hoc ipsum quod *donatum* diximus. Nam sempiterne Spiritus est *donum*, temporaliter autem *donatum*. Et si *dominus* non dicitur, nisi cum habere incipit servum, etiam ista appellatio relativa ex tempore est Deo. Non enim sempiterna creatura est, cujus ille dominus est; ergo *dominum esse* non sempiternum habet, ne cogamur etiam creaturam sempiternam dicere, quia ille sempiterne non dominaretur, nisi etiam ista sempiterne famularetur. Sicut autem non potest esse *servus* qui non habet dominum, sic nec *dominus* qui non habet servum. »

Oppositio, quod non ex tempore sit Dominus, quia est Dominus temporis, quod non est ex tempore.

Sed hîc aliquis dicet, quod non ex tempore competit Deo hæc appellatio, qua dicitur *dominus*, quia non est tantum dominus rerum, quæ ex tempore cœperunt, sed etiam illius rei, quæ non cœpit ex tempore, id est, ipsius temporis, quod non cœpit ex tempore, quia non erat tempus ante quam inciperet; et ideo non cœpit esse dominus ex tempore. Ad quod dici potest, quia licet non *cœperit ex tempore* esse dominus temporis, *cœpit* tamen esse dominus temporis, quia non semper fuit tempus, et ipsius *hominis* ex tempore cœpit esse dominus. De hoc Augustinus in eodem libro capite eodem, continue ita ait : « Quisquis extiterit, qui æternum Deum solum dicat, tempora vero non esse æterna propter varietatem et mutabilitatem, sed tamen ipsa tempora non in tempore esse cœpisse, quia non erat tempus, antequam tempora inciperent, et ideo non in tempore accidere Deo, ut Dominus esset, quia ipsorum temporum dominus erat, quæ utique non in tempore esse cœperunt; quid respondebit de *homine,* qui in tempore factus est, cujus utique dominus non erat, antequam esset? Certe, ut dominus

B. Objectio. Responsio. quando tempus cœpit, Deus cœpit esse Dominus, nec ante tempus fuit Dominus, sed *cum* tempore, non *ex* tempore, vel *in* tempore, quia non ante fuit tempus quam ipse Dominus, sed simul. Quomodo intelligendum sit nihil dici de Deo secundum accidens? Per similitudinem ostendit quod potest Deus dici quod ante non dicebatur sine sui mutatione. Psalm. 45. 89. et 90. Quod Deus dicitur refugium relative et ex tempore sine sui mutatione. Quod Pater dicitur relative. Joan. 1. 12 Summatim prædictorum intelligentiam perstringit.

hominis esset, ex tempore accidit Deo, et ut omnis amoveatur controversia, certe ut *tuus* dominus esset vel *meus*, qui modo esse cœpimus, ex tempore habuit. Quomodo igitur obtinebimus, nihil secundum accidens dici de Deo? Nisi quia *ipsius naturæ* nihil accidit, quo mutetur; ut ea sint accidentia *relativa*, quæ cum aliqua mutatione *rerum*, de quibus dicuntur, accidunt, sicut *amicus* relative dicitur. Non enim amicus esse incipit, nisi cum amare cœperit; fit ergo aliqua mutatio voluntatis, ut amicus dicatur. *Nummus* vero, cum dicitur *pretium*, relative dicitur; nec tamen mutatus est, cum esse cœperit *pretium*, nec cum dicitur *pignus* et hujusmodi. Si ergo *nummus* potest nulla sui mutatione toties dici relative, ut neque cum incipit dici, neque cum desinit, aliquid in ejus natura vel forma, qua nummus est, mutationis fiat; quanto facilius de illa incommutabili Dei substantia debemus accipere, quod ita dicatur relative aliquid ad creaturam, ut, quamvis temporaliter incipiat dici, non tamen ipsi substantiæ Dei accidisse aliqua intelligatur, sed illi creaturæ ad quam dicitur. Qualiter etiam *refugium nostrum* dicitur: refugium enim nostrum dicitur Deus relative; ad nos enim refertur, et tunc refugium nostrum fit, cum ad eum refugimus. Numquid tunc fit aliquid in ejus natura, quod, antequam refugeremus ad eum, non erat? In nobis ergo fit aliqua mutatio, qui ad eum refugiendo efficimur meliores; in illo autem nulla. Sic et *Pater noster* esse incipit, cum per ejus gratiam regeneramur, qui *dedit* nobis *potestatem filios Dei fieri*. Substantia igitur nostra mutatur in melius, cum filii ejus efficicimur. Similiter et ille *pater noster* esse incipit, sed nulla suæ commutatione substantiæ. Quod ergo temporaliter dici incipit Deus, quod antea non dicebatur, manifestum est relative dici, non tamen secundum accidens *Dei*, quod ei aliquid acciderit, sed plane secundum accidens *ejus*, ad quod dici aliquid Deus incipit relative. » Ex his aperte ostenditur, quod quædam de Deo temporaliter dicuntur relative ad creaturas sine mutatione *Deitatis*, sed non sine mutatione *creaturæ*; et ita accidens est in creatura, non in creatore, et appellatio qua creatura relative dicitur ad creatorem, relativa est et relationem notat, quæ est in ipsa creatura. Appellatio vero illa, qua creator relative dicitur ad creaturam, relativa quidem est, sed nullam notat relationem quæ sit in creatore.

Hîc solvitur quæstio, qua quærebatur, utrum Spiritus sanctus dicatur datum vel donatum relative ad se, cum a se detur.

Hîc potest solvi quæstio superius proposita, ubi quærebatur, cum Spiritus sanctus dicatur *datum* vel *donatum*, (quod autem datur refertur et ad eum qui dat, et ad illum cui datur) et cum Spiritus sanctus det seipsum, utrum ad *se ipsum* relative dicatur, cum dicitur dari vel donari? Cui quæstioni respondentes dicimus, Spiritum sanctum dici datum vel donatum relative et ad dantem, C. Dist. 18. littera l. et m.

Solutio. et ad illum cui datur. Dans autem sive donator est Pater cum Filio et Spiritu sancto. Nec tamen dicimus, Spiritum sanctum referri *ad se*, sed appellatio dati vel donati refertur et ad dantem et ad recipientem, quia non potest aliquid dici *datum*, nisi ab aliquo et alicui detur. Cum autem Spiritus sanctus *dari a se* vel *datus a se* dicitur, relative quidem dicitur ad illum cui datur; et est appellatio relativa, et in illo cui datur mutatio fit, non in dante.

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO I.

Utrum de Deo dicatur aliqua relatio ex tempore?

1. Argum. 1. Circa distinctionem trigesimam quæro duo. Primo quæro: Utrum de Deo dicatur aliqua relatio ex tempore. Quod non, quia quidquid de Deo dicitur, est Deus; igitur est æternum, non igitur novum, nec per consequens ex tempore.

Argum. 2. Præterea, nihil æternum dicitur de temporali; ergo nec e converso.

Argum. 3. Præterea, factio non videtur esse sine mutatione; ergo Deus, qui est immutabilis, non fit aliquid, sed si aliqua relatio nova diceretur de eo, posset dici fieri secundum istam relationem.

Ratio ad opposit. Oppositum patet per Augustinum 5. *de Trinit. cap. ultimo*, et per rationem, quia relativa sunt simul natura, ergo relationibus in creaturis ex tempore ad Deum correspondent relationes in Deo ex tempore.

QUÆSTIO II.

Utrum Dei ad creaturam possit esse aliqua relatio realis?

Alensis 1. *part. quæst.* 53. *memb.* 4. *art.* 2. D. Thom. 1. *part. quæst.* 13. *art.* 7. *ubi ejus expos.* D. Bonavent. *hic quæst.* 2. *et* 3. Richard. *quæst.* 3. *et* 4. Henric. *quodl.* 7. *quæst.* 1. *et quodl.* 9. *quæst.* 1. *et quodl.* 3. *quæst.* 4. Durandus *hîc quæst.* 3. Suarez 1. *part. tract.* 1. *lib.* 1. *c.* 9. *Vide* Scot. 5. *Met. quæst.* 11. et 8. *Phys quæst.* 3. *con.* 3. 4. *ubi agit an actio nova possit advenire Deo in tempore.* Mayr. *hîc.* Bacon *dist.* 29. *quæst.* 1.

Secundo quæro: Utrum Dei ad creaturam possit esse aliqua relatio realis? Quod sic, quia Deus ex natura rei absque consideratione intellectus est omnipotens et omnisciens; ista enim ponuntur in Deo sicut attributa dicentia in Deo perfectionem simpliciter, et omne tale est ibi secundum naturam rei, secundum Anselmum *Monolog. cap.* 15. ista autem dicunt respectum potentiæ et scibilitatis ad creaturam possibilem et scibilem; ergo, etc. 2. Argum. 1.

Præterea, Deus ab æterno voluit omne creandum esse pro eo tempore, pro quo postea creavit, et istud velle creaturam, includit relationem, et tamen non rationis. Probo, quia prius potuit velle creaturam quam intelligere se velle eam. Non enim quia scivit creaturam, ideo voluit eam, sed quia voluit eam, ideo scivit eam se velle; igitur ista relatio æterna voluntatis Dei ad creaturam, est realis, quia non est in voluntate per actum alicujus intellectus comparantis eam ad aliquid. Argum. 2.

Præterea, relationes fundatæ super quantitatem sunt relationes reales, *ex* 5. *Metaph.* igitur inæ- Argum. 3. Text. 10.

qualitas Dei ad creaturam fundata super quantitatem virtutis in Deo, scilicet super infinitatem magnitudinis ejus, et super magnitudinem virtutis in creatura, scilicet magnitudinem finitam creaturæ, erit relatio realis.

Confirmatur ratio, quia magnitudo in Deo est fundamentum æqualitatis, quæ est realis relatio ad intra. Magnitudo etiam creaturæ est fundamentum relationis realis in creatura; ergo comparando hanc magnitudinem ad illam, videtur quod habitudo fundata super ista sit realis.

Argum. 4. Præterea, relationes secundi modi relativorum, quæ scilicet fundantur super actionem et passionem, sunt relationes reales; sed tales sunt relationes Dei ad creaturam inquantum causa et effectus, igitur.

Si dicas, non est verum nisi in agentibus naturalibus. Contra, igitur voluntas creata non habebit habitudinem realem ad suum effectum.

Argum 5. Præterea, sicut forma est in aliquo, ita denominat illud; ergo si non est aliqua relatio in Deo ad creaturam realiter, Deus non est realiter creator creaturæ, quod videtur absurdum.

Ratio ad opposit. Contra, relatio realis est ad terminum secundum *esse* ejus reale, sed terminus necessario exigitur ad relationem realem; ergo si Deus referatur realiter ad creaturam, creatura secundum *esse* reale fuisset æterna.

SCHOLIUM.

Ponit responsionem Henrici ad utramque quæstionem. Ad primam dicit quod in Deo in tempore non est nova relatio, sed eadem quæ ab æterno, cum nova tamen denominatione. Ad secundam respondet negative, quia Deus esset dependens et limitatum si referretur realiter ad creaturam. Refutat Scotus primum. Primo, quia sic creatura non diceret novam relationem, sed ipsam antiquam potentialem ad Deum, imo non esset creatura a Deo. Secundo, extrema non sunt eadem ab æterno et nunc; ergo nec relatio. Tertio, potentiale non est actuale, ergo nec relatio ad illud est relatio ad hoc. Quarto, si est nova denominatio, ergo nova forma; convenit tamen cum Henrico in conclusione. Secundum dictum refutat quoad ejus rationem, primo quia personæ non dependent, tamen referuntur realiter, et si duo alba essent intensissima referrentur sine dependentia. Secundo, agens qua perfectum agit, et qua agens refertur realiter. Tertio, relativa mutua dependerent a se invicem, et daretur circulus in dependentia essentiali.

Ad primam quæstionem (a) dicitur, quod nulla est in Deo nova relatio, quia sicut actio est eadem, licet diversimode considerata, ut in aptitudine, ut in potentia, ut præsens, ut præterita, ut futura, ita relatio fundata super actionem sic et sic consideratam, est eadem relatio. Ita quod dicit alibi, quod sunt eadem relatio secundum rationem differentes secundum aliam et aliam denominationem, quæ est differentia minor, et hujusmodi denominatio alia est propter novam passionem in creatura; eamdem igitur relationem dicit in Deo ipsum esse creativum et creantem. Sed æternaliter fuit creativus; ergo cum dicitur creans, non est in eo relatio nova, sed nova appellatio relativa. 3.

Henric. quodl. 7. q. 1. et quodl. 9. q. 1. Sicut supra dictum est d. 28. q. ult.

Quod confirmatur per Augustinum 5. *de Trinit. cap. ult.* ubi potius videtur novam appellationem dicere quam relationem.

Ad secundam quæstionem (b) dicitur, quod illud quod realiter est 4.

Henric. quodl. 3. q. 4. relatum, est realiter ordinatum, sicut albedo, quæ est ratio referendi realiter ad aliam albedinem, est naturaliter ordinata ad illam, pro eo quod aliquam perfectionem habet ista ab illa, inquantum in eis est natura perfectior simul quam in altera earum. Omne autem naturaliter ordinatum, dependet ab illo ad quod naturaliter ordinatur, pro quanto scilicet expectat illud, ut in ipso fundetur relatio ad illud; et si dependet, igitur est mutabile, quia dependentia non est sine potentialitate ad actum; et si mutabile, igitur imperfectum, quia carens illa perfectione ad quam mutatur; et si imperfectum, igitur limitatum; ergo de primo ad ultimum, si realiter relatum, ergo limitatum. Et quia posset instari, quod tunc non esset relatio realis in divinis, ideo videtur exponenda illa positio de relato ad aliud in natura. Si enim realiter referatur ad aliquid, quod est idem realiter ei in natura, non oportet quod dependeat, quia non expectat aliquid aliud a se in natura, ut in eo fundetur relatio. Tunc ad propositum, cum Deus non sit ens imperfectum, nec mutabile et dependens, et cætera; ergo non est relatum ad aliquid aliud a se, igitur non relatum ad creaturam.

5. Contra istam opinionem (c) quantum ad illud quod dicit ad primam quæstionem, si relatio actualis et aptitudinalis sint eadem, et propter hoc non sit aliqua relatio nova actualis Dei ad creaturam; ergo pari ratione non est aliqua relatio nova creaturæ ad Deum, quia aptitudinali in Deo correspondebat aptitudinalis in creatura, sicut actuali actualis; et tunc si erant eadem in Deo aptitudinalis et actualis, pari ratione aptitudinalis illa in creatura erit eadem cum actuali, et ita nulla nova in uno extremo, sicut nec in alio. Consequens videtur absurdum secundum veritatem, quia tunc nulla essentia esset nova, nec aliquid absolutum novum; impossibile est enim fundamentum esse novum, et relationem esse æternam, secundum illud fundamentum. Et etiam sequitur impossibile secundum eos, quia tunc cum omnia sint illud quod sunt per respectum ad Deum, ut ad causam exemplarem vel ut ad causam efficientem, sequitur quod omnia sunt æterna et nihil novum, quia si non respectus, nec absolutum, quia nullus respectus potest esse æternus sine æternitate fundamenti, nec novus sine novitate fundamenti. De Loc. Scot. sup. d. 2. q. 1. et d. 8. q. 5. et 2. d. 1. q. 4. et quodl. 1.

Specialiter etiam (d) videtur consequens inconveniens secundum istos, qui dicunt *esse* existentiæ dicere respectum ad causam efficientem ut efficiens est, et illud *esse* vel respectus erit novum, vel nihil erit novum per creationem, et tamen ille respectus in creatura, est in comparatione ad Deum; ergo non obstante relatione aptitudinali præcedente (ut aptitudinalis est), potest actualis esse nova tanquam alia ab illa aptitudinali.

(e) Præterea, non potest esse eadem relatio, nisi sit inter eadem extrema. Nunc autem intellectus divinus non tantum ab æterno intellexit animam Antichristi, ut possibilem pro tanto tempore antequam crearetur, sed intellexit esse, ut act existentem pro illo instanti creatio- 6.

se poten- e et esse uale ani- e sunt duo jecta di- stincta.

nis pro quo existet. Istud autem intelligibile videtur esse distinctum ab isto intelligibili in ratione intelligibilis, quia videtur aliud intelligibile esse potentiale et actuale animæ, quia possunt esse duo actus intelligendi circa illa, quia utrumque potest intelligi cum opposito alterius; ergo respectu intellectus divini, sunt duo intelligibilia secundum duos actus secundum rationem. Igitur intellectio divina, quæ est unica, potest habere ista pro objectis distinctis unici actus secundum rem, distincti secundum rationem, sicut possunt esse objecta distincta duorum actuum intellectus nostri, et per consequens divinus intellectus comparans se ad primum extremum ut creativum ad creabile, et ad aliud extremum ut creans ad creatum, videtur in essentia sua quasi producere duas relationes rationis ad distincta extrema; et ita relatio creativi et creantis non est una relatio rationis, sicut nec extrema, ad quæ comparatur, sunt ibidem.

Confirmatur ista ratio, in quocumque genere illud quod est in potentia tale, non est nisi secundum *quid* tale; ergo non est simpliciter ei idem illud quod est actu tale, et per consequens si intelligatur hoc ut in potentia, et illud ut in actu, erit aliud extremum intelligibile simpliciter.

Præterea, quod dicitur de nova appellatione videtur irrationabile, quia in quocumque eadem forma habet idem esse, videtur eodem modo posse appellari ab illa. Quia enim forma talis est, et in tali, ideo tale appellatur ab ipsa, et non e converso; ergo si relatio erit eadem, et uniformiter ad creaturam ex parte Dei, non videtur quare non posset Deus semper uniformiter ab ea appellari.

Quod enim forma sit in aliquo, et tamen quod non possit denominari ab ea, ut dicatur habens formam, contradictio est, quia non differunt concretum et abstractum formæ, nisi in sola denominatione subjecti; ergo quod creatio actio sit in Deo, et tamen quod non possit denominari ab ea, contradictio est.

Contra illud, (f) quod dicitur ad secundam quæstionem, videtur 7. quod illa, quæ ponuntur ibi connexa, non sunt connexa. Primo quidem, si ponantur duo albissima, illa erunt perfecte similia. Quod declaratur, quia modo perfecta similitudo et æqualitas est in personis divinis, non enim tollitur perfectio similitudinis propter infinitatem fundamenti, sed magis ponitur. Et si per impossibile essent ibi duo fundamenta, esset similitudo realis, quia modo non ponitur esse rationis, nisi propter intellectum comparantem illam magnitudinem unam; igitur ibi esset perfectissima similitudo, et tamen neutrum ordinaretur ad alterum, ut a quo haberet perfectionem. Si dicas, quod natura specifica est perfectior in ambobus quam in uno, hoc non est unum ordinari ad alterum, quia unum illorum nullam perfectionem dicit, vel habet per hoc quod ad alterum est, sive natura sit perfectius in ambobus simul quam in altero, sive non. Nec sequitur (g), ad invicem ordinantur, ergo dependent ad invicem.

De hoc vide 6. quæst. quodl.

Quod refertur non perficitur ab eo ad quod refertur.

Præterea, agens creatum naturale non agit inquantum est imperfectum, quia agere sibi competit inquantum est in actu, et agere summe competit Deo, et tamen agens tale inquantum sic agens, ponitur habere relationem realem ad creaturam; ergo non est necesse realiter omne relatum inquantum tale dependere ad aliud. Licet enim agens creatum ad aliquid dependeat, non tamen videtur dependere ad aliquid quod causat, nec inquantum potentiale et mutabile et imperfectum, causat illud, sed inquantum est in actu. Tunc sic, agens agit inquantum perfectum, sed inquantum est agens refertur realiter; ergo non omne relatum inquantum realiter relatum, est imperfectum. Præterea, si *A* inquantum refertur ad *B*, realiter dependet ad ipsum, pari ratione si relationes mutuæ sint, *B* dependet ab *A* inquantum refertur ad *A*, et ita erit dependentia circularis *A* ad *B*, et e converso, quod videtur impossibile, quia in nullo ordine essentiali est circulus.

COMMENTARIUS.

1. Henricus quodl. q. 1. et quodl. 9. q. 1.

(a) *Ad primam quæstionem.* Henricus vult quod non sit aliqua relatio in se, sed tantum nova appellatio. Nam relatio Dei ut creativi, ut potentis creare ut creantis, est simpliciter eadem, sed diversimode nominata, et sic negat in Deo omnem relationem novam, sive realem, sive rationis.

(b) *Ad secundam quæstionem.* Hic vult Henricus quod in Deo nulla sit relatio realis ad creaturam, etiam ab æterno, et in hoc verum dicit. Sed probatio sua in multis deficit, ut patebit infra.

(c) *Contra istam opinionem.* Doctor in ista probat, quod relatio aptitudinalis in Deo, et actualis non sunt simpliciter eadem. Tum, quia sicut relationi aptitudinali in Deo, puta relationi creativi, correspondet in creatura relatio aptitudinalis ab æterno, puta relatio creabilis; ergo cum creatura habeat *esse* de novo et temporaliter, tunc dicet relationem actualem creati de novo ad Deum creantem de novo. Si ergo relatio creantis et creativi est simpliciter eadem in Deo, sic et in creatura relatio creabilis et creati erit eadem. Et cum relatio creativi in Deo sit ab æterno, et similiter creantis (cum sit eadem) erit ab æterno, ergo et relatio creati actualiter et ex tempore (cum sit eadem cum relatione creabilis) erit ab æterno, et sic nulla creatura dicit relationem ex tempore determinatum ad Deum creantem, quod est inconveniens. Tum, quia si relatio illa non est nova creatura; ergo nec ipsa creatura erit nova, patet, quia impossibile est fundamentum relationis esse posterius relatione. Tum, quia sequitur ipsam creaturam esse de necessitate ab æterno, si relatio ipsius est ab æterno, patet, quia secundum Henricum totum *esse* creaturæ sive *esse* ratum, est ipsa relatio creaturæ exemplatæ ad Deum, vel participative ad ipsum Deum, ut patuit supra *dist.* 5. *q.* 5. in positione illa de ratitudine.

(d) *Specialiter etiam videtur consequens inconveniens secundum istos.* 2.
Hoc consequens est illud supra, ergo pari ratione non est aliqua relatio nova creaturæ ad Deum, et quod sit inconveniens probat, supponendo quod Henricus dicit, scilicet quod *esse* exis-

tentiæ dicit tantum respectum ad causam efficientem, inquantum effectus est, id est, quod existentia creaturæ non aliud est nisi respectus terminatus ad causam efficientem. Tunc ultra, aut ille respectus erit novus, et habetur propositum; aut non erit novus, ergo nihil creatur de novo, et sic nihil simpliciter creatur, quia *creari* proprie est aliquid fieri de nihilo, ita quod ly *nihil* præcedat in aliqua duratione ipsum *esse*, ut patuit supra *dist.* 2. *q.* 1. *et dist.* 8. *q. ult. et in* 2. *dist.* 1. *et in quodlib. quæst.* 1. ergo cum aliquid creetur secundum fidem, et de novo; ergo respectus ipsius creaturæ erit novus, et pariformiter in Deo creante de novo erit aliquis respectus novus.

(e) *Præterea, non potest eadem relatio* Ista ratione probat Doctor, quod relatio aptitudinalis in Deo, quæ terminatur ad *esse* possibile in creatura, et relatio actualis quæ terminatur ad *esse* existentiæ creaturæ non sunt simpliciter eadem relatio, quia termini earum sunt diversi, quia *esse* possibile et *esse* existens simpliciter differunt, ut notat Doctor in confirmatione. Si ergo intellectus divinus comparat eumdem actum intelligendi ad creaturam intellectam in *esse* possibili, derelinquitur ibi aliqua relatio rationis, quæ terminatur ad creaturam ut cognitam in *esse* possibili. Et ultra, si comparat eumdem actum ad creaturam intellectam in *esse* existentiæ pro tali vel tali tempore, derelinquitur una relatio rationis, quæ terminatur ad creaturam intellectam in *esse* existentiæ pro tali tempore; et sic istæ duæ relationes rationis inter se differunt, quia termini earum inter se differunt. Cætera patent.

3. (f) *Contra illud, quod dicitur ad secundam quæstionem.* Istæ improbationes claræ sunt, quia hîc dicit, quod *necessario perfecta similitudo et æqualitas est in personis divinis*; et parum infra: *Et si ibi per impossibile essent duo fundamenta, esset similitudo realis*; et parum infra: *Quia modo non ponitur esse rationis, nisi per intellectum comparantem illam magnitudinem unam.*

Hoc videtur contra ipsum, quia expresse *dist.* 19. *q.* 1. *et infra dist.* 1. *primi, et in quodlib. q.* 6. ponit illam similitudinem in divinis et æqualitatem esse reales. Apparens contradictio.

Dico quod sibi non contradicit, quia hîc vult exemplum ponere, quod si, per impossibile, essent ibi duæ magnitudines realiter distinctæ, una non ordinaretur ad aliam realiter, et non negat quod ibi non sit similitudo realis.

Secundo dico, quod ibi potest esse similitudo rationis, comparando istam magnitudinem tantum ad seipsam, et hoc per actum intellectus negotiantis, quia omnis comparatio ejusdem ad se, sive relatio est tantum rationis. Doctor autem in locis præallegatis, ponit extrema æqualia et similia inter se realiter distincta habentia eamdem magnitudinem, quæ est fundamentum æqualitatis, et positis talibus extremis ex natura rei oritur æqualitas eorum. Vel si hoc dicit hîc, quod est tantum similitudo et æqualitas relatio rationis, quia fundamentum est unum, forte loquitur secundum opinionem Henrici, qui expresse negat in Deo vel in personis divinis similitudinem et æqualitatem et identitatem esse relationes reales, ut infra patebit *d.* 31. et contrarium probat Doctor. Solutio.

(g) *Nec sequitur ad invicem ordinantur; ergo dependent ad invicem*, patet,

quia cum causa dicat relationem realem ad causatum, secundum opinionem istam ordinabitur ad illud, et tamen non dependebit ab illo. Et probat quod non dependeat.

SCHOLIUM.

Secunda sententia dicit ad primam quæstionem, Deum referri ad creaturas in tempore, sed relatione existente in creaturis, sicut agens denominatur actione, quæ est in passo. Ad secundam quæstionem negat, quia in Deo non est ordo ad creaturam. Hæc est D. Thom. supra. Primum rejicit Scotus, primo quia fundamentum relationis creandi non est in creatura. Secundo, est in ea relatio causati, ergo non causæ respectu Dei. Secundum etiam rejicit. Tum, quia principium, cum constet Deum multipliciter esse priorem creatura, ex d. 2. q 1. Tum, quia peccat ratio fallaciæ consequentis, a minus communi ad magis commune, negative

8. Aliter dicitur ad primam (h) quæstionem, quod in Deo non est aliqua relatio ex tempore ad creaturam; sed in sola creatura est relatio ex tempore ad Deum, et sic illa relatio, qua Deus dicitur ad creaturam; non est in Deo, nisi secundum quod est in creatura, quod videtur accipi ab Augustino *cap. prævalleg.* et a Magistro in littera.

Var. hic, et 2. d. 1. q. 5. et in 4. de Euchar. q. ult.

Confirmatur, actio est in patiente, ex 3. *Phys.* et tamen non denominat patiens, sed agens; sic Deus denominatur a relatione illa, quæ est in creatura.

D. Thom. 1. p. q. 13. a. 7. in solut. principali.

Ad secundam (h) quæstionem dicitur, quod nulla relatio talis potest esse realis, quia relatio realis non est sine ordine. Deus autem non habet ordinem realem ad creaturam, quia est supra ordinem.

(j) Contra primum, quia tunc relatio esset in eo, in quo non est fundamentum; fundamentum enim relationis, qua Deus dicitur ad creaturam, si dicatur ad eam, non est in creatura, quia potentia, quæ fundat relationem, non est in creatura, sed in Deo; ergo relatio illa non erit in creatura.

Relatio. et fundamentum debent esse in eodem.

(k) Præterea oppositæ relationes causæ et causati, non possunt esse in eodem, quia magis repugnant, quam relatio producentis et producti, quæ tamen non possunt esse in eodem supposito, licet sint in eadem natura. Et si dicatur, quod hîc sunt relationes oppositæ in eodem supposito, non tamen denominant ipsum, hoc videtur omnino irrationabile, quod aliqua forma sit in aliquo subjecto, et tamen subjectum non posset dici tale, quale natum est constitui per illam formam. Ratio, quæ ponitur (l) ad secundam quæstionem, videtur petere principium, et peccare secundum consequens. Probatio primi, quia cum Deus sit prior creatura multiplici primitate, videtur habere ordinem ad ipsam. extendendo nomen *ordinis* non tantum, quod dicatur posterius ordinatum ad prius, sed etiam prius ad posterius, licet alio modo oporteret etiam probare, quod ista prioritas, quæ potest dici ordo, non sit relatio realis in Deo. Hoc ergo petitur: non sequitur ex isto noto, quod Deus sit supra ordinem, accipiendo *ordinem*, prout est posteriorum ordinatorum ad prius; ex hoc enim non sequitur, nisi quod non sit posterius, et ex hoc non sequitur, quod non habeat (m) ordinem, generaliter accipiendo *ordinem*. Quod autem ratio peccet secundum consequens, probatur, quia ordo est quædam relatio; non autem omnis

id est, in creatura e[st] creatio pa[s]siva, erg[o] non activa. Forma n[on] quit esse [in] subjecto [quin] dene[minet] illu[d]

Quæ rel[a]tiones dic[untur] ordinem

relatio est ordo, quia non relatio communis fundata super *unum*, ut relationes æquiparantiæ, sed solæ relationes disquiparantiæ dicunt ordinem. Arguendo igitur a negatione ordinis ad negationem relationis, est arguere, ac si primo negaretur antecedens, et postea consequens.

COMMENTARIUS.

4. (h) *Aliter dicitur. Ad primam quæstionem.* Ista opinio concordat cum præcedente. Sed modus ponendi est diversus ; vult enim quod si Deus dicatur creator de novo, non denominatur creator per aliquam relationem de novo existentem in illo, sed per relationem existentem in creatura, qua refertur ad Deum, creantem, etc.

(i) *Ad secundam quæstionem.* Ista opinio concordat cum præcedente. Sed modus ponendi est alius, ut patet in littera.

(j) *Contra primum*, etc. Quia illa opinio dicit, quod actio est in patiente, et sic creatio activa est in creatura. Contra hoc arguit : quia impossibile est aliquam relationem esse in aliquo subjecto, ubi non est fundamentum illius relationis. Sed voluntas Dei, sive velle Dei est fundamentum creationis activæ, et tale fundamentum non est in creatura ; ergo falsum est dicere, quod creatio actio sit formaliter in creatura.

(k) *Præterea oppositæ relationes*, etc. quomodo istæ relationes repugnant patet supra *d.* 2. Sed per istam opinionem in creatura est creatio passio, et est creatio actio, quæ magis repugnant quam relatio producentis et producti, patet quia istæ possunt esse in eadem natura, quia in essentia divina, ut patet supra *d.* 2. Istæ autem non possunt esse in eadem natura, ut patet supra. Ergo multo minus, nec in eodem supposito ; ergo falsum est dicere, quod creatio actio sit in supposito creato, quia ibi etiam est creatio passio ; et hoc est quod dicit.

(l) *Ratio quæ ponitur ad secundam quæstionem*, primo petit principium, cum dicit quod relatio realis non est sine ordine. Hoc deberet probare. 5.

Omnis ordo est relatio, sed non e contra.

(m) *Et Deus... non habeat ordinem*, hoc deberet probare. Secundo, committit fallaciam consequentis arguendo a negatione inferioris ad negationem superioris ; nam bene sequitur : Omnis ordo est relatio, et non e contra ; non tamen sequitur in aliquo, quoniam in Deo non est ordo ad creaturam, ergo non est relatio, non sequitur, sicut si argueretur, in Francisco non est albedo, ergo non est color. Et sic patet improbatio harum opinionum, etc.

SCHOLIUM.

Resolvit Doctor quoad primam quæstionem propter terminationem relationum creaturæ ad Deum, nullam relationem ponendam in Deo, quia relationes creaturæ ad Deum sunt tertii modi, et sic non petunt relationem in eo ad quod referunt. Item, quia omnis relatio terminatur ad absolutum in creatis, quod fuse probat. Tertio, licet per negotiationem intellectus nostri ponatur in Deo relatio rationis, illa non terminat dependentiam creaturæ. Explicat ulterius duo. Primum, quomodo nulla relatio rationis in tempore potest esse in Deo per intellectum suum, quia mutaretur. Secundum, quomodo sit Dominus in tempore, et respondet ad argumenta primæ quæstionis posita, num. 1.

Respondeo (a) igitur ad primam 9.
quæstionem, quod relationes creaturarum ad Deum sunt novæ, et ex

tempore; nec propter istas relationes inquantum sunt ad eum, ut ad terminum, necesse est ponere aliquas relationes in Deo ex tempore

Text. 20.

terminantes istas. Quod probo, quia secundum Philosophum 5. *Metaph. cap.* de ad Aliquid: *Tertio modo dicuntur relativa, quæ dicuntur ad aliquid, quia alia sunt eorum*, ita quod hæc est per se differentia duorum primorum modorum a tertio, quia in primis duobus modis est relatio mutua; in tertio autem non est relatio mutua, sed alterum præcise refertur ad reliquum, sed reliquum non refertur, sed tantum aliquid est ejus. Omnes autem relationes creaturæ ad Deum pertinent ad tertium modum relativorum; igitur qualescumque sint illæ, quæ sunt in uno extremo, non oportet alterum extremum secundum aliquam relationem in eo terminare illas relationes, sed potest terminare præcise sub ratione absoluti.

Relationes tertii modi non sunt mutuæ.

Text. 13.

Et istud etiam probatur (b) ex intentione Philosophi 9. *Metaph. cap.* 7. ubi probat quod actus est prior potentia definitione, quia potentia definitur per actum. Si autem actus refertur ad potentiam, tunc etiam e converso actus definiretur per potentiam, sicut dicit Porphyrius *cap. de Specie*, quod in relationibus mutuis, necesse est in utrorumque definitionibus utrisque uti.

Tunc arguitur sic: actus definit potentiam, ut terminat relationem ejus; aut ergo terminat relationem ejus ut absolutum, et habetur propositum; aut ut correlativum, et sic potentia definit actum; igitur ut actus est prior definitione, est etiam posterior definitione; ergo vel definit actus potentiam sicut e converso, vel ita definit actus potentiam, quod e converso non definitur per ipsam, et per consequens actus non refertur ad potentiam, sed est mere absolutum, et hoc sub ea ratione sub qua definit potentiam. Definit autem potentiam inquantum potentia est ad ipsum, ut relatio ad terminum; ergo actus secundum quod mere absolutus, est terminus hujus relationis, qualiscumque sit illa relatio, sive simpliciter sive secundum *quid*.

Hoc etiam probatur generalius 10.
(c) per omnia relativa, quia nullum relativum primo refertur ad correlativum, ut ad terminum in creaturis. Probo, relativum inquantum relativum, primo definitur per terminum ad quem refertur; ergo terminus ut terminus, prior est definitione relativo, ut relativum. Consequentia patet, 7. *Metaph.* ubi comparat accidens ad substantiam, et per Philosophum 9. *Metaph.* ubi comparat potentiam ad actum. Si e converso, terminus inquantum terminus, refertur ad relatum inquantum fuit relatum; ergo inquantum terminus habet illud, quod fuit relatum ad ipsum pro definiente, et per consequens pro priore, secundum definitionem; ergo Pater esset prior Filio secundum definitionem, et e converso. Impossibile est autem circulum esse in prioritate essentiali quacumque; ergo impossibile est Patrem primo referri ad Filium, inquantum Filius primo refertur ad Patrem; ergo refertur primo ad illud absolutum, quod est proximum fundamentum relationis, et illud absolutum est prius Patre ut Pater est. Et e converso,

Text 4° et inde.

Text. 13. Ut inquit Arist. 1. Posterior. t. 6. Pater esset prior et posterior Filio, si relatio ad relationem terminaretur.

Filius ut Filius refertur ad absolutum, quod est proximum fundamentum paternitatis, et illud absolutum prius est filiatione, et Filio inquantum Filius, nec secundum hoc est circulus aliquis, scilicet quod Patre inquantum Pater prius sit A, quod est absolutum et proximum fundamentum filiationis, et quod filiatione inquantum filiatio est prius sit B, quod est fundamentum proximum relationis paternitatis. Non enim ex hoc sequitur, nisi quod ista duo absoluta sunt priora istis duabus relationibus, et hoc verum est, imo ambo absoluta sunt priora utraque relatione, quia quælibet relatio non tantum præexigit fundamentum, sed etiam terminum ut terminus est. Si igitur quando sunt relationes mutuæ, termini mutuo referuntur, accidit, quod ibi terminus, inquantum terminus est, ut e contra referatur. Possibile est igitur aliquid referri ad absolutum, et ita videtur hoc rationabile ponere in Deo, qui maxime habet rationem absoluti, ut creaturæ sunt ad eum.

Præterea (d), licet intellectus possit negotiari circa terminum alicujus relationis tertii modi, et in illo tertio causare relationem rationis, tamen illa non est ratio terminandi. Licet enim intellectus aliquis conferat quadraturam circuli ad scientiam, ut quoddam scibile, causando in isto absoluto relationem rationis, quæ est scibilitas, tamen ista non est ratio terminandi relationem scientiæ ad ipsum. Ista enim relatio rationis non est in hoc absoluto, nisi dum actu consideratur ab intellectu; scientia autem realiter refertur ad scibile, non tantum ut consideratur ab intellectu; ergo illa relatio rationis in scibili, non fuit ratio terminandi relationem scientiæ.

Relatio rationis non terminat relationem creaturæ ad Deum.

Hoc etiam potest declarari in proposito de Deo, quia essentia divina licet possit comparari ad creaturam, et hoc tam per actum intellectus creati, quam incrati, et sic in ea causare relationem rationis, tamen ista relatio non est ratio terminandi relationem creaturæ ad ipsum. Non quidem illa, quæ causatur per actum intellectus creati, probo, quia tunc nullo intellectu creato considerante, comparando Deum ad lapidem, si Deus produceret lapidem, non esset in lapide relatio realiter ad ipsum, quod est falsum. Nec etiam illa, quam causat intellectus divinus in essentia sua, probo, quia si per impossibile Deus non esset natura intellectualis, (sicut aliqui posuerunt Solem esse primum principium,) et produceret lapidem, lapis referretur realiter ad eum, et tamen tunc non esset relatio rationis ad ipsum.

Absolute igitur dico (e), quod propter terminationem relationum creaturarum ex tempore ad Deum, non oportet ponere aliquam relationem in Deo, nec novam nec antiquam, quæ sit ratio terminandi relationem creaturæ. Potest tamen in Deo poni aliqua relatio rationis, nova quidem, sicut illa, quæ causatur in eo per actum intellectus nostri considerantis ipsum, sed non nova aliqua per actum intellectus sui, quod probo, quia nunquam est transitus a contradictorio ad contradictorium sine mutatione; patet ex definitione mutationis. Si enim nulla 11.

Non transitur de contradictorio ad contradictorium sine mutatione. Si intellectus Dei compararet se ad creaturas in tempore, mutaretur, idem est de volontate. Vide 1. d. 2. q. 1.

mutatio esset in aliquo, non esset ratio quare magis unum contradictoriorum posset modo esse verum quam reliquum, nec quare magis unum falsum quam aliud, et ita vel ambo simul falsa vel ambo simul vera. Sed si in Deo posset esse nova relatio per actum intellectus sui, tunc alicujus contradictionis alterum extremum modo esset verum de aliquo, quod prius non erat verum, quia modo consideratur sub aliqua ratione, sub qua prius non considerabatur ab intellectu divino; igitur aliqua mutatio in aliquo est, non in essentia divina ut cognita, nec in objecto considerato, quia nondum est, nec in aliquo, ad quod comparatur per intellectum suum, nisi ponatur mutatio in ipso intellectu comparante. Quia sicut objectum comparatum, et illud ad quod comparatur, inquantum talia, non habent *esse* nisi in *intelligi*, ita non possunt habere aliud *esse* nec aliter esse, nisi sit aliud *intelligi* vel aliter *intelligi* eorum. Sed aliter *intelligi* eorum non potest esse sine aliqua mutatione intellectus divini; igitur nulla relatio nova potest esse in Deo per actum intellectus sui, comparando essentiam suam ad aliquod temporale. Sed istud non est propter hoc, quod relatio actualis et potentialis sunt una, sicut dicit prima opinio improbata, sed propter hoc quod intellectus divinus ad quodcumque comparat essentiam suam, in æternitate comparat, licet non pro æternitate. Unde sicut in æternitate comparat voluntatem suam ut creativam, ad animam Antichristi ut possibilem pro aliquo tempore, ita comparat in æternitate voluntatem suam ut creantem ad animam Antichristi, ut actualiter existentem pro illo *nunc*, pro quo vult creare illam animam: et istæ quidem sunt duæ relationes rationis, sicut duo extrema, sed utraque æterna, licet non pro æterno.

Et ex hoc apparet responsio ad 12.
istam objectionem, si nulla potest esse relatio nova in Deo per actum intellectus sui, igitur si intellectus nullus creatus esset possibilis, et Deus posset creare lapidem, non posset intelligere se creantem lapidem, sicut intellectus creatus potest intelligere ipsum creantem lapidem, quando ipsum creat. Consequens videtur inconveniens, quia quidquid est cognoscibile a nobis, multo magis et ab ipso.

Sola relatione creaturæ ad ipsum Deus denominatur Dominus.

Respondeo, Deus posset se cognoscere creantem lapidem pro *A*, sed non posset noviter cognoscere se creantem lapidem, sed in æternitate cognoscit se pro *A* creantem lapidem, sicut in æternitate cognoscit se pro aliquo tempore creaturum lapidem. Hoc est dictu, in æternitate cognoscit relationem actualem ejus ad illud quod pro *A* instanti erit, et cognoscit relationem sui quasi potentialem, rationis tamen, pro aliquo tempore. Breviter ergo patet, quod nulla est relatio nova in Deo per se terminans novam relationem creaturæ; est tamen aliqua nova per actum intellectus creati, nulla autem nova per actum intellectus sui.

Sed contra istud membrum primum videtur dubium quomodo ponatur Deus esse Dominus, secundum Augustinum 5. *de Trinit. cap. ultim.*

Respondeo, sola relatione nova, quæ est in creatura ad ipsum, ipse denominatur Dominus, non quidem quod in creaturis sint duæ relationes oppositæ, quarum altera ipse denominetur, sed una tantum quæ est ad ipsum ut ad absolutum. Et propter hoc, quod sic absolutum est terminus illius relationis, denominatur quasi esse in eo nova relatio correspondens, quemadmodum opus factum ab homine dicitur humanum, non propter aliquid humanitatis quod sit formaliter in opere, sed propter humanitatem, quæ est formaliter in homine, ad quem opus habet habitudinem. Et hæc videtur intentio Magistri expresse in littera concludentis ex verbis Augustini, ait enim sic : *Appellatio, qua creatura relative ad creatorem dicitur, relativa est, et relationem notat, quæ est in ipsa creatura. Appellatio autem ista qua creator dicitur ad creaturam, relativa quidem est, sed nullam relationem connotat, quæ fit in creatore.* Et hoc idem videtur Augustinus dicere, 5. *de Trin. cap.* 16. secundum quod Magister adducit eum, quod *temporaliter incipit dici Dominus, quod antea non dicebatur, manifestum est relative dici, non tamen secundum accidens Dei, quod ei aliquid acciderit, sed plane secundum accidens ejus ad quod incipit dici Dominus relative.*

13. Ad argumenta primæ quæstionis. Ad primum, concedo quod quidquid est in Deo, est æternum per identitatem. Sed non oportet quod quidquid prædicatur de eo, per hoc quod aliud habet habitudinem ad ipsum, sit æternum formaliter, quia nihil aliud habet habitudinem æternam ad ipsum, sicut si Deus sit æternus, et diligitur temporaliter a voluntate creata, dicitur quidem dilectus a nobis, sed non dilectus æternaliter.

Ad arg. 1. quæst.

Ad secundum, consequentia non tenet, quando extrema sunt alterius rationis, propter hoc enim quod unum excedit alterum, non oportet similem esse coexigentiam unius ad alterum, et e converso ; sicut non sequitur, quodcumque æternum est cum toto tempore, ergo omne temporale est cum tota æternitate. Prima vera est ratione immensitatis æternitatis, et illud deficit in altero extremo, et ideo non oportet esse concomitantiam e converso, qualis est hîc. Ita hoc æternum potest esse terminus novæ habitudinis ad ipsum, quia æternaliter existens potest aliquid de novo producere, et potest de eo aliqua appellatio dici ex tempore, sed temporale non potest ita habere habitudinem alicujus æterni ad ipsum.

Temporale dicitur de æterno, non e contra.

Vel potest concedi, quod temporale etiam potest denominari ab habitudine æterni ad ipsum, sicut lapis (non tantum ut ideatum, sed ut existens) est æternaliter scitus a Deo.

Ad tertium, fieri non determinatum per aliquid, puta quando prædicatur secundum adjacens, notat factionem simpliciter ejus, de quo dicitur, ut si dicatur, homo fit, denotatur factio simpliciter inesse homini. Si autem prædicatur tertium adjacens, sicut homo fit albus, non notat fieri, nisi secundum *quid* ejus, scilicet quod specificat ipsum, et ita concederet forte aliquis de Deo quod Deus sit Dominus, notando factionem secundum *quid*, puta factionem

Fieri secundum adjacens, est fieri simpliciter, tertium adjacens non infert mutationem.

secundum aliquam relationem rationis, vel secundum terminationem alicujus relationis ; magis tamen concederetur quod incipit esse Dominus, quia hoc non significat imperfectionem sicut *fieri*, nullo modo tamen conceditur nec fieri nec incipere absolute.

COMMENTARIUS.

6. (a) *Respondeo igitur ad primam quæstionem.* Hîc Doctor intendit probare, quod non est necesse relationem alicujus relativi habere de necessitate relationem oppositam correspondentem sibi, quia potest terminari ad aliquod absolutum, et quod in tali absoluto sit relatio correspondens magis accidit sibi, et probat singularibus rationibus. Prima ratio est clara.

9. Met. context. 13. (b) *Et istud etiam probatur ex intentione Philosophi.* Vult ibi Aristoteles, quod potentia definiatur per actum, ut patet, quia visibile definitur per hoc, quod est aptum natum videri, et similiter ædificativum per hunc actum, quod potest ædificare ; et sic si potentia definitur per actum, quia terminaretur ad ipsum, actus erit prior potentia. Si ergo actus esset correlativus potentiæ, definiretur per potentiam, et sic potentia esset prior actu ; ergo circulus quia idem esset prius et posterius essentialiter respectu ejusdem, quod est impossibile et contra Aristotelem in pluribus locis.

(c) *Hoc etiam probatur generalius per omnia relativa.* Hîc dicit in sententia, quod ex quo relativum non refertur primo ad correlativum, sicut Pater ad Filium, et sic non terminatur primo ad Filium, quia si paternitas terminaretur ad Filium, inquantum Filius, definiretur per ipsum, et omne definiens sive essentialiter sive per additamentum, est prius definito. Et quod definiens per additamentum sit prius, patet per Aristotelem *in* 7. *Met.* comparando accidens ad substantiam, Text. 4. et inde. nam substantia est prior accidente definitione, etc. Relativum autem definitur per fundamentum et terminum, ad quem primo refertur, sive primo terminatur, et sic terminus erit prior, et sic paternitas definitur per fundamentum Patris, et per absolutum Filii ad quod terminatur. Si ergo relatio terminatur primo ad absolutum, non requiritur in tali absoluto, quod terminet inquantum habet relationem oppositam, imo accidit sibi e converso referri relatione sibi inhærente ; ergo non est impossibile creaturam referri realiter et terminari ad Deum sub ratione absoluta, et sic in Deo non erit relatio opposita relationi creaturæ.

(d) *Præterea, licet intellectus possit negotiari.* Dicet Doctor, quod etiam 7. posito quod intellectus causaret aliquam relationem rationis in essentia divina, puta relationem rationis creantis ad creaturam, non tamen sequitur quod ipse Deus terminet ipsam relationem creaturæ sub ratione illius relationis rationis, quia si illa non esset, adhuc posset terminare relationem creaturæ, terminat ergo sub ratione absoluta ; et sic non est necesse ponere in Deo aliquam relationem sive realem sive rationis, ex hoc quod creatura realiter et ex tempore refertur ad ipsum, et hoc est quod dicit.

(e) *Absolute igitur dico.* Doctor hîc tangit duo. Primum quod in Deo potest poni aliqua relatio rationis et de novo, et hoc causata per intellectum Quomodo in Deo possit esse aliqua relatio rationis.

creatum, puta si intellectus Angeli comparat essentiam divinam cognitam ad creaturam cognitam, puta in ratione creantis, vel in ratione gubernantis, vel in ratione amantis et hujusmodi, causat in Deo relationem rationis novam, et talis relatio non facit compositionem, nec novitatem, nec mutationem in Deo, ut patet. Secundum, quod omnis relatio rationis causata ab intellectu divino in essentia divina est ab æterno causata. Tertium, quod intellectus divinus non potest causare relationem novam rationis in essentia divina, et hoc probat et patet probatio ipsius. Quia tamen dicit, quod si intellectus divinus causaret relationem rationis novam in essentia divina, de necessitate esset ibi aliqua mutatio, quia causare novam relationem fit ex nova comparatione. Exemplum, intellectus divinus ab æterno comparavit voluntatem divinam cognitam et volentem Antichristum pro instanti *A*, esse album ad ipsum Antichristum cognitum in tali *esse* albo, tunc derelinquitur relatio rationis in voluntate divina sic cognita, terminata ad Antichristum sic cognitum. Si ergo intellectus divinus posset causare relationem novam, hoc esset, quia de novo conpararet ipsam voluntatem sub alio modo cognitam, ut puta volentem Antichristum fore tantum nigrum, et sic aliter cognosceretur voluntas divina, et aliter Antichristus, quia prima cognita fuit sub illa ratione qua voluit Antichristum fore album, et post sub illa ratione qua voluit ipsum fore nigrum ; ergo aliter et aliter intellecta ; ergo mutatio non in Antichristo, quia non est ; ergo in intellectu divino aliter et aliter cognoscente ; et sic esset transitus a contradictorio in contradictorium, et per consequens mutatio.

Dico tamen (salvo semper meliori judicio) non intendendo aliquo modo contradicere dictis Doctoris, imo in omnibus ei inhærendo, quod non haberem pro impossibili relationem rationis causari de novo ab intellectu divino. Et si ponitur aliqua mutatio, erit tantum rationis, quia *esse* cognitum ut sic, et non *esse* cognitum ut sic, sunt tantum respectus rationis. 8.

Si dicatur, intellectus divinus si cognoscit Antichristum fore album, et post non, cognoscit fore album ; ergo mutatur. Nego consequentiam, quia simpliciter eadem cognitione cognoscit utrumque. Illa ergo cognitio non dicitur variari in se, sed variari secundum diversos respectus, qui non faciunt mutationem aliquam, ut patet a Doctore supra *d.* 2. *et infra d.* 39. *et in quodl. q.* 14.

Dico secundo, quod si intellectus divinus nunc causat aliquam relationem rationis, ergo de novo. Non sequitur, quia semper illam causat in instanti æternitatis, quod non transit in præteritum neque in futurum. Hîc multa essent dicenda, sed reservo ad materiam de prædestinatione. Cætera patent.

SCHOLIUM.

Ad secundam quæstionem supponendo, Deum esse summe simplicem ex d. 5. q. 2. et ex d. 8. q. 1. et 4 respondet ideò non dicere relationem realem ad creaturas, quia quidquid in eo est, est idem ipsi, et non potest dependere ab aliquo non summe necessario, alias non esset summe necesse esse, ex d. 8. q. 5. et relatio realis ad creaturam dependet ab ea essentialiter, eaque pereunte perit ; contra hoc adducit quatuor instantias, easque solvit. In solutione quarti argumenti principalis refutat

modum dicendi quorumdam dicentium, relationem fundatam super actionem esse realem in creatis, quia agens inclinatur naturaliter ad effectum, et optime declarat quare agentis increati, non sit relatio realis ad effectum.

14. De simplicitate Dei supr. d. 2 q. 3. d. 5. q. 2. d. 8. q. 4.

Ad secundam (f) quæstionem respondeo, quod in Deo non est aliqua relatio realis ad creaturam, cujus ratio accipitur ex perfecta simplicitate et ex perfecta necessitate Dei, quia enim Deus perfecte simplex est, nihil est in eo quod non est ipsum, secundum Augustinum 11. de Civ. Dei c. 10. *Deus simplex est, quia hoc est quod habet.* Perfecta ejus necessitas est etiam ex se esse tale, quod non variabitur ejus *esse*, quaque hypothesi posita, sive possibili sive impossibili circa aliud a se, quia alia non sunt necessaria, nisi secundario. Ex his sequitur, quod nulla est in eo realitas, quæ necessario coexigat aliud a se. Tale enim necessario coexigens aliud a Deo non esset, illo coexacto non existente, et per consequens aliquid quod perfecte esset idem Deo, non esset, aliquo alio, quod non est necessarium ex se, non existente. Relatio autem realis de necessitate coexigit ad suum *esse*, terminum illius relationis ; ergo in Deo non est relatio realis ad aliud a se.

Contra istam rationem instatur (g) primo, quia licet creatura non sit necessaria in *esse* actuali, tamen videtur quod aliquid aliud a Deo sit necessarium in *esse* possibili, quia ipsum possibile esse est necessarium. Quod probatur ex hoc, quia prius videtur aliquid possibile possibilitate ejus in se quam sit relatio Dei ad ipsum, nam non est potentia in aliquo nisi respectu possibilis in se, quia ad impossibile non est potentia ; ergo relatio Dei ad creaturam inquantum possibilis non coexigit aliquid, quod non sit sub illa ratione necessarium sub qua terminat. Relatio autem in Deo ad creaturam ut possibilem, videtur esse eadem cum relatione ejus ad creaturam ut actualem, per illam deductionem positam pro prima opinione ad primam quæstionem ; ergo aliqua relatio potest esse in Deo stante necessitate ejus simpliciter ad creaturam ut possibilem, et eadem etiam est cum illa, quæ est ad creaturam ut actualem.

Item, si creatura habet *esse* quidditativum inquantum habet esse exemplatum secundum unam positionem, istud *esse* creaturæ est necessarium ; igitur respectus ad istud ut sic, videtur posse esse absque possibilitate cum eo in quo est talis respectus. Henric. quodl. 8. q. 9. in fin.

Item, si Philosophi ponerent aliqua alia a Deo producta esse formaliter necessaria, sicut dictum est de opinione Aristotelis et Avicennæ *dist.* 8. tunc respectus ad illa posset esse in Deo, et tamen staret necessitas entitatis divinæ, quia terminus illius relationis secundum illam positionem esset necessarius ; ergo tenendo positionem Philosophorum, qui tamen negabant in Deo relationem realem, ista ratio jam posita ex simplicitate et necessitate Dei non videtur sufficiens. q. final.

Item quarto, tunc in nulla creatura magis necessaria deberet poni respectus realis ad minus necessarium, et ita in corporibus cœlestibus non esset respectus realis ad generabilia et corruptibilia.

15. Relatio ad esse possibile, vel exemplatum, non potest esse realis. Ad ista, quamvis ad duo prima possit responderi quasi uno modo. Ad primum per hoc, quod esse possibile non est nisi esse secundum *quid*, quia hoc *esse* non est simpliciter *esse* creaturæ, sicut nec esse hominem mortuum est *esse* hominis, nec plus ponit ista possibilitas in re quam cæcitas in oculo, et ideo ad ipsum non est aliqua relatio simpliciter, sed secundum *quid*.

Ad secundum simili modo, quod *esse* exemplatum non est *esse* nisi secundum *quid*, et ideo habitudo ad talem terminum non esset realis, sicut et terminus non est realis. Tamen potest dici una responsione generali ad omnes istas instantias, quod necessarium ex se, ut dictum est, non mutabitur, secundum aliquid perfecte idem sibi, quacumque positione possibili vel impossibili facta circa aliud a se ; quidquid autem est in perfecte simplici, est idem sibi perfecte ; ergo necessarium ex se ; igitur nihil in eo potest mutari quocumque posito circa aliud. Nihil autem aliud a Deo est ita formaliter necessarium, sicut Deus, secundum quamcumque positionem, quia si poneretur aliquid formaliter necessarium, non tamen sine omni dependentia ad primum necessarium, et ideo non esset ex se necessarium ; igitur nulla realitas in primo mutabitur propter positionem quamcumque circa aliquid tale, quod non est ex se formaliter necessarium. Fieret autem mutatio in aliqua realitate in primo propter mutationem in alio a se, si aliqua realitas in ipso necessario exigeret aliquid aliud a se.

(Tam secundum Philosophos, quam Theologos.)

16. Et tunc ad duas instantias de possibili et *esse* quidditativo secundum aliquos respondeo. Primo, non est illud possibile ex se necessarium in tali *esse*, etiam necessarium formaliter in *esse* possibili, sicut est Deus ex se actus necessarius. Secundo, nec illæ quidditates sunt ex se necessariæ in illo *esse* quidditativo, sed per participationem sunt sic necessariæ entes. Nec tertio, creaturæ, si essent necessariæ secundum Philosophum, essent ita necessariæ sicut primum, sed haberent necessitatem tantum participatam. Et ideo ponere ista non esse, non esset ita impossibile, sicut aliquam realitatem in primo non esse, quia nullum istorum est ita necessarium, sicut quæcumque realitas in primo est necessaria, et tunc ex hac positione minus impossibili videretur sequi impossibilius ; non igitur aliquod istorum, licet aliquo modo necessarium, non tamen ex se necessarium, posset esse aliqua realitas in necessario ex se necessario.

(Possibilia non sunt necessaria ut Deus.)

(ex 12. Met. in fin.)

Ad quartum dico, quod si aliquid magis necessarium, esset etiam summe simplex, hoc est non compositum nec componibile cum aliqua realitate non necessaria, magis necessarium non haberet relationem ex se ad minus necessarium. Sed istud suppositum est falsum, quia licet aliquod corpus cœleste poneretur in se esse necessarium, non tamen est summe simplex, quin possit recipere aliquam realitatem non necessariam aliam a se. Deus autem sicut non potest esse illud quod est in ordine ad aliquid non ex se necessarium, ita non potest habere aliquam realitatem in ordine ad aliquid tale, quia illa realitas esset ipsum.

Ad argumenta secundæ quæstionis.

17. Ad illa de omnipotentia, et omniscientia, et voluntate futurorum, dicetur in quæstionibus specialibus de eis.

Dist. 35. et 39.

Ad aliud de actione (h) et passione, Philosophus non dicit quod illæ relationes sunt reales, sed dicit quod sunt mutuæ, et in hoc præcise distinguuntur primus et secundus modus relationis a tertio modo relationis. Sed quidquid sit de dicto Philosophi, propositio non est universaliter vera vel de se vera, quando agens est ex se necessarium et perfecte simplex, sicut dictum fuit in solvendo.

18. Sed quæres, quare igitur sunt relationes reales quæ fundantur super actionem et passionem in creaturis. Quamvis ad hoc non oporteat dicere propter solutionem argumenti, tamen dicitur quod hoc est verum de agente naturali, quia ipsum ex forma quam habet qua est activum, naturaliter inclinatur ad effectum producendum. Agens autem liberum non inclinatur naturaliter ex forma quam habet ad effectum, et tunc cum Deus sit agens libere, sequitur ut super actionem ejus non fundetur relatio realis.

Durandus sequitur hoc.

Contra, Philosophi concedentes Deum naturali necessitate producere res, negaverunt relationem realem ejus ad istas ; igitur ista non est præcise ratio. Similiter voluntas creata videtur habere relationem realem ad suum effectum, licet sit libera.

Præterea, effectus ex sua entitate absoluta non necessario requirit causam proximam. Posset enim eadem entitas absoluta esse a causa prima, et tamen quando producitur a causa proxima, habet relationem realem ad eam ; igitur non requiritur ad relationem realem, quod natura illa absoluta in qua fundatur, necessario inclinetur ex se ad alterum extremum.

Item, similitudo est relatio in duobus albis, et tamen unum album præcise consideratum inquantum est fundamentum relationis, non videtur inclinari ex entitate sua, quæ est fundamentum ad alterum extremum, maxime summa albedo si ponatur ad aliam albedinem summam, sicut argutum fuit contra primam opinionem ad istam quæstionem.

Item, si ante relationem realem semper oporteret ponere in fundamento inclinationem naturalem ad terminum ; ergo ante relationem realem, semper esset relatio realis, quia illa inclinatio ad alterum est relatio realis.

Ideo breviter, non videtur neces- 19.
sarium ad relationem realem, quod illud absolutum, quod est fundamentum unius relationis ex se, inclinetur ad reliquum, sed quod ipsum sit tale, quod posito termino ad ipsum et ad terminum, sequatur talis habitudo ex natura extremorum, ita quod quæcumque relatio consequitur ad extrema ex natura rei sine consideratione intellectus, est realis.

Illa est realis relatio quæ posito fundamento et termino resultat.

Et tunc dico quod omne agens creatum tale est, quod posito aliquo effectu per ipsum ad ipsum ut ad fundamentum, et ad productum ut ad terminum, consequitur habitudo eorum. Ratio autem quare relatio

realis actualiter consequitur, non est nisi quia hoc est hoc, et illud est illud, sicut ratio quare albedine et albedine positis, sequitur relatio realis actualis ut similitudo, non est nisi hæc albedo et illa albedo, et binarium et ternarium posita in *esse ;* quare sequitur, majoritas et minoritas realis non est alia ratio nisi quod hic est binarius, et ille ternarius.

Sed tamen ratio potentialitatis in fundamento et termino, quare scilicet possit sequi habitudo realis, posset assignari generalis. Quæcumque enim possunt esse partes alicujus totius, sunt possibilia ad formam illius totius, et sicut etiam si possunt esse partes alicujus totius unius per se, possunt esse possibilia ad formam illam, qua illud est per se unum, sicut patet de partibus corporis organici respectu animæ intellectivæ. Et etiamsi possunt esse partes alicujus unius unitate ordinis, possunt esse possibilia ad formam illius, a qua illud totum est unum secundum ordinem. Et generaliter patet propositio de potentialitate partium secundum Philosophum 5. *Metaphys.* ubi vult quod partes sunt sicut materia respectu totius. Omnia autem creata, quia limitata, nata sunt esse partes totius universi, quod est unum unitate ordinis, sicut patet 12. *Metaphys.* et ideo quodlibet illorum est potentiale ad istam formam, quæ est ordo, ut scilicet habeat ordinem ad aliam partem ; et hoc vel secundum eminentiam, quæ est in naturis diversis in universo, vel secundum æqualitatem, quia *ordo est parium dispariumque rerum dispositio*, secundum Augustinum *de Civ. Dei ;* vel secundum actionem et passionem sive secundum causalitatem. Et ideo quodcumque agens creatum producens effectum, ita potentiale est, quia ad ipsum et ad effectum productum, potest consequi ordo inter ea, non sic inter agens illimitatum et ejus effectum, quia illud agens non est potentiale, nec ad formam absolutam, nec ad relationem propter ejus infinitatem.

[Margin: ext. 3. 4. et 30. — Text. 52. et inde. — l. 19. c. 13. — Quare agentis creati, et realis relatio ad alium, agentis increati non ?]

20. Per idem potest responderi ad argumentum de quantitate, quia omne creatum quantum sive mole sive virtute ad aliud quantum creatum, et si ponatur posse habere relationem realem, propter hoc quod ordo a quo est unitas universi, potest attendi inter talia quanta, tamen quanti infiniti nulla potest esse habitudo realis ad quantum finitum. Et cum confirmatur ratio per æqualitatem, quæ est respectus realis in divinis et in creaturis, respondeo, quod in divinis est realis, quia est habitudo ex natura rei, et stat cum simplicitate et necessitate relati in se, quia non refertur ad aliud quod est minus necessarium formaliter quam ipsum relatum. In creaturis est relatio realis propter ipsam potentialitatem quantorum relatorum. Comparando autem illam quantitatem infinitam ad istam finitam, utraque ratio destruitur, quia jam tollitur simplicitas et necessitas in uno extremo, et tollitur potentialitas et limitatio in altero.

Deus est Dominus realiter, quomodo conceditur.

Ad aliud dico, quod realitas aliquando determinat compositionem, et tunc nihil aliud est quam illud quod vere est, sicut ista propositio est realiter falsa, hoc est, vere est

falsa. Si autem realitas accipiatur prout determinat prædicatum, hoc est : *Deus est Dominus realiter*, licet possit negari ista, tamen potest concedi secundum quod Dominus non notat relationem aliquam in Deo, sed quia Deus terminat relationem realem creaturæ, ut dictum est in quæstione præcedenti.

Additio. Vide Reportationes ad hæc declaranda.

Utrum relatio nova creaturæ ad Deum necessario coexigat relationem novam Dei ad creaturam? Quod sic. 15. *de Trin. c.* 19. sicut non potest esse servus quin habeat dominum, sic nec dominus quin habeat servum. *Item correlativa sunt simul natura. Item ibid.* 27. Si minimus potest nulla mutatione toties dici tale, quanto facilius de illa substantia.

Contra sunt argumenta pro improbatione hujus opinionis, tenentis quod solummodo secundum respectus distinguuntur ista tria in Deo, et sunt respectus secundum rationem differentes solummodo nomine, creativus, creaturus, creans. *Creatio illa terminans convenit ei ex tempore, quia creatura refertur ad ipsum, tamen creans active potius est ratio creari passive quam e converso, scilicet principaliter prius. Relationes autem quas consueverunt dicere de Deo ex tempore, non sunt propriæ relationes, sed nomigenes æternarum relationum.*

COMMENTARIUS.

9. (f) *Ad secundam quæstionem respondeo.* Doctor probat quod in Deo non sit aliqua relatio realis terminata ad creaturam. Et probatio est clara, supponendo quod Deus sit summe simplex, et per consequens quidquid est ibi realiter et essentialiter, est perfecte idem sibi, et idem quod Deus, ut patet supra *d.* 2. *et* 8. *et* 5. *q.* 2. *et* 26. et est simpliciter necesse esse ; et quidquid est ibi realiter, est simpliciter necesse esse, ut supra patuit *d.* 2. Secundo, supponendo quod declaratum esse supra *d.* 8. *quæst. ult.* quod illud quod est ex se necesse esse perfectissime non potest non esse, posito quocumque alio ab ipso, vel destructo quocumque alio ab ipso, sive quacumque positione impossibili ratione alterius ab ipso, quia tunc si ex destructione alicujus, quod est impossibile non esse, sequeretur destructio ipsius Dei, quod est simpliciter impossibile ipsum non esse, tunc majus impossibile sequeretur ex minus impossibili, ut patet supra *d.* 8. Tertio, supponendo quod quælibet creatura quantumcumque perfecta quoad suum *esse* existentiæ simpliciter potest non esse, ut patuit supra *d.* 8. *q. ult.* Quarto, supponendo quod relatio realis actualis de necessitate exigit terminum realem actu existentem, ut patet, et ipso destructo statim destruitur relatio ad ipsum. Si ergo Deus haberet relationem realem terminatam ad creaturam, ergo destructa creatura destrueretur talis relatio, et per consequens destrueretur Deus, cum ipsa sit realiter et essentialiter id quod Deus. Hoc autem est impossibile, ergo est impossibile Deum realiter referri ad creaturam, et hoc est quod infert hîc Doctor.

In Deo non est relatio realis.

10. (g) *Contra istam rationem instatur primo.* Hîc Doctor per ista argumenta intendit probare quod possit esse relatio realis ad creaturam. Et primo ex hoc quod si relatio realis in Deo (ut dicis) est idem quod Deus, et sic ne-

cesse esse, et sic de necessitate requirit terminum, puta creaturam; et sic talis terminus erit necesse esse, aliter ipsa non erit necesse esse, et per te creatura non est necesse esse, etc. Potest tamen salvari quod licet non sit necesse esse in *esse* existentiæ, est tamen necesse esse in *esse* possibili. Cum ergo producat ipsam in *esse* possibili, ut patet a Doctore supra *dist.* 3. *q.* 4. *et infra dist.* 35. *et* 36. *et* 43. ergo erit relatio realis ad ipsum in tali *esse* possibili. Secunda ratio clara est ex ista nunc dicta, et istæ duæ solvuntur dupliciter. Primo, quia si est aliqua relatio ad illa in *esse* possibili, erit tantum rationis, quia in tali *esse* nihil reale dicunt, sed tantum esse cognitum, ut patet supra in locis præhabitis. Secundo, quod etiam posito quod sit necesse esse, tamen illud *necesse esse* esset participatum, et per consequens minus necesse esse quam ipse Deus. Si ergo est relatio realis ad illud, destructo tali *esse* creaturæ per impossibile, sequeretur destructio Dei, et sic majus impossibile sequeretur ad minus impossibile, ut patuit supra.

non est simpliciter simplex. Alia duo argumenta patent et responsiones eorum, maxime responsio ad ultimum argumentum. Nam non est simile de Sole et de Deo, quia posito quod Sol sit necesse esse, non est simpliciter, simplex et per consequens si haberet relationem realem ad aliquod causatum possibile et contingens, illa tamen relatio non esset idem realiter et essentialiter cum Sole. In Deo autem (cum sit simpliciter simplex) quidquid est ibi realiter, est perfecte idem sibi, et ex alia parte, si esset relatio ad creaturam, destructa creatura destrueretur Deus.

11. (h) *Ad aliud de actione et passione.*

Sed quæres, Durandus dicit quod relationes primi et secundi modi, ideo dicuntur reales et mutuæ propter naturalem inclinationem fundamenti unius ad fundamentum alterius. Et hoc improbat Doctor multiplici ratione, quæ sunt manifestæ, etc. Et nota ibi singulare dictum, quare causæ creatæ ad causam sit relatio mutua et realis, non autem Dei ad creaturam.

Contra hoc quod dicit Scotus, scilicet quod ratio formalis terminandi relationem, est absolutum relativi, arguit novus interpres Philosophi, dicens quod hæc positio non est Peripatetica. August. Sues. instat contra Scot.

Primo, quia si relatio non esset ratio terminandi, tunc omnes relationes essent tertii modi. Et deducitur, quia relativa tertii modi sunt, quæ non per relationes eorum referuntur, sed quia alia ad ipsas: Modo apud istum virum omnia relativa referuntur, quia alia ad ipsa referuntur; igitur omnia essent relativa tertii modi, vel saltem non posset assignari differentia inter relativa tertii modi et aliorum generum.

Secundo, si ita esset, non quicumque definite sciret alterum relativum, definite sciret et alterum. Deducitur, quia non quicumque definite sciret unum relativum, definite sciret absolutum alterius, non enim unum relativum convertitur cum absoluto alterius. Consequens est contra Aristotelem in Prædicamentis; igitur et antecedens.

Tertio, ea ratione alterum correlativum terminat relationem alterius, quia ratione refertur ad ipsum, ut patet in Prædicamentis, sed non refertur per absolutum; igitur nec per absolutum terminat relationem.

Quarto, Aristoteles in Prædicamentis habet pro impossibili quod substantia

sit ad aliquid, igitur secundum ipsum ratio terminandi non potest esse absolutum. Tenet argumentum, quia ubi est absolutum ratio terminandi, substantia potest esse ad aliquid, saltem quia aliud est ad ipsam.

12. Et respondet ad rationes Scoti, quas succincte sic recitat, et forte non ad intentionem Scoti. Prima ratio Scoti, patet de relativis tertii generis, quia ut dicitur in textu, hæc dicuntur relativa, quia alia referuntur ad ipsa; igitur terminant ut absoluta et non ut relativa.

Secundo, de actu et potentia, quia habetur in hac conclusione, quod potentia per actum definitur, et non e contra; igitur actus ut prior potentia definit potentiam. Sed ut relativum non est prius; igitur ut absolutum definit potentiam, et per consequens ut sic, terminat potentiæ relationem.

Tertio, omnis relatio definitur per terminum *ad quem;* igitur terminus *ad quem* est prior relatione definita secundum definitionem; igitur non sub ratione relativi terminat, quia ut sic non est prius.

Quarto, tunc in definitionibus esset circulus, quia relatio alterius esset ratio definiendi alterum, et illius relatio esset ratio etiam definiendi alterum, et sic in definitionibus esset circulus.

Respondet ad ista, primo ad primum et secundum, et dicit quod concludunt de relativis tertii generis. Illa enim solum referuntur, quia alia referuntur ad ipsa, secus est de relativis reciprocis, de quibus rationes non cogunt.

Ad tertium dicit, quod unum relativum definitur per alterum, et negatur quod illud quod est de definitione, sit prius, quia solum in relativis habetur quod definiens et definitum sint simul natura, ut dicit Aristoteles. Imo nec per notius, sed per æque notum quia, ut dicit Boetius, magis condefiniuntur quam unum per alterum definiatur, sunt enim definitione et intelligentia simul natura.

Ad quartum concedit circulum in relativis, quia magis condefiniuntur ambo quam alterum altero definiatur, secus est in aliis aliorum Prædicamentorum. Hæc expositor novus.

Respondeo primo ad rationes istius interpretis. Deinde ostendam quod solutiones quas facit ad rationes Scoti, non solvunt rationes. 13. Responsio ad August. Sues.

Ad primam dico, negando istam consequentiam, quod omnes relationes essent tertii modi. Ad probationem cum dicit, quod secundum Scotum omnia relativa referuntur, quia alia ad ipsa referuntur; dico quod hoc non reperitur dictum a Scoto, nisi tantum de relativis tertii modi. Et cum dicit, quod non potest assignari differentia inter relativa tertii modi et aliorum modorum, dico, quod differentia est satis clara ab Aristotele 5. *Met. c. de ad Aliquid, et est c.* 14. *t. c.* 20. vide ibi, ubi Aristoteles et Commentator assignant differentiam tertii modi relativorum ab aliis modis, nec oportet hîc insistere, cum differentia sit clara. Non enim assignatur ibi ratio, quia relatio tertii modi terminatur ad absolutum, sed quia absolutum ad quod terminatur talis relatio, ut puta mensurati ad mensuram, non refertur realiter relatione reali sibi inhærente ad correlativum.

Ad secundum, licet parum valeat ad propositum, tamen dico quod nihil concludit, quia si quis definite sciret paternitatem vel patrem, definite etiam sciret et filium. Et cum dicit, quod definite sciens unum relativum, non

sequitur quod definite sciat absolutum alterius. Dico, quod cognitio relationis dependet a fundamento et termino; ergo non præcognitis fundamento et termino, relatio non potest cognosci, ut satis patet a Scoto *in quodl. q.* 14. Et sic cognitio paternitatis dependet a cognitione fundamenti in patre, et a cognitione absoluti in filio, et per consequens cognoscens definite patrem, definite cognoscit rem quæ est pater, et rem quæ est filius, cum cognitio patris dependeat a cognitione utriusque extremi, scilicet fundamenti et termini. Et quia fundamentum et terminus sunt causæ mere naturales, sequitur quod res quæ est pater, et res quæ est filius, causant necessario cognitionem relationum, ita quod fundamentum filiationis, et terminus ejusdem causant cognitionem filiationis; et similiter fundamentum paternitatis et terminus ejusdem causant cognitionem paternitatis, ergo si quis definite cognosceret paternitatem, etiam cognosceret terminum absolutum paternitatis. Nunquam enim potest distincte cognosci aliqua relatio, nisi distincte cognoscatur terminus talis relationis, ut dixi supra secundum Scotum *in quodl. et in q.* 1. *prologi.* Imo dico plus, quod magis sequitur, quod si quis distincte cognoscit paternitatem, distincte cognoscat terminum absolutum paternitatis quam ipsam filiationem. Non enim filiatio est causa cognitionis paternitatis, quia nulla relatio potest esse causa alicujus cognitionis, ut supra exposui *d.* 3. *q.* 3.

14. Ad tertium negatur ista, scilicet quod ea ratione terminat relationem correlativi quam refertur ad ipsum, quia aliud est referri, et aliud est terminari. Pater enim refertur ad filium, quia dicimus pater filii pater, semper enim refertur sub habitudine alicujus casus, ut pater refertur ad filium sub habitudine casus genitivi, ut pater filii pater. Aliquando sub habitudine casus dativi, ut simile simili simile, etc. Terminatur vero ad aliquod absolutum, quia paternitas non terminatur ad filium, sed ad absolutum filii, et sic aliud est relativum referri, quia referri est proprie referri sub habitudine alicujus casus, non sic terminari. Et miror quod ista ignoret qui profitetur se esse perfectissimum Aristotelicum, et habere præ manibus omnia Aristotelis et aliorum.

Ad quartam, concedo quod substantia non est ad aliquid formaliter et quidditative, licet possit esse ad aliquid realiter et denominative. Cum infertur, ergo secundum Aristotelem non est ratio terminandi relationem, negatur. Cum probatur, quia tunc ipsa posset esse ad aliquid, nego. Cum dicis, saltem posset esse ad aliquid, quia aliud est ad ipsam, dico, quod hoc nihil est ad propositum. Tum, quia hoc non est inconveniens, cum etiam possit esse ad aliquid denominative, et relatione reali fundata in ipsa. Tum, quia Aristoteles non habet pro inconvenienti substantiam posse esse ad aliquid, quia aliud ad ipsam, quia et scibilis est mensura scientiæ, et sic refertur ad scientiam, quia scientia ad ipsam, et sic patet solutio istarum rationum. Ex his et dicendis ad Occham, patet quod Thomas Cajetanus non evacuat rationes Scoti, et minus intelligit eas, vide ipsum in prima parte *q.* 13. *art.* 7. nec oportet hic adducere dicta sua, cum dicta antiquorum Doctorum sint evidentiora, et sic patet solutio ad illa.

Ad solutiones rationum Scoti. Ad 15.

primam et secundum ipse concedit quod Scotus etiam concedit.

Ad tertiam, patet quomodo unum relativum non est definitio alterius; tum quia definitio datur causa innotescendi. Non enim paternitas potest esse ratio cognoscendi filiationem, quia tunc ipsam contineret aut essentialiter aut virtualiter, ut supra exposui *dist.* 3. *q.* 3. et tunc si contineret virtualiter aut essentialiter; ergo et filiatio similiter contineret paternitatem, quod est manifestum inconveniens. Tum etiam, quia sicut una relatio non est ratio cognoscendi seipsam, multo minus nec relationem sibi oppositam. Et ex his patet quomodo non est circulus in relativis, et multa alia essent dicenda. Sed quia responsiones, ut patet intuenti, nihil valent contra rationes Scoti, et multo minus rationes suæ, transeo.

August. Sues. arguit contra Scot. Deinde arguit quod Scotus non bene intellexit, ponendo actum non referri ad potentiam per se, sed quia potentia refertur ad actum. Unde actus est quid per se absolutum; verum quia potentia refertur ad ipsum, actus dicitur relative ad potentiam relatione potentiæ ad actum, hoc pacto scientia refertur ad scibile, et scibile ad scientiam. Scientia enim per se ad scibile dicitur, et scibile refertur ad scientiam, relatione scientiæ ad scibile. Unde scibile potius terminat relationem scientiæ quam ad scientiam referatur, et hoc pacto potius relationem potentiæ terminat quam ad potentiam referatur.

Secundo dicunt, quod ea quæ non sic mutuo referuntur, non oportet esse simul ratione. Erit enim alterum altero ratione prius, quia extremum absolutum prius ratione est extremo relativo, ut scibile prius ratione scientia. Ex his dicunt, quod actus est ratione prior potentia, quia non refertur ad potentiam, sed magis e contra. Potius enim relationem potentiæ terminat, aut si refertur non per se, sed per accidens refertur relatione potentiæ ad actum, et propterea actus cadit in ratione potentiæ, et non potentia ratione actus. Hæc secundum Scotum, ut ipse recitat, et dicit quod Scotus ista dicit *in primo dist.* 30.

Contra hanc positionem adducit Averroem 9. *Met. com.* 11. qui sic ait, quod *actus et potentia sunt relativa contraria, et utrumque relativorum accipitur in definitione alterius, et non accidit inde malum.* Hæc Averroes. Ecce quomodo vult illa mutuo referri, mutuoque alterum in alterius definitione collocari. 16.

Præterea quod relatio non possit referri aut terminari ad absolutum bonis rationibus est persuasum 5. *Metaph.*

Et addit quod actus et potentia possunt accipi dupliciter, scilicet formaliter et materialiter. Primo modo pro relationibus accipiuntur, quibus aliquid dicitur esse formaliter in potentia, et formaliter aliquid dicitur esse in actu. Secundo modo pro his quæ denominantur, verbi gratia, potentia moveri deorsum pro gravi; actus vero pro descensu, potentia moveri sursum pro levi, actus autem pro ascensu. Tunc dicit (salvo meliori judicio), si actus et potentia sumantur formaliter, sunt simul ratione, quia ut sic sunt relativa, ut recte Averroes sentit in dicto commento; at si sumuntur materialiter, sic actus est prior ipsa potentia. Unde Aristoteles per moveri ad medium definit grave, et per moveri a medio definit leve, et per moveri circa medium definit neutrum.

Secundo dicit, quod licet actus sit potentia ratione prior, tamen nec omnis actus omni potentia est ratione prior, nec aliquis actus omni potentia; sed omnis actus omni potentia sibi correspondente est prior, ut moveri ad medium est ratione prius ipso gravi, quatenus in illius ratione cadit, et non e contra.

17. Respondeo ad novum expositorem.

pensio gust. ues.

Et primo dico quod istæ rationes, quas dicit esse Scoti *in primo dist.* 30. non bene vidit Scotum. Ibi enim tantum facit unum argumentum de potentia et actu, quo probat relationem potentiæ terminari ad absolutum, vide ibi.

Dico secundo, quod posito quod Scotus hoc asserat verum dicit, et rationes positæ veræ sunt, licet ab isto interprete non solvantur. Deinde concedo, actus est simpliciter prior potentia. Unde Aristoteles 9. *Met. c. t.* 13. *Omni itaque tali prior est actus ratione*, id est, definitione, *et substantia*, id est, perfectione, *tempore vero est quidem ut sic, est autem ut non*, ut patet infra in textu. Sed pro nunc non est præsentis speculationis terminare an actus sit prior tempore potentia. De hoc vide expositionem Scoti *super* 9. *Met. Com.* 14. *et in quodl.* sed sufficit quod actus sit prior potentia definitione. Nam potentia dicit ordinem ad actum, et ille ordo essentialiter est respectus ad actum, et non e converso, quia ratio actus est absoluta, et sic definitur per actum. Et sic potentia formaliter sumpta definitur per actum ad quem terminatur, et non tantum potentia fundamentaliter sumpta, et forte talis non definitur per actum, sed de hoc alias.

Deinde iste interpres contradicit sibimet, quia prius 3. *Met. suæ*, concessit quod relatio potentiæ terminatur ad absolutum ; hîc vero negat, ut patet intuenti. Et quod adducit de Commentatore, solvat ipse, qui solvendo contradicit his quæ dixit *in* 5. *Met.* Nec Commentator intendit quod actus proprie definiatur per potentiam, sed forte quia actus terminat relationem potentiæ aliqualiter cognoscitur per potentiam. Non enim est intentio Aristotelis, quod actus proprie definiatur per potentiam, ut patet per ipsum 9. *Met. t. com.* 13. ubi simpliciter vult quod potentia definiatur per actum, non autem dicit e converso, ut patet intuenti textum illum.

Nota, quod Gregorius de Arimino in primo probat duas conclusiones. Prima, quod Deus referebatur æternaliter ad creaturam quæ non erat, et hoc relatione reali. Secunda quod Deus refertur realiter ad creaturam ex tempore. 18.

Primam probat sic : Deus ab æterno fuit realiter causativus et præscius; ergo ab æterno realiter referebatur ad causabile et ad præscita. Consequentia patet, quia causativus et præscius hæc ipsa quæ sunt ad aliquid sunt. Antecedens patet, quoniam secundum fidem constat quod fuit causativus et præscius ; quod autem realiter etiam non est dubium, cum nulla anima fuerit quæ ab æterno cognoverit Deum. Nec valet dicere, quod Deus ab æterno cognovit se causativum et præscium, quia istud non tollit quin fuerit realiter causativus et præscius, non ad se, sed ad creaturam causabilem et præscitam, alioquin æque faciliter diceretur, quod Deus Pater non referebatur realiter ad Filium, nam et semper novit se Patrem. Et si dicatur, quod licet noverit se Patrem, non tamen per hujusmodi notitiam fecit se Patrem, nec ideo fuit Pater, quia novit se Patrem,

et ideo non secundum rationem, sed realiter referebatur ad Filium. Sic in proposito dicetur, quod nec per illam notitiam qua novit se causativum, nec ideo fuit causativus vel præscius, quia novit se causativum et præscium ; quapropter simpliciter sequitur quod realiter referebatur ad causabile et præscitum.

Probat tamen prius duas alias conclusiones, ex quibus videtur dependere ista. Prima, quod aliquid potest referri realiter ad non ens. Secunda, quod non ens potest realiter referri ad ens. Primam probat sic : Possibile est aliquid dum non apprehenditur ab anima esse veram imaginem alicujus non existentis ; ergo aliquid potest realiter referri ad non existens. Antecedens patet, nam imago Herculis existens in pariete vel in vi memorativa, ita est imago ejus dum illud non est, sicut dum est. Consequentia patet, quia imago ut imago, est ad aliquid secundum Augustinum 7. *de Trin. cap.* 1. Quid autem absurdius quam imaginem ad se dicit?

19. Secundo, aliquid est realiter memoria non existentis ; ergo aliquid refertur realiter ad non existens. Consequentia patet, nam constat quod memoria dicitur memoria relative, et idem ponit expresse Augustinus 10. *de Trinit.* Antecedens etiam satis est notum, nam memoria est respectu præteritorum secundum Philosophum *in de Memoria et Reminiscentia*, etiam secundum Augustinum 9. *de Trin. cap.* 11.

Tertio, secundum Philosophum 5. *Metaph. cap. de* Ad aliquid text. com. 20. *Quædam dicuntur ad aliquid secundum potentiam et passivam, ut calefactivum ad calefactibile, quia potest.* Et post dicit quod *aliqua dicuntur secundum tempora, ut quod fecit ad factum, et facturum ad faciendum.* Ex his arguitur : Aliquid est realiter productivum seu perfectivum et realiter facturum ; ergo aliquid realiter refertur ad non ens. Antecedens est certum, nam quod Sol vel ignis sit productivus caloris, aut alterius ignis aut sit producturus vel facturus, non plus dependet ab anima quam quod sit Sol vel ignis. Consequentia patet, quia productivum dicitur ad producibile, et facturum ad faciendum, et constat quod nec producibile nec factibile est ens.

Ignis sive Sol est productivus caloris.

Secundam conclusionem probat sic : Omnia relativa dicuntur ad convertentiam ; ergo non ens realiter refertur ad ens. Antecedens patet per Augustinum 7. *de Trin. cap.* 4. qui dicit quod omnia quæ relative dicuntur ad invicem dicuntur, et per hoc probat quod Pater non dicitur relative ad essentiam, cum essentia non dicatur relative ad Patrem. Patet etiam per Philosophum in Prædicamentis. Consequentia probatur, nam productivum dicitur ad producibile, et facturum ad faciendum, et imago ad imaginatum, et memoria ad memoriam ; ergo e converso producibile refertur ad productivum, et tale non est ; ergo.

Nec valet dicere quod talia etsi referantur, non tamen realiter, sed secundum rationem tantum ; nam sive talia considerentur ab anima sive non, nihilominus producibile est producibile a productivo ; ergo.

Secunda conclusio principalis, videlicet quod Deus refertur realiter ad creaturam ex tempore, probatur sic a Gregorio : Nam constat quod ex tempore, seu de novo Deus est creans seu Dominus creaturarum, et ut sic, refer- 20.

Secund con·lus Gieg·i contra S

tur ad creaturam ex tempore, ut dicit Augustinus 5. *de Trinit.* Et hoc non est per operationem animæ, quia sive anima Deum intelligat sive non, non minus ipse est creans et Dominus.

Confirmatur, quia si solum secundum rationem refertur, aut ideo est, quia ipse non est Dominus vel creator, nisi per operationem animæ, quod nullus Catholicus diceret; aut quia etsi absque operatione animæ sit Dominus et creator, non tamen absque operatione animæ est relative Dominus et creator. Et illud implicat manifestam contradictionem, quoniam contradictio est dicere, quod aliquis sit Dominus et non sit Dominus alterius, et per consequens quod non sit relative Dominus. Si enim non sine operatione animæ est Dominus, relative, non sine operatione animæ est Dominus, et sic sine operatione animæ est Dominus, et non sine operatione animæ est Dominus, quæ manifeste contradicunt. Eodem modo potest probari quod ab æterno realiter referebatur, supposito secundum fidem quod æternaliter fuerit præscius, quia sine operatione animæ fuit præscius, et non potuit esse præscius nisi relative. Scientia enim, præscientia, dispositio, providentia, et prædestinatio, sunt ad aliquid, sicut dicit Augustinus *de Sacram. lib.* 1. *part.* 2. *cap.* 9. et ubi non diceret, de se patet.

21. Secundo arguitur sic, juxta modum communem loquendi: Quæcumque relatio consequitur extrema ex natura rei sine consideratione intellectus est realis, hoc patet per Scotum *in primo dist.* 30. ubi ponit eam in propria forma. Omnes etiam communiter ponentes relationes rationis dicunt eas consequi actum intellectus et realiter non habere *esse*; et quando non dicerent, propositio patet de se, alias quælibet relatio realis posset dici rationis. Sed aliqua relatio Dei ad creaturam consequitur sua extrema, scilicet Deum et creaturam ex natura rei sine consideratione intellectus; ergo. Minor declaratur, nam posito Deo et lapide, et nulla consideratione intellectus existente, Deus est distinctus a lapide et causa, et Dominus ejus, ac per hoc juxta illum modum loquendi consequitur distinctio Dei a lapide, et causalitas ad Dominum, et certe non minus quam consequatur distinctio lapidis a Deo, et servitus. Et si diceretur, quod Deus esset distinctus, et Dominus absque distinctione et dominio, eadem facilitate posset dici quod lapis esset distinctus, et causatus, et servus sine distinctione, et aliis relationibus.

Tertio, exclusa omni consideratione animæ, natura humana est unita Verbo in Christo; ergo exclusa omni consideratione animæ, Verbum est unitum naturæ humanæ. Et patet consequentia, quia impossibile est aliquid esse unitum non unito. Unitum enim unito unitum est; cum ergo omne unitum referatur ad unitum, sequitur quod Verbum exclusa omni consideratione animæ est unitum, et per consequens realiter refertur ad unitam sibi naturam.

Quarto, Spiritus sanctus temporaliter est datus et donatus creaturæ, nec in hoc est necessaria consideratio animæ nostræ, cum etiam pueris detur in Baptismo, et datum et donatum relative dicuntur, sicut patet per Augustinum 3. *de Trinit. cap.* 15. *vel* 16. Si hoc deberet negari, aut hoc esset propter auctoritatem Ecclesiæ vel Scripturæ sacræ, aut alicujus Sancti 22.

vel famosi Philosophi, vel propter cogentem rationem ad oppositum. Sed nec Ecclesia alicubi dicit oppositum, nec in tota Scriptura sacra aut doctrina cujuscumque Sancti, nec aliqua auctoritas reperitur ad oppositum, quam unquam viderim vel audierim. Invenitur autem frequenter in Scriptura et in dictis Sanctorum quod Deus est omnipotens, creator et Dominus, et plura alia, quæ denotant eum ad creaturam referri, et nullibi dicitur quod tantum secundum rationem sit Dominus vel omnipotens vel creator. Similiter, nec Philosophus nec Commentator unquam hoc dixerunt, cum tamen dixerint Deum esse principium et motorem et causam finalem aliorum.

Et si arguatur contra hanc conclusionem per rationes Scoti sic dicentis : Deus est perfecte simplex ; ergo non refertur realiter ad creaturam. Probatur consequentia, quia si est perfecte simplex, nihil est in eo quod non sit in ipsum, secundum Augustinum 1. *de Civit. Dei, cap.* 10. *Deus,* inquit, *simplex est*, et *quia est id quod habet.* Item, perfecta necessitas ejus est talis, quod non variabitur *esse* ejus, quacumque hypothesi possibili sive impossibili ponatur circa aliud a se, quia alia non sunt necessaria nisi secundaria. Ex his autem sequitur quod nulla est in eo realitas, quæ necessario coexigat aliud a se. Tale enim necessario exigens aliud a Deo non esset illo exacto non existente, et per consequens aliquid quod esset perfecte idem Deo non esset aliquo alio quod non est necessarium ex se non existente ; relatio autem realis necessario coexigit ad suum *esse* terminum relationis, ergo in Deo non est relatio realis ad aliud a se.

Quomodo Deus dicatur simplex.

23. Ad hoc etiam videtur esse auctoritas Magistri, *in* 30. *dist.* qui dicit sic : Appellatio qua creatura dicitur ad creatorem relative relativa est, et relationem notat quæ est in ipsa creatura. Appellatio vero illa, qua creator relative dicitur ad creaturam, relativa quidem est, sed nullam vocat relationem quæ sit in creatore.

Item, potest argui contra fundamentum probationis prædictarum conclusionum. Ex hoc enim quod Deus omni animæ consideratione exclusa, est vere præscius et Dominus, et sic de aliis quæ relative dicuntur de eo, arguebatur quod esset realiter præscius et Dominus.

Contra hoc quidem, quia similiter probaretur quod identitas ejusdem ad seipsum esset relatio realis, nam exclusa omni consideratione animæ quodlibet est sibi ipsi idem, ut Socrates est idem Socrati ; ergo illa identitas esset realis, quod est contra Philosophum 5. *Metaph. cap.* de eodem 1. *cap.* 16. *Palam quia identitas, unitas quædam est, aut plurium essendi*, id est, eorum quæ sunt plura in esse *; aut quando utitur pluribus veluti quando dixerit, ipsum ipsis idem, nam ut duobus utitur eodem.* Ex quibus innuit quod relatio talis non fit, nisi quando intellectus utitur eodem tanquam duobus idem sibi referendo.

Respondet ipse Gregorius dicens, quod non omnis relatio exigit necessario ad suum *esse* quod ejus terminus sit in rerum natura, sicut supra patuit.

Interpretatio auctoritatis Magistri.

Ad auctoritatem Magistri dicit quod non est contra, cum ipse non dicat quod Deus non refertur ad creaturam, sed dicit oppositum. Intendit tamen quod cum de novo dicitur ad creatu-

ram, nulla novitas vel mutatio est in Deo, sed tantum in creatura, quam mutationem in creatura propter quam, et ipsa ad Deum, et Deus ad ipsam referuntur, vocat relationem juxta modum suum, quo talia complexe significabilia, quibus dicitur aliquid referri, vocare consuevit relationes.

Ad aliud de identitate, concedit quod identitas ejusdem ad se sit realis, si illud quod dicitur idem, sit res. Nec Philosophus dicit oppositum, nec aliquis alius deberet hoc negare, cum nullus sanæ mentis negaret quod Socrates est sibiipsi idem realiter, et multo plus quam sit Platoni, cui tamen conceditur esse realiter idem secundum speciem.

24. Præterea, constat quod aliqua res una numero est una realiter ; cum ergo identitas numeralis non sit aliud quam entitas numeralis, sequitur quod identitas numeralis est identitas realis; dico ergo quod talis identitas est realis, et si ipsa sit relatio, est relatio realis. Nec Philosophus oppositum sentit, sed solum vult quod quibus modis dicitur unum dicitur idem, et quod sicut unitas, sic et identitas est duplex ; quædam eorum quæ sunt plura, sicut identitas generis et specifica ; quædam unius, sicut identitas numeralis, quæ est illa quam significamus cum eodem utimur, ut duobus, id est, sicut utimur duobus. Hoc autem est quando dicimus ipsum ipsi idem, verbi gratia, Petrus est idem Petro, sic enim utimur tunc *Petro* pro eo quod refertur, et eo cui refertur, sicut in significando identitate aliam, quæ est plurium, utimur duobus, verbi gratia, cum dicimus, Petrus est idem Paulo,

Et si dicatur quod quælibet relatio realiter requirit duo extrema realiter distincta, dicendum hoc esse falsum, quod patet, quia inter movens et motum, vel agens et patiens est relatio realis, etiam secundum communem doctrinam, et tamen voluntas agit in se causando suum actum, ita quod ipsa est agens et patiens, et movens et mota. Unde non plus requiritur ad relationem realem, nisi quod præter operationem animæ ipsum quod refertur sit tale quale denotatur per prædicationem relativam de ipso. Et ideo si identitas inquantum identitas sit relatio, non requiritur ad hoc quod sit relatio, nisi quod illud quod dicitur idem sit idem præter operationem animæ. Hæc Gregorius.

Respondeo ad omnes rationes Gregorii, quia sunt directe contra Scotum. Ad illam, qua probat quod Deus relatione reali referatur ab æterno ad creaturam non existentem, cum arguitur quod Deus realiter est causativus et præscius, concedo ; ergo realiter refertur ad non existens, negatur consequentia. Tum quia esse tantum causativum non dicit relationem nisi aptitudinalem, quia esse realiter causativum est ipsum habere aptitudinem ad causandum ; sed super tali natura sic apta non potest fundari relatio actualis realis, sed tantum aptitudinalis (si tamen posset dari aliqua aptitudinalis in Deo ad creaturam.) Tum etiam, quia si realiter refertur hac relatione reali, ergo creatura fuit ab æterno in *esse* realis existentiæ, patet, quia relationes secundi modi sunt mutuæ ; ergo si Deus actu refertur ad creaturam relatione reali secundi modi, ergo et creatura ab æterno refertur relatione reali quæ fundatur super potentia passiva ; ergo ipsa

fuit ab æterno; patet, quia aut ponis relationem realem creaturæ esse aliam realiter ab ipsa, et tunc sequitur quod est impossibile ipsam esse nisi in fundamento realiter existente, quia nullum accidens reale potest fundari in non existente realiter, ut patet. Si vero ponis ipsam relationem nullo modo distingui ab ipsa creatura, sed tantum esse ipsam creaturam, quæ refertur (ut isti videntur dicere), adhuc sequitur quod sit de necessitate ab æterno, patet, quia nihil realiter refertur nisi sit ens reale. Sed non potest dici ens reale non includendo existentiam; ergo creatura ab æterno existit, et sic si Deus refertur ab æterno relatione reali ad creaturam, oportet ipsam creaturam ab æterno existere. Non enim diceretur album esse realiter simile, scilicet similitudine reali, nisi album vere esset, nam quod non est, nulli realiter erit simile, sic in proposito. Item, cum de ratione relationis sit ad aliud terminari, ut patet in prædicamento Relationis, et in quinto Metaph. *cap. Ad aliquid tract. cap.* 20. ergo terminans relationem realem actu est.

25. Dico ergo ad argumentum, quod Deus ab æterno est realiter causativus, sed non relatione reali, quia ut sic, nihil aliud est nisi ab æterno habere realiter potentiam quæ possit causare, et ex hoc nulla ponitur relatio in Deo. Cum dicitur causativum realiter refertur ad causabile, dico, quod tantum dicit aptitudinem ad causandum, quæ aptitudo est ipsa voluntas divina realiter. Et quando dicit quod refertur ad causabile, dico quod nullo modo refertur, nisi forte relatione rationis, quando scilicet intellectus divinus comparat voluntatem divinam ad ipsum causabile in ratione causativi; et ideo non valet dicere quod anima non considerat, quia sufficit quod intellectus divinus actu suo sic comparet, ut patet a Scoto *præsenti distinctione.* Hoc idem dico de præscientia, quod Deus est ab æterno realiter præscius. Si intelligatur quod ab æterno habuit, actum realem, quo præscit, concedo, quia actum intelligendi. Si vero quod talis actus ab æterno terminetur ad præscitum, et hoc terminatione, vel transitione reali, negatur, quia actum illum sic terminari ad creaturam, non est aliquod reale in Deo, ut patet a Scoto infra *dist.* 39. Si etiam intelligat quod actus intellectus divini quo præscit ab æterno, includat relationem realem ad præscitum, hoc habet probare, quia si hujusmodi relationem includeret, creatura præscita necessario ab æterno existeret, ut supra patuit de causativo.

Ad illa argumenta, quibus probat quod aliquid realiter potest referri ad non ens, dico præmittendo aliqua. 26.
Primo, quod relatio realis et maxime intrinsecus adveniens, necessario dependet in esse a termino et fundamento, imo sic dependet, quod nullo modo potest causari, ut patet 5. *Phys. text. cap.* 10. quia in *Ad aliquid* non est motus nec mutatio, quia posito fundamento et termino, necessario oritur ex natura rei, et sic ab illis dependet in *esse* et *conservari.* Secundo præmitto, quod nihil ab eo quod non est, potest dependere in *esse* et *conservari* verum ens reale, hoc patet. Istis præsuppositis, dico ad primum de imagine ad imaginatum, quod si imaginatum non est actu, nec relatio imaginis realis est inter imaginem et imaginatum. Cum arguit quod imago non est ad se,

dico quod imago potest dupliciter considerari. Uno modo quantum ad suum fundamentum reale, puta pro illa imagine ærea Herculis. Alio modo formaliter, ultra fundamentum includit relationem ad imaginatum; dico quod imago potest esse primo modo sine imaginato, non tamen secundo modo potest esse. Nec valet dicere per imaginem cognoscit imaginatum non existens; ergo refertur ad illud realiter. Negatur consequentia, quia cognito prius Hercule, post cognita imagine illa ærea, statim ducor in cognitionem Herculis, et tamen non sequitur quod relatione reali referatur talis imago. Et si refertur aliqua relatione actuali ad ipsum imaginatum, hoc erit tantum relatione rationis, quæ fit per actum collativum intellectus comparantis imaginem æream ut cognitam ad ipsum Herculem prius cognitum. Nec enim est imaginabile aliquid referri relatione reali ad aliquid, quod nullo modo est ens, cum talis relatio in *esse* et *conservari* dependeat a termino et definiatur per ipsum. Et per istam responsionem, patet responsio ad omnes alias rationes, scilicet de memoria, et potentia activa et passiva et hujusmodi; nisi enim dentur extrema, scilicet fundamentum et terminus, est impossibile dari relationem realem. Nisi iste velit dicere, quod relatio imaginis est tantum ipsa imago, et nulla relatio differt realiter ab eo cujus est relatio, (quamvis sit manifeste falsum, ut subtiliter probat Scotus *in* 2. *dist.* 1. et ibi vide expositionem quam feci, et resolutiones argumentorum contrarium probantium) dico quod adhuc requiritur existentia correlativi, patet. Si enim pater actu realiter refertur ad filium, ergo filius actu est, patet, quia si filius non est actu, nec pater erit actu; relativa enim posita se ponunt, et perempta se perimunt. Ergo si imago realiter actu refertur ad imaginatum, sequitur quod imaginatum erit actu existens. Et patet quomodo illæ rationes non concludunt propositum suum.

Ad argumenta alterius conclusionis quibus probat Gregorius quod actu non existens potest realiter referri ad ens sive ad id quod existit. Antequam respondeam præmitto quod accidens dependens a termino et fundamento, includit majorem necessitatem fundamenti quam termini; tum quia accidentis *esse* est inesse, ut patet 7. *Metaph.* tum quia substantia est prior accidente, cognitione, definitione, etc. 7. *Metaph. text. com.* 4. Secundo præmitto, quod relatio realis necessario requirit fundamentum existere; non enim est imaginabile aliquod accidens reale posse fundari in non existente. 27.

Si dicatur quod relatio realis non est res distincta a fundamento:

Adhuc dico, quod si accipiatur *relatio realis*, pro re quæ refertur, adhuc patet quomodo nihil non realiter ens potest realiter et actu referri. Si enim realiter referri est ipsum esse ens reale, quomodo non ens poterit realiter referri? Nec valet dicere quod ideo realiter dicitur referri, quia non refertur per operationem intellectus; hoc nihil est, quia præsupponit falsum, scilicet quod non ens possit referri. Bene enim sequeretur, non ens refertur relatione actuali, et non per operationem intellectus; ergo non ens realiter refertur. Sed constat antecedens esse falsum.

Ad probationem, concedo quod correlativa dicuntur ad convertentiam,

Relativa dicuntur ad convertentiam et hæc relatio vocatur relatio mutua.

et eo modo quo sunt correlativa dicuntur ad convertentiam, scilicet si actu actu, si potentia potentia, si aptitudine aptitudine, ut patet in omnibus correlativis. Sed postea negatur, quod non ens sit correlativum realiter. Cum probatur, quia causativum realiter refertur ad causabile, negatur, imo dico quod actualiter nullo modo refertur, et si actu refertur ad causabile non existens, hoc erit tantum per operationem intellectus comparantis unum ad aliud, ut supra dixi. Hoc idem dico de productivo et producibili. Dico etiam posito quod productivum referatur realiter ad producibile non existens, adhuc non sequitur quod producibile non existens referatur realiter ad productivum, quia licet dicantur ad convertentiam, non tamen sequitur quod si unum realiter refertur, quod reliquum realiter referatur, ut exposui supra, respondendo ad objectiones Occham contra Scotum *præsenti distinct.* vide ibi. Et patet ad istam opinionem quid dicendum.

28. Aliæ rationes Gregor. solvuntur.

Ad rationes quibus probat Gregorius, quod Deus referatur realiter ex tempore ad creaturam. Ad primam, cum dicitur quod Deus de novo est realiter creans. Si intelligis quod sit realiter creans relatione reali de novo sibi adveniente, negatur, sic etiam ipse negat. Si vero intelligis quod de novo sit realiter creans, quia nova actione reali in ipso existente, similiter hæc negatur etiam a te. Si autem intelligis quod ipse Deus de novo dicitur creator, quia aliqua creatura accipit *esse* de novo per creatorem, id est, quod Deus est, dicitur realiter referri ad creaturam, quia creatura relatione reali refertur ad ipsum, et sic denominatione extrinseca dicitur de novo realiter referri; et hoc etiam Magister concedit, et hoc non habet difficultatem, ut patuit supra, respondendo ad objectiones Occham. Si vero intelligitur de novo referri realiter ad creaturam, et non per relationem creaturæ terminatam ad ipsum, sed de sola, id est, entitate sua, hoc non videtur intelligibile, quod dicatur realiter referri, et non per aliquid de novo sibi adveniens, nec per hoc quod aliud, puta creatura referatur ad ipsum. Si vero dicatur quod de novo realiter referatur, id est, relatione actuali, detur illa, non potest dari nisi quia de novo creat, et tunc ista novitas tantum est in creatura, ut patet, et sic propter novum effectum dicatur realiter referri, non quod adveniat sibi novum aliquid. Sed hoc non est proprie realiter referri de novo, nisi habeat vel relationem realem novam, vel saltem quia relatio realis creaturæ terminatur ad ipsum, ut docet Aristoteles 5. *Metaph. cap. de Ad aliquid text. com.* 20. Omne enim quod ad aliud refertur, vel refertur relatione quam habet, vel ideo refertur, quia aliud refertur ad ipsum, ut supra patuit contra Occham. Non enim datur alius modus, nisi pravus sensus detur Philosopho ubi supra, sicut etiam ipse Gregorius vult exponere Philosophum, et simili modo exponit Occham. Vide supra, quia certe non est exponere textum, sed magis extorquere.

Ad aliud de confirmatione. Dico quod si Deus intelligitur creator de novo, potest dici creator, quia nova creatura refertur ad ipsum relatione reali, et sic quia talis relatio terminatur ad ipsum ex tempore, ita conceditur creator ex tempore. Si vero intelligatur creator de novo aliqua relatione nova existente in Deo, dico tunc, quod 29.

Nulla est relatio in Deo nisi rationis.

nulla relatio inest Deo nisi tamen rationis, et talis relatio rationis est tantum causata ab intellectu creato, non ab intellectu divino, qui nullum ens rationis potest de novo causare, ut supra patuit a Doctore. Et cum dicit, quod est inconveniens esse creatorem vel Dominum, tamen per operationem animæ verum esset, si operatio animæ concurreret ad creare. Solo enim actu voluntatis suæ creat, et non aliquo respectu rationis, imo si nullus intellectus creatus esset, adhuc crearet lapidem, licet tunc non diceretur creator aliqua relatione sibi inhærente, ut patuit.

Ad aliud, quando dicit secundum Scotum, quæcumque relatio consequitur extrema ex natura rei sine consideratione intellectus, est realis, concedo istam. Sed negatur ista, scilicet quod inter Deum et creaturam oriatur relatio ex natura rei sine consideratione intellectus, et hoc loquendo de relatione Dei ad creaturam, quia bene certum est quod oritur relatio realis in creatura. Ad probationem, cum dicitur quod posito Deo et lapide, nulla consideratione intellectus existente, Deus est distinctus a lapide; ergo realiter refertur, ut distinctus realiter ad ipsum lapidem distinctum.

iplex est istinctio realis.

Dico quod distingui realiter ab aliquo contingere potest dupliciter, scilicet fundamentaliter et formaliter, sicut etiam simile dicitur fundamentaliter, ut albedo, et sic Socrates est similis albedine, ut fundamento similitudinis alteri albo. Formaliter vero dicitur similis similitudine relatione, sic Deus dicitur Deitate realiter distinctus a lapide, Deitate dico, ut ratione fundamentali distinguendi. Et dicitur distinctus formaliter distinctione, sed tunc negatur quod talis distinctio, qua Deus dicitur formaliter distingui, sit relatio realis. Est enim tantum relatio rationis et æterna, ut quando intellectus divinus comparat Deum cognitum in ratione distincti ad creaturam cognitam, et potest esse temporalis ut quando intellectus creatus comparat ex tempore. Et cum dicitur, quod posito Deo et lapide, nullo intellectu creato existente, Deus realiter distinguitur a lapide, concedo. Cum infertur, ergo realiter refertur, negatur consequentia, quia ipsum sic realiter referri est realiter habere relationem realem.

Si dicatur, distinctio qua distinguitur 30.
ante omne opus intellectus est relatio, negatur. Quid ergo est? Dico quod nihil, quia ut sic, tantum intelligitur Deum in se. Si inferatur, Deus non est lapis ; ergo distinguitur a lapide. Dico quod ista comparatio non fit sine actu intellectus, sicut dicimus nullo intellectu considerante : homo non est asinus, non est ibi ista negatio, nisi tantum fundamentaliter, sic in proposito.

Improbatur Thom. Cajet.

Ex supradictis patet quomodo ille novus expositor S. Thomæ male intellexit Scotum, cum ipse attribuat Scoto sic dicens : *Hinc habes defectum Scoti credentis quod Deus dicitur Dominus ex sola relatione, quæ est in creatura. Ponit enim effectum formalem, scilicet Dominum absque causa formali, scilicet relatione dominii, quod non est intelligibile.* Hæc ille. Hîc habes multiplicem responsionem ex superius dilucidatis.

Ad aliud de unione naturæ humanæ ad Verbum. Concedo quod natura humana realiter et relatione reali refertur ad Verbum, et quod talis unio qua natura humana dicitur uniri Verbo, est relatio vere realis, extrinsecus

tamen adveniens, ut patet a Doctore *in* 3. *dist.* 1. *quæst.* 1. Sed negatur quod Verbum realiter, scilicet relatione reali, referatur ad naturam humanam. Cum dicitur, Verbum realiter est unitum, si intelligis quod unione reali sibi de novo inhærente, negatur. Si vero unione reali naturæ humanæ terminata ad ipsum, concedo. Si vero aliqua unione sibi inhærente, nulla potest dari, nisi tantum rationis, ut patet a Doctore *in* 3. *dist.* 1. *quæst.* 1.

Ad alia duo, patet responsio ex supradictis. Ad solutiones, quas facit ad rationes Scoti, patet ex his quæ dixi, quod nihil valent, nec quovis modo solvunt rationes.

31. Occham arguit contra Scot.

Occham arguit contra multa dicta Scoti. Primo, contra hoc quod dicit quod aliquæ relationes sunt mutuæ, et aliquæ non, et propter hoc distinguitur tertius modus a duobus primis. Arguit sic primo: Quia secundum intentionem Philosophi omnia relativa dicuntur ad convertentiam. Et si dicatur quod non intelligit de tertio modo, contra, de isto modo exemplificat specialiter. Unde subdit post: *Similiter et in aliis, sed aliquoties differunt secundum locutionem, ut scientia scibilis scientia dicitur, et sensus sensati sensus, et sensatum sensu sensatum.* Vult dicere quod omne relativum, si convenienter assignetur, assignabitur ad unum, quod similiter refertur ad ipsum, quamvis non referatur ad ipsum, sub eodem casu quo ipsum refertur ad illud.

Item, ibidem Philosophus: *At vero aliqualiter non videtur converti, nisi convenienter illud ad quod dicitur assignetur;* ergo semper quando convenienter assignatur illud ad quod dicitur, convertitur, et per consequens relatio mutua. Item postea concludit: *Omnia ergo quæ ad aliquid dicuntur si convenienter assignentur, ad convertentiam dicuntur.* Ex quibus auctoritatibus patet, quod inter omnia relativa convenienter assignata, est convertentia, hoc est, relatio mutua, quia scilicet sicut unum refertur ad aliud, ita e converso, aliud refertur ad ipsum.

Et si dicatur, quod quamvis in tertio modo possit assignari aliquod nomen quod relative dicatur ad aliud, tamen in alio extremo non est relatio ex natura rei, sed in primis duobus modis est relatio ex natura rei. Istud non sufficit, tum quia ex natura rei sensibile est sensibile, ita quod calidum non est calidum, nec sensibile per actum intellectus, plusquam Sol sit calefactivus per actum intellectus. Tum quia eadem facilitate dicam, in agente non est relatio ex natura rei, sed tantum in passo, et ita in secundo modo non est relatio mutua.

Item, Philosophus in Prædicamentis ostendens quod aliqua relativa sunt simul natura, specialiter excipit illa relativa, quæ sunt de tertio modo. Ubi autem dicit quod omnia relativa dicuntur ad convertentiam, illa non excipit, sed etiam de illis dicit, quod dicuntur ad convertentiam, sicut alia; ergo tertius modus magis distinguitur ab illis per hoc quod in tertio modo relativa non sunt simul natura, quam per hoc quod in illis non est relatio mutua, in aliis autem est. Nota.

Secundo principaliter arguit contra aliud dictum Scoti, videlicet quod *omnes relationes Dei ad creaturam sunt relationes communes.* Et arguit primo sic: Quandocumque aliquid importatur per aliquod nomen, quod non potest alicui competere nisi aliqua causa causante, si illa causa non causat illud, 32.

Item Occham arguit contra Scotum.

nullo modo nomen tale dicetur de aliquo. Sed, per te, istud nomen *creator*, *Dominus* et hujusmodi, importat relationem rationis, quæ nullo modo potest esse nisi intellectu nostro causante; ergo si intellectus creatus non causet talem relationem rationis, non dicetur vere creator vel creans; ergo nec existente intellectu, Deus non posset creare unum lapidem.

Secundo, quando aliquid est tale, sive intellectus sit sive non sit, per nullum extremum importatur aliquid causatum ab intellectu, sicut si homo realiter sit albus, sive intellectus sit sive non sit. Nec per hominem, nec per album importatur aliquid causatum ab intellectu, sed sive intellectus sit, sive non sit, Deus est realiter creans, sicut sensibile est realiter sensatum; ergo nec per *Deum* nec per *creantem* importatur aliquod causatum ab intellectu.

Tertio per istos, sicut intellectus causat respectum rationis, ita etiam voluntas potest causare respectum rationis. Sed ad hoc quod Deus creet lapidem, nihil penitus plus facit intellectus noster quam voluntas creata; ergo vel utrumque causabit illum respectum, vel neutrum, et per consequens vel nullum respectum importabit, et habetur propositum; vel importabit duos respectus rationis, unum causatum per actum intellectus, alium per actum voluntatis, quod videtur satis inutile.

Quarto, sicut propositio est in voce, ita etiam in scripto, secundum Boetium; ergo sicut aliqua vox est relativa, ita et nomen scriptum. Ergo posito quod nullus intellectus esset, et tamen quod hæc scriberetur, *Deus creat* vel *Deus est creans*, adhuc esset hoc nomen relativum, et certum est quod non importaret respectum rationis, quia tunc esset falsa; talia enim nomina *creator*, *redemptor* et hujusmodi, non important aliquos respectus rationis.

Contra aliud quod dicit Scotus, 33.
scilicet quod relatio Dei ad creaturam **Iterum Occham arguit contra.**
non potest dici realis illo modo, quo relatio Solis ad corpora patientia inferiora dicitur realis. Et instat, quia ita potest dici relatio realis Dei ad creaturam, sicut Solis ad effectus suos, quia sicut per hoc quod Sol efficit effectus suos, nihil reale novum ponitur in Sole, ita per hoc quod Deus creat creaturas, nihil reale novum ponitur in Deo.

Occham contra Scotum arguit.
Ideo ipse Occham probat quod *creans*, *conversans* et hujusmodi, non important respectus rationis. Primo sic, secundum istos, respectus rationis causatur ex operatione intellectus comparantis unam rem ad aliam vel ad seipsam, tunc sic: Quandocumque ex comparatione alicujus ad alterum, causatur aliquid ex simili comparatione ad aliud, causatur simile, quia quando aliquid potest eodem modo comparari ad diversa, non est major ratio quod causetur ex una comparatione quam ex alia; ergo si ad comparationem, qua Deum comparat ad creaturam, consequitur respectus rationis, per quem dicatur Deus creator creaturæ; eadem ratione ad comparationem, qua intellectus comparat creaturam ad aliam creaturam, sequitur respectus rationis, per quem dicetur una creatura creatrix alterius creaturæ, quod est manifeste falsum.

Si dicatur quod una comparatio est vera et alia erit falsa, et ideo unam consequitur respectus rationis, qui aliam non consequitur:

Hoc non sufficit, quia respectus rationis ita consequentur comparationem falsam, sicut veram.

Item, sicut nihil vere est album, nisi albedo sit in *esse* sibi convenienti, ita nihil est vere creans, nisi creatio sit in *esse* sibi convenienti ; ergo si creatio est quidam respectus rationis, nunquam realiter nec vere Deus crearet, nisi talis respectus communis poneretur vere per talem comparationem intellectus, quod est manifeste falsum, quia non plus comparatio intellectus requiritur ad hoc quod Deus creet, quam ad hoc quod Sol illuminet medium.

34. Item, si intellectus potest comparare causam non habentem respectum realem ad effectum suum, ita secundum istos, et realiter vere potest comparare causam habentem respectum realem ad effectum suum, ex qua ratione ex prima comparatione consequeretur talis respectus rationis; eadem ratione ex secunda comparatione consequeretur consimilis respectus rationis, et per consequens talis causa haberet duos respectus ad effectum suum, id est, unum realem et unum rationis, quod est superfluum. Ideo dico quod per tales terminos *creans*, *creativus*, *conservans*, *conservativus*, *Dominus*, secundum quod competunt Deo, et per hujusmodi nomina, quæ competunt Deo ex tempore, nullus respectus rationis importatur, nec comparatio intellectus ibi aliquid operatur plusquam in aliis relativis quibuscumque, quia ita vere et ita realiter est Deus creans, et similiter ita realiter conservat, sicut Sol calefacit.

Secundo dico, quod potest aliquo modo dici talis relatio realis, non quod aliqua res Deo adveniat, sicut nec res imaginabilis advenit Socrati albo, secundum hoc quod sit similis Platoni de novo existenti albo. Sed sicut similitudo dicitur relatio realis propter hoc quod unum album ex natura rei est simile alteri albo, et ad hoc quod unum sit simile alteri, non plus facit intellectus quam facit ad hoc,quod Socrates sit albus vel Plato sit albus ; ita in proposito, intellectus creatus nihil facit ad hoc, quod Deus sit creans, imo potest realiter Deus creare lapidem si intellectus non sit ; ideo potest illa relatio dici aliquo modo realis, non quidem quod ista relatio sit aliqua res, sed quod importat veras res, quæ non requirunt operationem intellectus ad hoc, quod una sit creans et alia creata ; sicut similitudo dicitur relatio realis, non quod sit una res alia ab absolutis, sed quia importat veras res, circa quas nihil facit intellectus ad hoc quod una sit similis alteri, et e converso. Hæc Occham.

Ultimo respondet ad rationes Scoti. Ad primam dicit, quod hæc non est differentia inter relativa de tertio modo, et relativa aliorum modorum, quod in illo non est relatio mutua, et in aliis est relatio mutua ; imo semper in omnibus relativis est mutua relatio, si convenienter assignentur, nam ita est relatio scibilis ad scientiam, sicut dupli ad dimidium, etc. Nec aliter replico ejus responsiones, quia respondendo ad dicta supra, patebunt omnia alia hîc dicta ab Occham. Occham respondet ad rationes Scoti.

35. Respondeo ad rationes Occham, quibus probat quod omnes relationes sunt mutuæ. Ad primum, dico quod omnia correlativa dicuntur ad convertentiam, tam tertii modi quam aliorum modorum, licet sub alia et alia habitudine casuum, sed postea nego quod Responsio ad rationes Occham.

hujusmodi correlativa includant relationes oppositas vel mutuas. Licet enim scientia reali relatione referatur ad scibile, non tamen scibile refertur relatione reali sibi inhærente formaliter, sed si refertur, ideo tantum refertur, quia relatio scientiæ terminatur ad ipsum. Et cum dicit de sensibili quod ex natura rei est sensibile, concedo; ergo realiter refertur. Dico quod realiter referri relatione, potest dupliciter intelligi, aut denominatione intrinseca, aut extrinseca. Primo modo non refertur ad visionem, quæ est mensurata a visibili, tunc enim sibi realiter et formaliter inesset relatio realis mensuræ ad visionem mensuratam; sed secundo modo realiter refertur, quia relatione reali mensurati ad mensuram. Et cum ultra dicit, quod eadem facilitate diceretur quod in agente non est relatio ex natura rei, dico primo quod communiter Doctores hoc non concederent. Sed quomodo scibilis sive mensura referatur ad mensuratum, vide prolixe Scotum *in quodlib. quæst.* 13. Et aliqualiter potest in littera Scoti, *præsenti dist.* assignari ratio, ubi docet quare inter aliqua oritur relatio ex natura rei, vide ibi.

[...]rri re[...]ne du[...]r con[...]git.

Dico secundo, quod ubi habemus expressum textum Philosophi, illum debemus sequi, et maxime cum non appareat ita manifesta differentia. Unde expresse Philosophus 5. *cap. de Ad aliquid: Omnia,* inquit, *relativa quæ dicuntur.* Modo numeri et potentiæ sunt relativa, quia essentiæ eorum dicuntur ad aliquid, et non quia illud aliud dicitur ad illa. Mensurabile autem et scibile et intellectuale, eo quod aliud ad ipsum dicitur ad aliquid dicuntur, nam intellectuale aliquid significat quod ipsius intellectus est, id est, quod intellectuale objectum significat quod intellectio ipsius est. Similiter est de sensibili respectu sensus, hæc enim quantum est de se non referuntur, nisi quatenus alia referuntur ad ipsa, puta sensus ad sensibile, et intellectus ad intelligibile. Constat ergo quod in tertio modo relativorum non est mutua relatio. Hoc idem Commentator expresse ibi *commento* 20. nec oportet hîc amplius insistere.

Intertio modo relativorum non est mutua relatio.

36. Ad aliud Occham, ubi arguit quod *creator* et *conservator* non dicant relationem, rationis dico præmittendo aliqua. Primo, quod nulla relatio rationis nova potest inesse Deo per actum intellectus divini, ut patet hîc a Doctore, et sic cum esse creatorem actu dicat aliquid ex tempore, si illud sit respectus rationis non erit ab intellectu divino, qui, ut dixi, nihil de novo potest comparare. Esse tamen creativum vel conservativum, sive potens creare vel potens conservare, potest dicere aliquem respectum rationis, et hoc ab æterno, quia intellectus divinus potuit ab æterno comparare voluntatem divinam, ut potentem creare ad creaturam, ut possibilem creari, et sic ex tali comparatione potest oriri in Deo aliquis respectus rationis, ut patet hîc in littera Doctoris. Secundo præmitto quod Deum esse creatorem potest dupliciter intelligi, vel fundamentaliter vel formaliter. Primo modo est quid reale, quia actus realis voluntatis divinæ, ista est enim vera: *Deus creat actu voluntatis suæ*, et sic *creare* importat aliquid reale, scilicet illum actum æternum, et idem realiter quod Deus, et hoc modo nulla est difficultas. Secundo modo, scilicet formaliter, ut cum dico: *Deus creat creatione*,

Deum esse creatorem potest intelligi dupliciter.

sive *creatione est creator*, sicut cum dicimus, agens actione respectus agit. Et hoc modo potest dupliciter intelligi, scilicet vel Deus dicitur creator creatione respectus, creatione scilicet sibi formaliter inhærente, vel creatione non sibi formaliter inhærente, sed creatione ad ipsum terminante. Secundo modo nulla est difficultas, ut patuit supra, loquendo de denominatione extrinsecus adveniente, sicut etiam dicimus quod paries est visus, non tamen visione sibi inhærente, sed visione ad ipsum terminante. Primo modo, scilicet loquendo de relatione formaliter inhærente, patet quod creatio activa nullam relationem realem dicit, ut probat Doctor in littera. Sed an dicat relationem rationis, distinguo. Aut intelligitur, quod creare de necessitate dicit relationem rationis, quasi impossibile sit lapidem creari, nisi in creante sit talis relatio rationis ; hoc modo non ponitur, quia si nullus intellectus creatus esset, adhuc posset Deus creare lapidem. Aut intelligitur quod intellectus creatus potest comparare ipsum Deum in ratione creatoris ad ipsam creaturam, et sic ex tali comparatione posset esse in Deo novus respectus rationis, quo formaliter diceretur ex tempore creator, non tamen est necessarius, quia si intellectus creatus nullo modo compararet, adhuc vere diceretur creator lapidis, sed non relatione sibi formaliter inhærente, nec reali, nec rationis. Non enim Scotus intelligit quod hujusmodi relatio rationis sit necessaria respectu *creare*, ut patet intuenti litteram Doctoris. Nec ponitur talis relatio, ut ratio formalis creandi, quia sola voluntas divina vel ejus actus, est ratio formalis creandi, ut patet a Doctore *in secundo dist.* 1. *quæst.* 1. *et in quodlib. quæst.* 8.

Relatio rationis non est necessaria respectu creare.

Et ex his patet quid dicendum ad argumenta Occham. Procedunt enim ex falso intellectu positionis Scoti, quasi Scotus velit dicere, quod creare sic, necessario dicat respectum rationis novum causatum per actum intellectus creati ; quod si talis respectus rationis non inesset, non posset Deus aliquid creare, vel non posset dici quovis modo creator, quod tamen ipse Scotus non dicit. Imo dicit quod nullus respectus est necessarius in Deo, quia relatio creaturæ potest terminari ad absolutum in Deo, imo et de facto terminatur, ut patet hîc in littera, *et in quodlib. quæst.* 8.

Ad aliud, ubi dicit quod sicut Sol dicit relationem realem, quando est agens, ita et Deus ut creans, videtur dicere relationem realem. Patet responsio ex his quæ dicit Scotus in solvendo argumenta principalia. Vide ibi. Multa etiam falsa dicit hîc Occham, quæ brevitatis causa omitto ingeniosioribus, etc.

DISTINCTIO XXXI.

(Textus Magistri Sententiarum)

De significatione relativorum, quæ de Deo dicuntur ?

Præterea considerari oportet, cum tres personæ coæquales sibi sint, utrum relative hoc dicatur, an secundum substantiam ; et si relative, utrum secundum relationem, an secundum essentiam consideranda sit æqualitas ; deinde, quid sit ipsa æqualitas ? Ad quod dicimus, quia sicut *simile* nihil sibi est ; « similitudo enim, ut ait Hilarius, sibi ipsi non est ; » ita et *æquale* aliquid sibi non dicitur, ac per hoc, sicut *simile*, ita et *æquale* relative dicitur. Dicitur ergo relative Filius æqualis Patri et utrique Spiritus sanctus. Est tamen æqualis Patri Filius et utrique Spiritus sanctus. Est tamen æqualis Patri Filius et utrique Spiritus sanctus propter summam simplicitatem essentiæ et unitatem. Æqualis est ergo Filius Patri secundum substantiam, non secundum relationem. Unde Augustinus 5. *lib. de Trinit.* ait : « Quærimus, secundum quid æqualis sit Patri Filius. Non secundum hoc, quod *ad Patrem* dicitur, Filius æqualis est Patri ; restat ergo, ut secundum id æqualis sit, quod *ad se* dicitur. Quidquid autem *ad se* dicitur, secundum substantiam dicitur. Restat ergo, ut secundum substantiam sit æqualis ; eadem est igitur utriusque substantia. » Item 6. *lib.* « Satis est videre, nullo modo Filium æqualem esse Patri, si in aliquo, scilicet quod pertineat ad significandam ejus substantiam, inæqualis invenitur. In omnibus ergo æqualis est Patri Filius et est ejusdem substantiæ. Æqualis est etiam Spiritus sanctus Patri et Filio et in omnibus æqualis propter summam simplicitatem illius substantiæ. » Ex his perspicuum fit, quod secundum substantiam Filius est æqualis Patri et utrique Spiritus sanctus, et appellatio tantum relativa est. Æqualitas ergo Patris et Filii non est relatio vel notio, sed naturalis unitas, et identitas.

Quid sit æqualitatis.

Hîc quomodo dicatur similis et quid sit similitudo ?

B. Quibusdam videtur quod nomine æqualitatis vel similitudinis non ponitur aliquid, sed removetur.

Hoc idem etiam dicimus de *simili* et *similitudine*. Cum enim dicitur Filius similis Patri, relative quidem dicitur, sed similis est Patri propter unitatem essentiæ. Est ergo appellatio tantum relativa, similitudo vero « indifferens essentia. » Unde quibusdam non indocte videtur, nomine *æqualitatis* vel *similitudinis* non aliquid poni, sed removeri, ut ea ratione dicatur Filius *æqualis* Patri, quia nec major est eo nec minor, et hoc propter unitatem essentiæ. Ita et *similis* dicitur, quia nec diversus nec alienus nec in aliquo dissimilis,

et hoc propter essentiæ simplicitatem. Non ergo secundum quod Filius est genitus a Patre, æqualis vel inæqualis est Patri, nec similis vel dissimilis, sed æqualis et similis secundum substantiam.

De sententia sancti Hilarii, qua in Trinitate personarum propria ostendit?

C. Hilar. lib. 2. de Trin. Non est hic prætermittendum, quod illustris vir Hilarius proprietates personarum assignans dicit : *æternitatem* esse in Patre, *speciem* in Imagine, *usum* in Munere. Quæ tantæ difficultatis sunt verba, ut in eorum intelligentia atque explanatione vehementer laboraverit Augustinus, ut ipse ostendit 6. *libro de Trinitate*, ita dicens : « Quidam, cum vellet brevissime singularum in Trinitate personarum insinuare Ex Aug. lib. 6. de Trinit. cap. 10. propria, æternitas est, inquit, in Patre, species in Imagine, usus in Munere. Et quia non mediocris auctoritatis in tractatione Scripturarum et assertione fidei vir extitit, (Hilarius enim hoc in libris suis posuit) horum verborum, id est, *Patri* et Imaginis et Muneris, *æternitatis*, *speciei*, et *usus*, abditam scrutatus intelligentiam, quantum valeo, non eum secutum arbitror in *æternitatis* vocabulo, nisi quod Pater non habet Patrem de quo sit ; Filius autem de Patre est, ut sit atque ut illi coæternus sit. Imago enim, si perfecte implet illud cujus imago est, ipsa coæquatur ei, non illud imagini suæ ; in qua imagine *speciem* nominavit, credo, propter pulchritudinem, ubi tanta est *congruentia* et prima æqualitas et prima similitudo, nulla in re dissidens et nullo modo inæqualis et nulla ex parte dissimilis, sed ad identitatem respondens ei cujus imago est ; ubi est prima et summa *vita*, cui non est aliud *vivere*, et aliud *esse*, sed idem ; et primus ac summus *intellectus*, cui non est aliud *vivere* et aliud *intelligere*, sed idem, hoc est unum, tanquam verbum perfectum, cui non desit aliquid, et ars quædam omnipotentis et sapientis Dei plena omnium rationum viventium incommutabilium, et omnes unum in ea, sicut ipsa unum de uno, cum quo unum ; ibi novit omnia Deus, quæ fecit per ipsam. »

Nota. — *Hilarius in libro de Synodis* : Quid im[...] « *Imago ejus, ad quem imaginatur, species indifferens est. Neque enim ipse sibi quisquam imago est* ; *sed eum cujus imago est, necesse est ut imago demonstret. Imago ergo est rei ad rem coæquandam et imaginata et indiscreta similitudo. Est ergo Pater, est etiam Filius, quia imago Patris est Filius ; et quia imago est, ut rei imago sit, speciem necesse est et naturam et essentiam, secundum quod imago est, in se habeat auctoris.* »

Hîc de Spiritu sancto, quare usus dicatur ?

« Est autem ineffabilis quidam complexus Patris et Imaginis, qui non est sine perfruitione, sine charitate, sine gaudio. Illa ergo dilectio, delectatio, felicitas vel beatitudo (si tamen aliqua humana voce digne dicitur) *usus* ab illo appellata est breviter, et est in Trinitate Spiritus sanctus non genitus, sed genitoris genitique suavitas, ingenti largitate atque ubertate perfundens omnes creaturas pro captu earum. Itaque D. Aug. li[b.] Trinit. cap. Ibidem. Quod modo verba [...]rii, sed plana Aug. s[...] his obsc[ur]sima 2. Cor.

illa tria et a se invicem determinari videntur, et in se infinita sunt. Qui videt hoc vel *ex parte* vel *per speculum et in ænigmate*, gaudeat cognoscens Deum et gratias agat. Qui vero non videt, tendat per pietatem ad videndum, non per cæcitatem ad calumniandum, quoniam unus est Deus, sed tamen Trinitas. » Ecce habes, qualiter verba Hilarii præmissa accipienda sint, licet tantæ sint profunditatis, ut etiam adhibita expositione, vix aliquatenus ea intelligere valeat humanus sensus, cum et ipsa eorum explanatio, quam hìc Augustinus edidit, plurimum in se habeat difficultatis et ambiguitatis.

Quod secundum hanc expositionem non distinguuntur ibi proprietates personarum tres ?

Non enim secundum præmissam
...27. expositionem distinguuntur hìc tres
28. illæ *proprietates* superius assignatæ, sed ipsæ *hypostases* distinctæ ab invicem monstrantur. *Æternitatis* tamen nomine eadem videtur designata *proprietas*, quam notat hoc
ibid. nomen *ingenitus*. Sed videamus quid sit quod ait : « *Imago* si imperfecte implet illud cujus imago est, ipsa coæquatur ei, non illud imagini suæ. » Videtur enim dicere, quod Filius, qui est imago Patris, coæquatur Patri, non Pater Filio, cum et Filius dicatur æqualis Patri in Scriptura, et Pater Filio ; sed Filius hoc habet a Patre, ut sit ei æqualis, Pater autem non habet a Filio, et tamen Filius plene ac perfecte æqualis est Patri, id est, imago ei cujus est imago.

Quare dicatur Hilarius propria personarum assignasse in verbis prædictis, cum ibi non sint expressæ proprietates ?

Propria ergo *personarum* in præ- F.
dictis verbis assignasse dicitur Hilarius, quia relativa nomina personarum posuit, scilicet Patris, Imaginis et Muneris, quæ relative dicuntur de personis et proprietates notant, quibus distinguuntur personæ. Ita enim dicitur Spiritus sanctus *munus* relative, sicut *donum*. Verumtamen ipsas *proprietates* aliis tribus nominibus non significavit, juxta prædictam Augustini expositionem, nisi solo nomine *æternitatis*, quo non ipsam paternitatem, sed eam voluit intelligi notionem, qua dicitur ingenitus.

Quod earumdem personarum distinctionem notat Augustinus aliis verbis sine expressione trium personarum ?

Illud etiam sciri oportet, quod ea- G.
rumdem trium *personarum* distinc- Dist. 25. et 27.
tionem Augustinus ostendere volens August. cap. 5.
sine expressione illarum trium *proprietatum* superius commemoratarum I. *lib. de Doctrin. Christ.* sic ait : « In Patre est *unitas*, in Filio *æqualitas*, in Spiritu sancto unitatis æqualitatisque *concordia* ; et hæc tria *unum* omnia propter Patrem, *æqualia* omnia propter Filium, *connexa* omnia propter Spiritum sanctum. Itaque Pater et Filius et Spiritus sanctus et singulus quisque horum Deus est, et simul omnes unus Deus, et singulus quisque horum plena substantia est, et simul

omnes una substantia. Pater nec Filius est nec Spiritus sanctus; Filius nec Pater est nec Spiritus sanctus; Spiritus sanctus nec Pater est nec Filius, sed Pater tantum Pater, et Filius tantum Filius, et Spiritus sanctus tantum Spiritus sanctus. Eadem tribus æternitas, eadem incommutabilitas, eadem majestas, eadem potestas. » In his verbis aperte insinuatur personarum trium distinctio.

Quare Patri attribuatur unitas et Filio æqualitas ?

H. Sed plurimos movet, quod Patri attribuit *unitatem*, Filio *æqualitatem*. Cum enim *unitas* dicatur secundum substantiam, non tantum in Patre est, sed etiam in Filio et in Spiritu sancto; et *æqualitas* una est Patris et Filii et Spiritus sancti. Cur ergo Patri attribuitur *unitas* et Filio *æqualitas* ? Forte eadem ratione attribuitur Patri *unitas* secundum Augustinum, qua supra eidem *æternitas* secundum Hilarium; quia videlicet Pater ita est, ut ab alio non sit, et quia Filium genuit unum secum Deum, et Spiritus sanctus ab eo procedit unus cum eo Deus. *Unitas* ergo in Patre esse dicitur, quia nec est aliquid aliud, a quo sit, (non enim ab alio est) nec ab eo aliquid, vel aliquis est ab æterno, quod unum cum eo non sit; Filius enim et Spiritus sanctus unum sunt cum Patre. Unde veritas ait : *Ego et Pater unum sumus.* (Joan. 10. 30.)

Nota. — *Hilarius in libro de Synodis*, *propos*. 26. « *Si quis innascibilem et sine initio dicat Filium, quasi duo sine principio et duo innascibilia et duo innata dicens duos faciat Deos ; anathema sit. Caput enim quod est principium omnium, Filius; caput autem, quod est principium Christi, Deus. Sic enim ad unum ininitiabile omnium initium per Filium universa referimus, Filium innascibilem confiteri, impiissimum est. Jam enim non erit unus Deus, quia Deum unum prædicari, natura unius innascibilis Dei exigit. Cum ergo Deus unus sit, duo innascibiles esse non possunt; cum idcirco Deus unus sit, (cum Pater Deús sit, et Filius Dei Deus sit) quia innascibilitas sola penes unum sit. Filius autem idcirco Deus, quia ex innascibili essentia natus existat. Respuit ergo innascibilem Filium prædicari fides sancta, ut per unum innascibilem Deum unum Deum prædicet, ut naturam unigenitam ex innascibili genitam essentia, in uno innascibilis Dei nomine complectatur. Caput enim omnium Filius est, sed caput Filii Deus est, et ad unum Deum omnia hoc gradu et hac confessione referuntur, cum ab eo sumant universa principium, cui ipse principium sit.* » *Idem in eodem, propos*. 24. « *Omnibus creaturis substantiam voluntas Dei attulit, sed naturam dedit Filio ex innassibili ac non nata substantia perfecta nativitas. Talia enim cuncta creata sunt, qualia Deus esse voluit. Filius autem natus ex Deo subsistit talis, qualis Deus est, nec dissimilem sui edidit natura naturam; sed ex substantia Dei genitus naturæ secundum originem attulit essentiam, non secundum creaturam voluntatis essentiam* ».

Quare Pater et Filius dicantur esse unum *vel* unus Deus, *sed non* unus, *quia res ejusdem naturæ recte possunt dici unum simpliciter esse et cum adjectione, res vero diversæ naturæ*

non possunt dici unum nisi dicatur quid unum ?

I Hîc dici oportet, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus recte dicuntur esse *unum* et *unus Deus*, sed non *unus*. Res enim duæ vel plures recte possunt dici *unum* esse, si sint unius essentiæ, et earum una sit natura. *Unus* autem vel *una* non potest dici de diversis rebus, nisi addatur, *quid unus* vel una, quo addito, recte potest dici de rebus et unius et diversæ substantiæ. Unde Augustinus
g. c. 3. 6. *libro de Trinitate*, sic ait : « Nescio, utrum inveniatur in Scripturis dictum, *unum sunt*, quorum est diversa natura. Si autem et aliqua plura sunt *ejusdem naturæ*, et *diversa sentiant*, non sunt unum, inquantum diversa sentiunt. Cum ergo sic dicitur *unum*, ut non addatur, *quid unum*, et plura unum dicuntur ; eadem natura atque essentia, non dissidens neque dissentiens significatur. Unde Paulus et Apollo, qui et ambo homines erant et idem sentiebant unum esse dicuntur, cum dicitur : *Qui plantat et qui rigat*
or. 3. 8. *unum sunt.* Cum vero additur, *quid unum*, potest significari aliquid ex pluribus unum factum, quamvis diversis natura, sicut anima et corpus non possunt utique dici unum : quid enim tam diversum ? nisi addatur vel subintelligatur, *quid*
r. 6. 17. *unum*, id est, unus homo. Unde Apostolus : *Qui adhæret*, inquit, *Domino, unus Spiritus est.* Non dixit : *unus est*, vel *unum sunt*, sed addit, *spiritus*. Diversi sunt enim natura spiritus *hominis* et spiritus *Dei*, sed inhærendo fit spiritus hominis unus spiritus cum Deo, » quia particeps fit veritatis et beatitudinis illius. Si ergo de his quæ diversæ substantiæ sunt, recte dicitur quod sint *unus spiritus*, quanto magis qui unius substantiæ sunt recte dicuntur unus Deus esse ? « Pater ergo et Filius unum sunt, utique secundum unitatem substantiæ, et unus Deus. » In quo et *Ariana* hæresis damnatur, quæ Patrem et Filium et Spiritum sanctum, ut ait Augustinus *lib. de Hæresibus*, non Aug. tom. 6. art. 46.
vult esse unius ejusdemque substantiæ atque naturæ, vel, ut expressius dicatur, essentiæ, quæ Græce dicitur *usia*, sed Filium esse creaturam. Nec non et *Sabelliana*, quæ, ut ait Eodem tom art. 41.
Augustinus, *eodem libro*, dicebat, Tom. 9. tract. 36.
Christum eumdem ipsum et Patrem et Spiritum sanctum esse, ut esset Trinitas *nominum* sine subsistentia *personarum*. Utramque pestem, ut ait Augustinus super Joannem, elidit Veritas dicens : *Ego et Pater unum sumus*. Utrumque audi et adverte et *unum*, et *sumus*, et a Charybdi et a Scylla liberaberis. Quod enim dixit *unum*, liberat te ab Ario ; quod dixit *sumus*, liberat te a Sabellio. Si *unum* ; ergo non diversum ; si *sumus*, Ibidem.
ergo Pater et Filius. *Sumus* enim non diceret de uno, nec *unum* de diverso. Erubescant ergo Sabelliani, qui dicunt, ipsum esse Patrem, qui est Filius, confundentes personas, qui et dicti sunt Patripassiani, qui dicunt, Patrem fuisse passum. Ariani vero dicunt, aliud Patrem esse, aliud Filium, non unam substantiam, sed duas ; Patrem majorem, Filium minorem. Noli hoc dicere tu Catholice ! In medio ergo naviga, utrumque periculosum latus devita et dic : Pater pater est, et Filius

filius est ; *alius* Pater, *alius* Filius, sed non *aliud*, imo hoc ipsum, quia unus Deus. » Ecce ostensum est, quare unitas in Patre esse dicatur, cum tres illi unum sint.

NOTA. — *Hilarius in libro de Synodis : « Minus forte expresse videtur de indifferenti similitudine Patris et Filii fides locuta esse, cum de Patre et Filio et Spiritu sancto ita senserit significatam in nominibus propriam uniuscujusque nominatorum substantiam et ordinem et gloriam, ut sint quidem per substantiam tria, per consonantiam vero unum. Volens igitur congregata Sanctorum synodus impietatem eam perimere, quæ unitatem Patris et Filii et Spiritus sancti nominum numero eluderet, ut, non subsistente causa uniuscujusque nominis, triplex nuncupatio obtineret sub falsitate nominum unionem, et Pater solus atque unus idem et ipse haberet et Spiritus sancti nomen et Filii. Idcirco tres* substantias *esse dixerunt*, subsistentium personas *per* substantias *edocentes, non substantiam Patris et Filii diversitate dissimilis essentiæ separantes. Quod autem dictum est, ut sint quidem* per substantiam tria, per consonantiam vero unum, *non habet calumniam ; quia connominato Spiritu, id est, Paracleto,* consonantiæ *potius quam* essentiæ *per similitudinem substantiæ prædicari convenit unitatem. » Item in eodem : « Cum Deum Patrem confitemur, et Christum Dei Filium prædicamus, et inter hæc duum Deorum sit irreligiosa confessio ; non possunt secundum naturæ indifferentiam et nomen indifferens non unum esse in essentiæ genere, quorum essentiæ nomen non licet esse nisi unum. Non enim religiosa unitas nominis ex indifferentis naturæ essentia constituta personam genitæ ademit essentiæ, ut unica ac singularis Dei substantia per unionem nominis intelligatur, cum utriusque essentiæ nomen unum, id est, unus Deus, ob indiscretæ in utroque naturæ indissimilem substantiam prædicetur. »*

Quare dicatur esse æqualitas in Filio, cum sit una æqualitas trium?

K. Nunc videamus, quare *æqualitas* dicatur esse in Filio, cum una et summa æqualitas sit trium. Hoc ideo forte dictum est, quia Filius genitus est a Patre æqualis Gignenti et Dono quod ab utroque procedit, et ideo illa tria dicuntur esse æqualia propter Filium. Filius enim habet a Patre, ut sit ei æqualis et Spiritui sancto ; et Spiritus sanctus ab utroque habet, ut sit æqualis utrique. Hoc autem sine assertionis supercilio et majoris intelligentiæ præjudicio dicimus, malentes in apertione tam clausorum sermonum peritiores audire quam aliquid aliis influere.

Quare in Spiritu sancto dicitur esse virtus, concordia vel connexio ?

L. Quod autem in Spiritu sancto dicitur esse utriusque *concordia* et per eum *omnia connexa*, facilior est intelligentia nobis præmissa ad mentem revocantibus. Supra enim Dist. 10. secundum auctoritates Sanctorum dictum est, quod Spiritus sanctus *amor* est, quo Pater diligit Filium, et Filius Patrem. Recte igitur Spiritus sanctus dicitur *connexio* vel *concordia* Patris et Filii, et per eum

omnia connexa. Unde Augustinus 6. *libro de Trinit.* « Communio quædam consubstantialis Patris et Filii est amborum Spiritus sanctus. » Idem 7. *lib. de Trinit.* « Spiritus sanctus est summa charitas, utrumque conjungens nosque subjungens. »

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum identitas et similitudo et æqualitas sint relationes reales in Deo ?

Alensis 1. *part. quæst* 54. *membr.* 1. *art.* 1. 2. D. Thom. 1. *part. quæst* 42. *art.* 1. D. Bonavent. *hîc. art.* 1 *quæst.* 2. 3. Henric. *quodlib* 5. *quæst.* 1. Richard. *hîc art.* 1. *quæst* 1. *et* 2. Durand. *hîc. quæst.* 1. Capreol. *quæst.* 1. *art.* 1. Gabr. *quæst.* 1. Suarez 1. *part. tract.* 3. *lib.* 4. *cap.* 15. Scot. *supr. dist.* 19. *quæst.* 1. *et quodlib.* 6. *art* 2. Mayr. *hîc.* Bacon. *hîc q.* 1.

1. Circa distinctionem trigesimam primam, quæro unum : Utrum identitas et similitudo et æqualitas sint relationes reales in Deo ? Quod non, Augustinus 5. *de Trinit. cap.* 6. Cum quæritur, *secundum quid æqualis sit Patri Filius*, respondetur, *non secundum hoc quod ad Patrem dicitur, Filius est æqualis Patri ; restat igitur, ut secundum illud quod ad se dicitur, dicatur æqualis*, et infert, *restat igitur ut secundum substantiam sit æqualis ;* igitur æqualitas non dicitur ibi secundum relationem.

Præterea, forma ejusdem speciei non numeratur, nisi per materiam, probo, omnis forma separata a materia habet totam speciem secundum aliquos ; ergo æqualitas in divinis cum sit forma ejusdem rationis et sine materia non plurificatur nec distinguitur ; ergo non est alia æqualitas in Patre et Filio, et per consequens non est realis in Patre, quia tunc requireret relationem distinctam correspondentem in Filio.

Præterea, si in Patre est alia æqualitas ab ea quæ est in Filio, pari ratione et alia ab æqualitate quæ est in Spiritu sancto, et tunc æqualitati in Filio et æqualitati in Spiritu sancto correspondebit alia et alia æqualitas in Patre, quia correlativa conmultiplicantur ; igitur in Patre erunt duæ æqualitates, quod videtur inconveniens.

Præterea, si istæ sunt relationes reales ; igitur æque realiter sunt distinctæ, sicut relationes originis, et per consequens ita possunt constituere personas divinas, sicut et illæ originis ; et si possunt constituere, igitur constituunt, quia non est ibi potentia sine actu.

SCHOLIUM.

Supponendo ex Philosopho 3. Phys. text. 3. et 5. Metaph. c. de ad aliquid, tria requiri ad relationem realem, circa primum horum, scilicet fundamentum debere esse reale, ponit sententiam Henrici negantis hîc esse reale, quia magnitudo (inquit) transit in essentiam. Hoc refutat Scotus primo, quia essentia est realiter infinita. Secundo, intellectus Dei est realiter infinitus. Tertio, magnitudo transit identice in essentiam, sed manet formaliter in se, quia non est quid re distinctum ab eo cujus est magnitudo, sicut magnitudo molis, de hoc sup. dist. 2. quæst. 1. ubi late probatur infinitas Dei.

Oppositum, Hilarius 2. de Trinit. *Similitudo sibi ipsi non est.* 2.

Ad quæstionem (a) videtur dicendum, quod ad relationem realem tria sufficiunt. Primo, quod fundamentum sit reale et terminus realis. Secundo, quod extremorum sit distinctio realis. Tertio, quod ex natu-

Margin notes: [left] ...g. c. 5. / ...c. 11 / ...p. 3. / Argum. 1. / Argum. 2. [right] D. Thom. 1. part. q. 2. art. 1. / Argum. 3. / Argum. 4. / 3. Physic. text. 3. et 5. Metaph. Tria ad relationem requiruntur.

ra extremorum, scilicet fundamenti et termini, sequatur ipsa talis relatio, absque opere alterius potentiæ comparantis unum extremum alteri.

Henric. quodlib. 5. quæst. 1.

Quantum ad primam (b) conditionem relationis realis, negatur hic esse fundamentum reale, quia dicitur quod magnitudo, quæ est fundamentum æqualitatis, transit in essentiam, secundum Augustinum 5. *de Trinit. cap.* 8. et alibi in multis locis, et ita non manet sub ratione magnitudinis nisi secundum rationem.

Essentia est infinita ante opus intellectus.

Sed contra (c) istud, essentia divina ut est primum objectum ipsius intellectus divini, visa prima cognitione intuitiva ante omnem negotiationem cujuscumque intellectus, est objectum beatificum illius intellectus, quia ille non beatificatur per actum negotiativum, igitur ex se absque omni negotiatione intellectus, est formaliter infinita, quia nihil beatificat nisi formaliter infinitum ; ergo est ibi magnitudo virtutis, imo infinitas magnitudinis ex natura rei.

Intellectus quia comprehendit essentiam, est ex natura rei infinitus.

Item, intellectus (d) antequam intelligatur aliquid intelligere vel negotiari, est comprehensivus illius essentiæ ut primi objecti, et ita ex hoc vi negotiationis circa illud potens est reducere omnes relationes in actum, quæ possunt circa illam essentiam considerari ; igitur ex natura rei ille intellectus est infinitus, igitur et essentia in qua fundatur.

3. Magnitudo virtutis est idem ei cujus est, etiam increatus.

Præterea (e) ratio illorum non valet, quia licet quantitas accidentalis dicat aliquid additum naturæ subjecti, et ideo ipsa non possit manere sub ratione sua formali, et transire in essentiam secundum identitatem, tamen magnitudo virtutis in omni ente transit in illud cujus est per identitatem, etiam in creatura. Probo, si enim Angelus habet aliquam magnitudinem virtutis, de qua dicit Augustinus 6. de Trinit. cap. 7. *In his enim, quæ non mole magna sunt, hoc est majus esse, quod melius*, si ista magnitudo perfectionalis non sit idem essentiæ, circumscribatur ab ipsa essentia, ipsa essentia remanente, quæro quem gradum perfectionis tenet in ente vel in entibus, nihil enim est nisi aliquem gradum determinatum perfectionis habeat inter entia ; ergo adhuc manet in ipsa essentia magnitudo virtutis, qua dicitur sic vel sic perfectum ens. Ista igitur quantitas in omnibus transit per identitatem, et cum hoc manet in omnibus secundum rationem propriam, inquantum est fundamentum æqualitatis vel inæqualitatis perfectionalis in entibus. Nam per istam unum ens est æquale vel inæquale alteri secundum perfectionem, quia ratio talis quantitatis est dicere modum intrinsecum illius perfectionis, cujus est ; et ex hoc, quod dicit modum, manet ; ex hoc autem, quod dicit intrinsecum per identitatem, transit in essentiam cujus est. Dico igitur ad hoc, quod est fundamentum æqualitatis reale ex natura rei non tantum remotum quod est essentia, sed propinquum quod est magnitudo, sive specialius quod est infinitas.

10. Met. t. com. 10. Omne ens omni enti comparatum est æquale vel inæquale.

Additio.

Ex hoc probatur generalius per omnes rationes, quæ fiunt ad ostendendum essentiam primi esse infinitam, quia omnes illæ concludunt, quod ex natura rei ipsa sit infinita.

Nam quæcumque via ad ipsam sumatur, sive in ratione principii effectivi sive finalis, eminentis et mensurantis et participati, quæ viæ
quæst. 1 *tactæ sunt dist.* 2. *omnia, inquam, sunt ad ipsam, scilicet quod ipsa est ibi ex natura rei, circumscripto omni actu intellectus, quia nulla dependentia effectus infiniti, ut participantis, est ad aliquid sub ratione formali entis rationis, sicut probari potest per rationes dist.* 3. *factas contra sextam opinionem. Est igitur hîc ex natura rei illud quod ponitur fundamentum proximum æqualitatis, et ratio fundandi, scilicet unitas, quia secundum Damascenum, cap.* 6. *illic* (*scilicet in Deo*) commune et unum reconsideratur, non sic in creaturis, sed commune ibi est in intellectu tantum.

COMMENTARIUS.

1. (a) *Ad quæstionem videtur dicendum,* etc. Ex istis patet expresse quod ad relationem realem requiritur necessario distinctio realis extremorum, et hoc nota propter illud quod habetur supra *dist.* 28. quod alias notavi quod sit extra textum.

(b) *Quantum ad primam,* etc. Opinio Henrici est, quod æqualitas, similitudo, etc. non sit relatio nisi rationis in divinis, quia magnitudo quæ est fundamentum æqualitatis, non est ibi ex natura rei, sed transit totaliter in essentiam divinam, ita quod ex natura rei non est nisi essentia divina.

(c) *Sed contra istud.* Hoc argumentum clarum est, ut patet supra *dist.* 8. *quæst. penultim.*

(d) *Item intellectus.* Hîc nota quod supponit Doctor, quod essentia divina sit formaliter infinita, quod probavit supra *d.* 2. *q.* 1. Secundo, quod actus comprehensivus alicujus objecti commensuretur ipsi objecto in perfectione, ita quod si essentia divina est formaliter infinita, intellectio comprehensiva erit formaliter infinita, et hoc patet a Doctore *q.* 14. *quodlib.* Tertio, quod actus comprehensivus essentiæ præcedit omnem actum negotiativum intellectus. Imo habito actu comprehensivo, potest circa essentiam reducere omnes relationes in actu, id est, quod potest efficere omnes relationes rationis, quæ natæ sunt fieri circa essentiam. Quarto, sequitur ex dictis quod illa intellectio et intellectus erunt ibi formaliter infinita et ex natura rei; ergo erit ibi magnitudo infinita ex natura rei.

(e) *Præterea, ratio illorum non valet.* 2.
Hîc nota aliqua. Primo, quod quantitas accidentalis est aliquid simpliciter additum naturæ subjecti, et sic repugnat sibi quod possit transire in identitatem realem subjecti, et manere sub ratione formali quantitatis molis, quod patet. Secundo, magnitudo virtutis sive quantitatis virtualis, est simpliciter idem realiter cum ente cujus est, et tamen potest manere sub sua ratione formali.

Sed videtur difficultas contra hoc. Nam Doctor supra *d.* 8. dicit quod gradus intrinsecus, cujusmodi est quantitas virtualis, non dicit distinctam formalitatem a re cujus est, ita quod res illa sit quodammodo in potentia perfectibili ad illum, ut patet supra. Et ultra, non dicit distinctam formalitatem, accipiendo *formalitatem* proprie, ut sit objectum formale distinctum formaliter a re cujus est, ut patet supra *dist.* 8. Ipsa tamen aliquo modo secundum suam rationem distingui-

tur a re, cujus est. Et sic Doctor, cum dicit hîc quod manet secundum propriam rationem distinctam a re cujus est, non debet intelligi secundum distinctam formalitatem, modo præexposito. Tertio, ex isto argumento vult inferre quod si quantitas virtualis est eadem res realiter quod essentia divina, licet sit non idem formaliter, ut patet supra *d.* 8. sequitur quod cum essentia divina sit ibi ex natura rei, quod sic etiam talis quantitas virtualis, quæ est infinitas intensiva, sit ibi ex natura rei, et sic fundamentum æqualitatis erit ibi ex natura rei.

SCHOLIUM.

Quod secundam conditionem, scilicet extrema esse realiter distincta, juxta hanc probat ex Hilario et Augustino æqualitatem esse realem inter Patrem et Filium. Secundo, quia æqualitas præexigit necessario distinctionem extremorum, quam non præexigit relatio originis, ex d. 26, § Tenendo opin. 2. num. 41.

4. Secundum principale (f), scilicet, quod ista relatio requirat extrema realiter distincta, patet per Hilarium, ut dictum est opponendo, et per Augustinum 6. *de Trin. cap.* 9. quod *in Filio est prima æqualitas*, quod non est verum, si aliqua persona posset dici æqualis ad se, tunc enim Pater prius esset æqualis. Sed quia æqualitas non potest intelligi sine distinctione, et prima distinctio est inter Patrem et Filium, producto Filio, ideo est in eo prima æqualitas terminative et quasi subjective, accipiendo illam æqualitatem qua Filius est æqualis Patri.

Hoc etiam probatur per hoc, quia relationes originis ponuntur reales, et tamen non præexigunt distinctionem extremorum, sed quasi formaliter causant eam. Istæ autem relationes illam distinctionem quasi causatam per relationes originis præsupponunt, sicut communiter ponitur quod istæ non possunt pullulare in essentia, nisi jam præexistentibus relationibus originis in ea ; igitur ista videntur magis requirere distincta extrema quam relationes originis, vel saltem non minus. De hoc sup. d. 26. ad 2. principale.

Et si objicias, quod istæ non sunt alterius rationis sicut illæ originis, hoc non concludit nisi quod non distinguuntur specie. In creaturis autem non tantum relationes suppositionis et superpositionis sunt reales, ubi extrema differunt specie, sed etiam relationes communes sunt reales in extremis, ubi extrema differunt numero ; ergo hîc sufficit distinctio realis numeralis in extremis ad realitatem relationum communium, sicut ad distinctionem relationum originis, quæ quasi specie differunt.

COMMENTARIUS.

(f) *Secundum principale.* Hæc ratio clara est. Cum dicit quod in Filio est æqualitas, sic debet intelligi, quod cum nihil possit esse realiter sibi æquale, et sic Pater non potest esse sibi æqualis realiter, sequitur quod Filio producto, qui distinguitur realiter a Patre cui communicatur omnis perfectio, statim erit æqualis Patri secundum illam perfectionem, et e contra. Et sic intelligitur quod in Filio est prima æqualitas, scilicet quod producto Filio statim sequitur prima æqualitas. 3. Quomodo in Filio sit æqualitas.

SCHOLIUM.

Quoad tertiam conditionem relationis realis, scilicet resultare absque comparatione intellectus, probat eam hìc invèniri, quia Pater communicando essentiam, communicat eamdem magnitudinem, et sic sine ulla comparatione intellectus, sequitur æqualitas. Idem probat consequenter de similitudine et identitate, quia respectu utriusque in Deo reperiuntur tres illæ conditiones requisitæ ad relationem realem. Movet duo dubia, et ea solvit, et post ad argumenta

3. Quantum (g) ad tertiam conditionem videtur, quod ista relatio consequatur personas ex natura rei sine omni comparatione per aliquam potentiam extrinsecam comparantem, quia enim Pater generando communicat Filio perfecte suam essentiam, ideo communicat sibi eamdem magnitudinem infinitam, sicut dicit Augustinus contra Maximinum lib. 3. cap. 18. 19. et 20. *Si dicas*, inquit, *eo ipso Pater major est Filio, quia Pater genuit, cito respondeo, imo ideo Pater non est major Filio, quia æqualem genuit.* Non videtur igitur esse aliqua ratio quare æqualitas Patris ad Filium non debeat poni relatio realis.

[Marginal note: ...similitudo ...lia secun...m essen...iam, alia secundum ...ualitatem ...ttributa...m, et utra...e in Deo ...st realis.]

Consimiliter potest dici de similitudine, sicut in creaturis est duplex similitudo, scilicet essentialis secundum differentiam specificam, et accidentalis secundum aliquam qualitatem accidentalem. Licet prima negetur in proposito, quia Deus non habet aliquam differentiam specificam, tamen quia si illud quod est differentia specifica in creatura esset tota essentia individui, nihil minus esset forma respectu individui; ideo nihil minus esset respectus similitudinis tunc, quam modo, ideo videtur ibi proprie posse concedi similitudo secundum essentiam, non inquantum quid, sed inquantum est actus et quasi forma qua personæ sunt Deus ; et etiam similitudo secundum attributa omnia, quæ sunt quasi proprietates hujus naturæ, sicut dicit Damascenus cap. 5. *Non naturam, sed quæ circa naturam sunt, dicunt ;* et tunc sicut ex natura rei est fundamentum æqualitatis, et distinctio realis extremorum, et ista relatio est ibi sine opere intellectus, ita est de similitudine.

[Marginal note: De quo sup d. 19. q. 1. De his vide 6. q. quodl. De hoc sup. d. 5. q. 2. 5. Met. et alibi sæpe.]

De identitate etiam dici potest, quod ipsa dupliciter accipitur in divinis. Uno modo ejusdem personæ ad se, sicut Pater est idem sibi. Alio modo unius personæ ad aliam, sicut Pater est idem Filio, et e converso. De prima identitate alias. De secunda potest dici sicut de aliis quod est realis, quia ibi est vera unitas ex natura rei, et sufficiens distinctio extremorum, nec videtur necessaria comparatio intellectus ad *esse* hujus identitatis. Et si identitas ejusdem suppositi ad se in creaturis sit relatio rationis tantum, quantum ad fundamentum, tamen nunquam est vera et perfecta identitas, nisi in Deo tantum. Nam Socratis ad se non est perfecta identitas, quia rationis tantum, et ita omnis talis est ens secundum *quid*, nec Socratis ad Platonem est perfecta identitas, quia non fundatur in perfecta unitate. Hìc autem Patris ad Filium identitas est perfecta quantum ad fundamentum, quia Patris ad Filium est perfecta unitas, et perfecta

[Marginal note: Identitas unius personæ ad aliam est realis, quia habet tres conditiones ad realem relationem requisitas.]

realis identitas, quia realis distinctio est et sufficiens extremorum.

6. Sed de æqualitate sunt duo dubia. Primo enim videtur, quod non est relatio distincta ab identitate et similitudine, quia sicut dictum est alias, infinitas non est speciale attributum, sed dicit modum intrinsecum cuilibet attributo ; et pari ratione magnum, quod quasi dicit indistincte, quod infinitum dicit distincte ; ergo magnitudo essentiæ non distinguitur ab essentia, nec etiam illa distinctione quæ est inter attributa, et per consequens æqualitas secundum illam magnitudinem non distinguitur ab identitate, quæ est secundum essentiam. Similiter magnitudo sapientiæ non distinguitur a sapientia, illa distinctione quæ est inter attributa ; ergo æqualitas secundum magnitudinem sapientiæ non distinguitur a similitudine secundum sapientiam. Omnis autem magnitudo est vel essentiæ secundum quam proprie est identitas, vel attributi secundum quam alicujus est similitudo ; ergo nulla videtur proprie æqualitas esse in divinis distincta ab identitate et similitudine.

Dist. 8. q. 3. et 4.

Præterea, si etiam quodlibet attributum habet suam magnitudinem propriam, supra quam videtur fundari æqualitas, igitur tot erunt æqualitates personarum quot sunt attributa.

Æqualitas dicit proprium modum fundamenti similitudinis et identitatis.

Ad primum (h) potest concedi, quod sicut in creaturis potest esse similitudo sine æqualitate, sicut remissum album est simile intenso albo licet non perfecte, non autem e converso potest esse sine similitudine æqualitas, et hoc in forma illa in qua aliqua nata sunt assimilari ; ideo comparando aliqua in forma, secundum quam nata est esse similitudo, æqualitas videtur quasi determinare similitudinem et fundamentum similitudinis ; ita potest concedi hoc quod æqualitas non ita distinguitur ab identitate et similitudine, sicut illa inter se ; sed quod ipsa dicat proprium modum fundamenti utriusque illarum duarum relationum, et quasi etiam modum proprium utriusque relationis, scilicet quod tam identitas quam similitudo sit perfecta ; quia si per impossibile Pater haberet Deitatem majorem et Filius minorem, esset aliqua identitas ; sed quia fundamentum identitatis non haberet eamdem magnitudinem, non esset identitas perfecta, quia nec cum æqualitate. Similiter si per impossibile, Pater haberet majorem scientiam et Filius minorem, essent aliquo modo similes, sed quia deficeret modus ille fundamenti, scilicet magnitudo perfecta, ideo non esset similitudo perfecta. Nunc autem magnitudo, quæ est quasi modus fundamenti identitatis et similitudinis, fundat æqualitatem, quæ est quasi modus similitudinis et identitatis, quia dicit utramque illarum ut perfectam.

Ad secundum, potest concedi (h), quod quot sunt perfectiones in Deo simpliciter, tot sunt etiam magnitudines et tot æqualitates ; sicut tamen illæ omnes sunt simpliciter una res, ita et æqualitates secundum eas sunt simpliciter una res. Ex hoc patet quomodo Magister bene assignat *dist.* 19. æqualitatem perfectam in tribus secundum Augustinum *de* 7.

Quot perfectiones, tot æqualitates.

rfecta alitas in magnitudine, entia et rnitate.

Fide ad Petrum, cap. I. scilicet magnitudine, potestate et æternitate. Per magnitudinem quidem intelligitur fundamentum omnis æqualitatis ad intra, secundum quamcumque perfectionem simpliciter in omnibus attributis, accipiendo magnitudinem non pro aliquo attributo distincto, sed ut est commune magnitudini cujuslibet attributi. Et per potestatem notantur personæ esse æquales ad objecta extra, et hoc sequitur ad primum, quia æqualitatem valoris in forma in se, sequitur æqualitas vigoris ratione activi ad extra. Et per æternitatem notatur æqualitas esse in eis quasi secundum durationem. Æqualitas autem secundum quantitatem discretam non quæritur ibi ; quantitatibus autem continuis in creaturis, quæ sunt quantitas permanens et successiva, correspondet ibi magnitudo et æternitas ; potestas autem sive potentia non est tertia quantitas, sed respectus magnitudinis ad *extra*, ut prædictum est statim.

e 6. q. uodl.

8. Ad primum argumentum dico (j), quod album et album dicuntur similia secundum albedinem, et hoc prout ly *secundum* notat suum determinabile esse fundamentum proximum relationis similitudinis ; dicuntur etiam similitudine esse similia formaliter. Ita dico quod Pater et Filius sunt æquales secundum essentiam, ut ly *secundum* notat fundamentum proprium æqualitatis, quia istæ relationes communes fundantur super aliquid, quod est commune ut est commune : nihil autem commune unum est in personis, nisi essentia vel essentiale.

Et si objicias (k), tunc posset dici Pater secundum essentiam, quia essentia est fundamentum paternitatis, quod tamen non conceditur. Istud argumentum licet alias fecerim ad probandum, quod relatio originis non sit actus essentiæ, tamen tenendo communem viam, potest assignari ratio quare secundum essentiam dicitur Pater æqualis Filio, et non Pater Filii. Quia licet essentia sit fundamentum utriusque non distinctum in tribus, nec per istam nec per illam, est tamen fundamentum proximum relationis communis inquantum unum in tribus, non autem inquantum sic unum est fundamentum relationis originis, licet in se sit una. Cum autem dico, secundum essentiam sunt æquales, ibi essentia ut essentia non accipitur nisi prout est una formaliter in tribus ; ideo dicitur Pater æqualis esse secundum essentiam, propter hoc quod essentia ut una, est proximum fundamentum istius relationis. Non autem dicitur secundum Deitatem esse Pater, quia Deitas ut una, non est ratio fundamenti hujus, ita quod unitas sit ratio fundandi, sicut notaretur, si diceretur secundum Deitatem est Pater.

Dist. 5. q. 2. et d. 26. hujus, et 6. q. quodl. s. d. 5. q. 1 ad 2.

Essentia ut in tribus est fundamentum proximum æqualitatis, sed non sic relationis originis, de quo sup. d. 19. q. 1.

Contra istam solutionem arguitur multipliciter. Primo, quia pari ratione videretur in Deo unica æqualitas ; tum quia æque adæquatur utraque relatio suo fundamento ; tum quia quodlibet in Deo unius rationis est unicum, alioquin non erit Deus summe unum, sed alio ens secundum quidditatem, et alio hoc ens, et ita potentialitas et compositio : tum quia eodem modo videtur sequi infinitas in omnibus, quia non esset dare per quid plurificabile determinetur ad certam pluralitatem : tum quia habens 9.

Additio.

causam unius rationis et unicam rationem receptivam, est unicum, quia nec distinguitur ab agente nec a materia. 8.
Text 13. *Metaph. similitudo est hujus.*

Item, non tantum sequitur quod sint sex æqualitates in tribus personis, imo quælibet persona est æqualis duabus, et e converso, et non eadem æqualitate, qua uni tantum, quia non idem extremum, imo quælibet est æqualis tribus, quia 8. *Trin. cap.* I. Non majus aliquid sunt tres quam una, nec minus ; *patet igitur æquale ; et istud ultimum videtur satis ostendere, quod non est realis, quia est ejusdem ad se, dummodo non ad se præcise, sed cum aliis ; nunquam realis est ad se, sed inquantum habet quod connumeretur aliis. Quare autem non est ad se præcise ? Potest dici, quod non significat relationem, sed tantum significat unitatem quantitatis, connotat tamen distinctionem suppositorum, et ideo non est ad alterum. Ulterius, hæc æqualitas est æqualis illi æqualitati, et sic in infinitum, hæc etiam est similis illi, et eadem illi specie, et sic iterum in infinitum.*

Ad ista, ad primum dicitur quod nulla relatio ibi adæquat fundamentum, quia essentia est immediatum fundamentum omnium. Cum enim relatio non fundet relationem, et non est ibi nisi essentia et relatio, sequitur, igitur, etc.

Dicitur ad hoc, quod distincta attributa sunt fundamenta proxima relationum originis, sicut memoria generationis activæ, et notitia actualis generationis passivæ, isti fundamento proximo correspondet essentialiter una relatio originis.

Aliter dicitur ad primum, quod in creaturis relationes disquiparantiæ requirunt distincta fundamenta, quia illæ differunt specie, relationes communes non ; ideo illa disquiparantiæ sic adæquat, quod non est idem fundamentum oppositæ relationis, non sic autem in communibus.

Ad propositum patet ex dicta responsione, quare est unica paternitas tantum, quia fundamentum ejus proximum non est oppositæ relationis, quæ quasi differunt specie.

Tamen quæritur, quando hæc paternitas adæquat, et hæc æqualitas non adæquat suum fundamentum ? 10.

Respondeo, nulla relatio communis unica potest adæquare, quia oportet ejus oppositum idem fundamentum habere. Alia v erodisquiparantiæ bene potest, ut dictum est. Iterum quæritur an necessario adæquat hæc paternitas ? Respondeo, probatur quod sic, per quod A *distinguitur, vel est aliud* A. *Si per aliud alterius rationis in eis, vel causalitate, habetur propositum. Si non, sed tantum per alia ejusdem rationis, quære iterum per quid illa distinguuntur, et sic in infinitum. Quidquid tamen sit de ista probatione generali, est specialis probatio quare in Deo alias esset infinitas, quia nihil ibi determinatur ad certam multitudinem per aliquam causam priorem, igitur tantum per aliqua alterius rationis, quia quidquid unius rationis se habet ad plura, non determinatur ad talia ex se, quære hoc supra* dist. 2. quæst. 7. in solutione extra. *Nihil unius rationis plurificatur, nisi quia præintelliguntur alia alterius rationis, quæ necessario requiruntur ad ejus plurificationem, ideo paternitas non potest plurificari, quia non præexigit talia alterius rationis, quæ sunt quasi causa plurificationis ejus ; æqualitas vero potest, quia præexigit relationes constituentes personas, ex quarum personarum distinctione distinguuntur æqualitates. Per istud pa-*

Quare plures æqualitates et una tantum paternitas in Deo.

tet ad tertium, quare est ista pluralitas æqualitatum, sed non paternitatum, sic erit.

Ad secundum, concedo quod quodlibet in Deo unius rationis et commune realiter in re non tantum in conceptu est unicum. Ad probationem dico, quod in conceptu non est æqualitas hæc et hæc, sed quælibet in re est eadem æqualitas, et hoc sic patet dist. 8. *de conceptu communi Deo et creaturæ sine re communi,*
et 4. *ut dictum est etiam* dist. 29. *de principio et de relationibus pluribus constitutivis habentibus conceptum communem.*

Ad quartum, illa propositio potest concedi vera, quando una forma receptibilis est tantum in uno recipiente, et est forma absoluta, in relationibus autem plures sunt in eodem, et necessario plures in extremis oppositis.

Ad aliud conceditur, sex esse æqualitates alias inter quamlibet personam et duas alias. Sed inter unam et tres, vel etiam duas conceditur, quasi partis numeralis ad quasi totum numerale, et tunc negatur quod nunquam sit realis, aut negatur esse realis, ut eadem persona est in utroque extremo, non enim sequitur, non est majus nec minus, igitur æquale, quia prima non est vera de Patre respectu Patris. Ad ultimum de infinitate æqualitatum, respondetur lib. 2. dist. 1, q. 4. *et* 5. *quæ relationes referuntur aliis, quæ etiam seipsis.*

11. Ad secundum argumentum dico, quod major propositio est falsa. Imo ubi forma distinguitur in materia et cum materia, materia non est ratio principalis hujus distinctionis, quia in quacumque distinctione illud est ratio principalis distinguendi hoc, quod est ratio principalis essendi in illo esse, de hoc alias *in quæstione de individuatione*.

[Margin: oc sup. q. 1 et 3. q. 7. . Met.]

Ad tertium conceditur, quod in Patre sit alia æqualitas ad Filium, et alia ad Spiritum sanctum, sicut si Pater genuisset Spiritum sanctum, esset in eo alia paternitas ad Filium, et alia ad Spiritum sanctum. De isto dicto generaliter erit sermo *in tertio libro :* utrum in uno relato ad plures sint plures relationes.

[Margin: In Patre est alia æqualitas ad Filium, alia ad Spiritum sanctum. dist. 8. et 5. Metaph.]

(l) Ad quartum videtur difficile argumentum illis, qui ponunt personas esse relativas, sicut fuit argutum contra eos *dist.* 26. pro opinione tertia ; tamen tenendo communem viam, oportet dicere quod prius pullulant in essentia relationes originis quam communes. Et istæ primo pullulantes distinguunt et constituunt personas, non autem illæ communes, qui sunt quasi adventitiæ personis, sicut ponitur quod spiratio activa nullam personam constituit, quia intelligitur quasi advenire Patri et Filio, jam constitutis in *esse* personali. Prima enim ibi pullulantia, quæ possunt personaliter distinguere, distinguunt personaliter et constituunt.

[Margin: Relationes originis prius pullulant quam communes.]

COMMENTARIUS.

(g) *Quantum ad tertiam conditionem*, infra *: Sed de æqualitate*, etc. Primo videtur quod æqualitas nullo modo distinguatur a similitudine et identitate in divinis. Et suppono quod essentia ut una, est fundamentum identitatis, et magnitudo ut una, est fundamentum æqualitatis in divinis ; similiter qualitas essentialis ut una, est fundamentum similitudinis, ut patet supra *d.* 29, *q.* 1. Secundo, suppono quod ipsa magnitudo sit perfecte eadem cum essentia divina, et similiter 4.

cum omnibus attributis; cum ergo Pater dicatur idem Filio propter unitatem essentiæ, etsi est perfecte idem, erit idem, quia habet eamdem simpliciter essentiam secundum omnem perfectionem; ergo æqualitas Patris et Filii non videtur differre ab identitate. Nam ex quo dicuntur perfecte idem essentialiter, quia est eadem essentia perfectissime in utroque, et non potest esse perfectissime in utroque, nisi sit ibi cum omni perfectione, quia est impossibile quod detur essentia actu existens sine gradu intrinseco, ut patet supra *d.* 8. ergo secundum eamdem essentiam sic perfectam dicuntur æquales. Et sic æqualitas et identitas sunt idem in Deo, hoc idem dico de similitudine.

5. Singularis responsio. (h) *Ad primum potest concedi.* Hîc nota singularem responsionem, quæ stat in hoc: Ex quo enim æqualitas dicit proprium modum fundamenti similitudinis et identitatis, et etiam proprium modum utriusque relationis, sequitur quod sit alia a qualibet illarum. Et quod dicat proprium modum fundamenti, patet, nam si essentia esset in Patre ut infinita, hæc eadem esset in Filio ut centum gradus, Pater esset idem Filio secundum essentiam, et tamen non esset æqualis secundum essentiam, quia perfectior esset in Patre, verumtamen non esset ibi perfectissima identitas. Si ergo esset essentia formaliter infinita in Patre et in Filio, tunc Pater secundum essentiam esset perfectissime idem Filio, quia esset sibi æqualis secundum omnem perfectionem essentiæ; et sic æqualitas dicit proprium modum fundamenti perfectissimæ identitatis. Nam illud est perfectissime idem alicui secundum aliquam perfectionem, quod est sibi æquale secundum eamdem perfectionem. Hoc idem dico de similitudine, nam si Pater haberet sapientiam formaliter infinitam, et Filius eamdem, sed finitam, Pater secundum sapientiam esset similis Filio, non tamen æqualis secundum sapientiam, quia perfectior in Patre. Si ergo Pater et Filius haberent eamdem sapientiam secundum omnem perfectionem, tunc Pater esset similis perfectissime Filio secundum sapientiam, quia esset æqualis sibi secundum sapientiam. Et sic æqualis dicit proprium modum fundamenti similitudinis perfectissimæ.

(h) *Ad secundum potest concedi.* Doctor dicit hîc duo. Primum, quod in Patre possunt esse tot æqualitates formaliter distinctæ quot magnitudines sunt, ibi formaliter distinctæ. Et quia quodlibet attributum distinguitur formaliter et a se invicem, et quodlibet est formaliter infinitum, ut patet supra *dist.* 8. *quæst. penult.* ergo quodlibet habet propriam infinitatem, et sic propriam magnitudinem perfectionalem, et per consequens secundum omnes istas magnitudines potest esse æqualis Filio, et e contra. Secundum, quia essentia et omnia attributa et magnitudo omnium istorum sunt simpliciter una res realiter, ideo in Patre secundum omnia ista erit una æqualitas ad Filium realiter, licet sint plures distinctæ formaliter, et hoc est quod dicit.

(j) *Ad primum argumentum dico.* Hæc responsio clara est. Nam Pater secundum essentiam infinitam est æqualis Filio fundamentaliter, et secundum æqualitatem est æqualis Filio formaliter. Et similiter secundum sapientiam est similis Filio fundamen-

taliter, quia est fundamentum similitudinis, et secundum similitudinem est similis formaliter.

6. (k) *Et si objicias, tunc posset dici Pater secundum essentiam.* Quod tamen negatum est supra *dist.* 5. *quæst* 1. in responsione illius argumenti : Pater et Filius est essentia. Ultra responsionem hîc datam a Doctore, posset dici quod aliud est dicere Patrem secundum essentiam, et Patrem esse idem secundum essentiam vel æqualem, quia licet paternitas fundetur in essentia, non tamen habet vim quodammodo denominandi illam, vel quod quasi formaliter sit in illa. Est enim sicut subsistens in natura in qua subsistit, ut patet supra *dist.* 5. *q.* 2. *et* 26. Identitas sive æqualitas non sunt in essentia sicut subsistens, sed magis formaliter denominative, licet non per informationem, ut patet supra *dist.* 5. *quæst.* 2. *et dist.* 26. Responsio tamen Doctoris clara est, quia essentia ut est fundamentum similitudinis, etc. accipitur sub illa ratione, qua est perfectissima una in tribus, ut patet supra *dist.* 19. *quæst.* 1. et sic potest dici, quod Pater secundum essentiam est similis Filio. Cum vero dicitur Pater secundum essentiam, de virtute sermonis non habetur quod essentia ut una sub ratione perfectissima unitatis sit in tribus, imo magis ex hoc quod dico, Pater qui producit distinctum realiter a se, ex virtute sermonis videtur quodammodo distincta, ut patet. Nam ut in Patre est, simpliciter consideratur ut est principium formale productivum, et ut in Filio ut terminus formalis generationis, licet tamen in re sit simpliciter indivisa in tribus. Si ergo diceretur Pater secundum essentiam, et similiter Filius secundum essentiam, ita quod Pater dicatur Pater Filii secundum essentiam, et Filius dicatur filius Patris secundum essentiam, sequeretur quod de virtute sermonis essentia sub ratione perfectissima unitatis esset fundamentum harum relationum.

[Ob]jectio.

[Res]ponsio.

(l) *Ad quartum.* Ex hac responsione videtur declinare Doctor ad hanc opinionem, quod personæ sint constitutæ per absoluta, quia dicit Aristoteles difficile est, etc.

DISTINCTIO XXXII.

(*Textus Magistri Sententiarum*).

Utrum Pater vel Filius ea dilectione diligant, quæ procedit ab utroque, id est, spiritu sancto.

A. Dist. XXXI. Movet et solvit dubitationem ortam ex appropriatione, qua Spiritui sancto appropriatur concordia, in fine præcedentis dist. ibi.

Hîc oritur quæstio ex prædictis deducta. Dictum est enim supra atque Sanctorum auctoritatibus ostensum, quod Spiritus sanctus est *communio* Patris et Filii et *amor*, quo Pater et Filius se invicem diligunt. Ideo quæritur, utrum Pater vel Filius per Spiritum sanctum vel Spiritu sancto diligat. Quod utique videtur oportere dici secundum auctoritates supra positas, quibus ostenditur, Spiritum sanctum esse quo genitus a gignente diligatur genitoremque suum diligat. *Sed contra :* si Pater vel Filius dicatur *diligere* per Spiritum sanctum, videtur *esse* per Spiritum sanctum, quia non est aliud Deo *esse*, et aliud *diligere*, sed idem ; quia, ut ait Augustinus 15. *lib. de Trin.* « Quidquid secundum *qualitates* in illa simplici natura dici videtur, secundum *essentiam* est intelligendum » ut *bonus, magnus*, *immortalis*, *sapiens*, *diligens* et hujusmodi. Ideoque, si Pater vel Filius diligit per Spiritum sanctum, per ipsum Spiritum esse videtur. Neque tantum essentia sua diligit, sed etiam dono.

(Quod autem in Spiritu sancto.) (Aug. c. 5.)

Hæc quæstio insolubilis est humanum superans sensum, in qua auctoritates sibi occurrunt.

B. Huic quæstioni, cum altitudinem nimiæ profunditatis contineat, id solum respondemus, quod Augustinus significare videtur, scilicet quod Pater et Filius se diligant et unitatem servent non solum essentia sua, sed suo dono proprio ; quod licet supra positum sit, iterare tamen non piget, quia sic expedit. Ait ergo Augustinus 6. *lib. de Trin.* ita : « Manifestum est, quod non aliquis duorum est, quo uterque conjungitur, quo genitus a gignente diligatur genitoremque suum diligat, sintque non participatione, sed essentia sua, neque dono superioris alicujus, sed suo proprio *servantes unitatem pacis.* » Ecce hîc dicit, quod essentia sua et Dono suo servant unitatem. Idem 15. *lib. de Trin.* ait : « In illa Trinitate, quis audeat dicere, Patrem nec se nec Filium nec Spiritum sanctum diligere nisi per Spiritum sanctum ? » Hîc aperte ostendit, Patrem non tantum per Spiritum sanctum diligere ; non autem simpliciter dicit, Patrem non diligere per Spiritum sanctum.

(Dist. X.) (Aug. c.) (Ephes. 4. Cap. 7.)

Utrum Pater sit sapiens sapientia quam genuit, sicut diligit amore, qui ab ipso procedit ?

c. Præterea diligenter investigari oportet, utrum Pater sapiens sit sapientia, quam genuit, quæ tantum Filius est ? Quod videtur *a simili* posse probari. Si enim Pater diligit amore, qui ab ipso procedit, cur non et sapientia vel intelligentia, quam ipse genuit, sapit vel intelligit ? « Hanc quæstionem urgere
. l. 1. videtur, ut ait Augustinus 7. *lib. de Trin.* quod scripsit Apostolus, di-
. 1. 24. cens : *Christum, Dei virtutem et Dei sapientiam*, ubi quæritur, utrum ita sit Pater sapientiæ et virtutis suæ, ut hac sapientia sapiens sit, quam genuit, et hac virtute potens, quam genuit. Sed absit ut ita sit ; quia si hoc est ibi *esse* quod *sapere*, non per illam sapientiam, quam genuit, sapiens est Pater, alioquin non ipsa ab illo, sed ille ab ipsa est. Si enim sapientia, quam genuit, causa est illi ut *sapiens sit*, etiam ut *sit*, ipsa illi causa est ; quod fieri non potest, nisi gignendo eum aut faciendo ; sed nec genitricem nec conditricem Patris ullo modo quisquam dixerit sapientiam. Quid enim est insanius ? Ergo et Pater ipsa sapientia est, qua sapiens est ; Filius vero dicitur *sapientia* Patris et *virtus* Patris, non quia Pater per eum sit sapiens vel potens, sed quia Filius, sapientia et virtus, est de Patre, sapientia et virtute. » Ex his ergo patet quod Pater non est sapiens sapientia genita, sed seipso sapientia ingenita.

NOTA — *Augustinus libro* 83. *quæst.* 23. « *Cum sapiens Deus dicitur, et sapientia sapiens dicitur, sine qua eum vel fuisse aliquando vel esse posse, nefas est credere, non participatione sapientiæ sapiens dicitur, sicut anima, quæ et esse et non esse sapiens potest ; sed quod ipse eam genuerit, qua sapiens dicitur sapientiam* ». *Animadverte, lector, Patrem dici* sapientem genita sapientia, *quod aliis obviat testimoniis. Verum hoc Augustinus corrigit in lib.* 1. *Retract. capite* 26. *inquiens :* « *Dixi in libro* 83. *quæst.* 23. *quæ est de Patre, quod eam genuit qua sapiens dicitur sapientiam, sed melius istam quæstionem in libro postea de Trinitate tractavi lib.* 6. *cap.* 1. *et* 2. *et lib.* 7. *cap.* 3. *et* 15. *cap.* 7. »

Utrum Filius sit sapiens sapientia genita, vel ingenita ?

Post hæc quæri solet a quibusdam, utrum *Filius* sit sapiens sapientia genita, vel ingenita ? Si enim non est sapiens sapientia *genita*, nec seipso sapiens est ; si vero sapientia *genita* sapiens est, non videtur esse sapiens sapientia *ingenita* ; et ita non videtur esse sapiens a Patre, cum a Patre habeat omnia. Ad quod dicimus, quod una est sapientia Patris et Filii et Spiritus sancti, sicut una essentia, quia sapientia in illius naturæ simplicitate est essentia ; et tamen Filius est tantum sapientia *genita*, et Pater tantum sapientia *ingenita* ; et sapientia *genita* est *de* sapientia *ingenita* vel *a* sapientia ingenita. Et cum idem sit ibi *esse* quod *sapientem esse*, relinquitur, ut sapientia D.

genita sit sapiens de sapientia ingenita. Non ergo Filius dicitur sapientia Dei, tanquam ipse solus sit intelligens vel sapiens sibi et Patri et Spiritui sancto; quia, ut ait Augustinus 15. *lib. de Trinit.* « Si solus ibi Filius intelligit et sibi et Patri et Spiritui sancto, ad illam reditur absurditatem, ut Pater non sit sapiens de seipso, sed de Filio, nec sapientia sapientiam genuerit, sed ea sapientia Pater dicatur sapiens esse, quam genuit. Ubi enim non est intelligentia, nec sapientia potest esse. Ideoque, si Pater non intelligit ipse sibi, sed Filius intelligit Patri, profecto Filius Patrem sapientem facit. Et si hoc est Deo *esse* quod *sapere*, et ea illi essentia est quæ sapientia; non Filius a Patre, quod verum est, sed a Filio potius Pater habet essentiam; quod absurdissimum atque falsissimum est. Est ergo Deus Pater sapiens ea quæ ipse est sua sapientia; et Filius, sapientia Patris, est sapiens de sapientia, quæ est Pater, de quo est genitus Filius. Ita et Pater est intelligens ea quæ ipse est sua intelligentia. Non enim esset sapiens, qui non esset intelligens. Filius autem, intelligentia Patris, de intelligentia genitus est, quæ est Pater, de qua et intelligens est. » Proinde Pater est sapientia, et Filius sapientia, et uterque una sapientia, et tamen solus Pater est ingenita sapientia, et Filius solus genita sapientia; nec tamen alia sapientia Pater, alia Filius, sed una eademque est sicut Pater est Deus ingenitus, et Filius est Deus genitus, neque Deus genitus est Deus ingenitus; non ideo tamen alius Deus est Pater, alius Filius, sed unus Deus uterque, non autem unus. Alius est enim genitus, alius ingenitus, sed non alius Deus, imo uterque unum sive unus Deus. Ita non est sapientia genita sapientia ingenita, sed alia est sapientia genita, alia ingenita; non est tamen alia sapientia, sed una eademque sapientia.

Aug. cap. 7.

An Filius sit sapiens seipso vel per seipsum.

E. Solutio secundum quosdam.

Ex prædictis constat, quod Filius non est sapiens *a se* neque *de se*, sed a Patre et de Patre. Quæri autem solet, utrum Filius sit sapiens *seipso* vel *per seipsum*? Quidam dicunt, multiplicem hîc fieri intelligentiam, et ideo distinguendum fore, ita ut, cum dicis, Filium esse sapientem *seipso* vel *per seipsum*, si sui natura et essentia sapientem intelligas, verus sit intellectus; si vero *a seipso* vel *de seipso* sapientem esse intelligas, falsitati subjectam habes intelligentiam. Alii vero simpliciter et absque determinatione concedunt hujusmodi locutiones; Filius est sapiens *per se*, sed non *a se* vel *de se*; et Filius est *Deus per se*, et *est per se*, sed non *a se* vel *de se*; hoc confirmantes verbis Hilarii, qui Filium non *a se*, sed *per se* agere, in libro 9. *de Trinit.* ait: « Naturæ, inquit, cui contradicis, hæretice, hæc unitas est, ut ita *per se* agat Filius, ne *a se* agat, et ita non *a se* agat, ut *per se* agat. Intellige Filium agentem, et *per eum* Patrem agentem. Non *a se* agit, cum Pater in eo manere monstratur; *per se* agit, cum secundum nativitatem Filii agit ipse quæ pla-

Aliorum determinatio.

Hilar. post med. libri

cita sunt. Infirmus sit non a se agendo, nisi a Deo ipse agit ; non sit vero in unitate naturæ, si quæ agit et in quibus placet non per se agit. » Sicut ergo, inquiunt, Filius *per se* agit, sed non *a se*, ita Filius debet dici sapiens *per se*, sed non *a se ;* sic et *per se Deus* est vel esse dicendus est, ut aiunt, sed non *a se* vel *de se*.

An una tantum sit sapientia Patris ?

F. omodo tuntur lam pro- e, quod tantum sapientia atris ?

Post hæc a quibusdam solet quæri, utrum una tantum sit sapientia Patris ; quod *non* esse nituntur probare hoc modo : Filius, inquiunt, est sapientia Patris genita, qua Pater sapiens non est ; est igitur aliqua sapientia Patris, qua sapiens non est ; est autem et sapientia Patris ingenita, et ea Pater sapiens est ; est ergo quædam sapientia Patris, qua sapiens est, et ipsa non est illa sapientia Patris, qua Pater sapiens non est ; non est ergo una tantum sapientia Patris. Item, sapientia ingenita est sapientia Patris, et sapientia genita est sapientia Patris ; non est autem sapientia ingenita sapientia genita ; non est igitur una tantum sapientia Patris. Hæc et his similia tanquam sophistica et a veritate longinqua cunctisque in Theologia peritis patentia abjicimus, responso indigna advertentes, id tamen adjicientes, quia una est tantum sapientia Patris, sed non uno modo dicitur. Nam sapientia Patris dicitur illa quam genuit, et sapientia Patris dicitur ea qua sapiens est ; diversa est ergo ratio dicti. *Illa* enim dicitur Patris, quia eam genuit ; et *ea* dicitur Patris, quia ea sapit. Una est tamen sapientia Patris, quia sapientia genita est eadem sapientia et ea qua sapiens est, sive ea qua sapiens est intelligatur persona Patris, sive essentia Patris ; quia persona Patris, quæ intelligitur, cum dicitur *sapientia ingenita*, et persona Filii, quæ significatur, cum dicitur *sapientia genita*, una eademque sapientia est, quæ essentia divina intelligitur communis tribus personis.

(margin: iod res- isione in- gna sint c, et his imilia.)

Sicut in Trinitate est dilectio, quæ est Trinitas, et tamen Spiritus sanctus est dilectio, quæ non est Trinitas, nec ideo duæ sunt dilectiones ; ita et de sapientia.

G. Et sicut in Trinitate dilectio est, quæ est Pater, Filius et Spiritus sanctus, quæ est ipsa essentia Deitatis ; et tamen Spiritus sanctus dilectio est, quæ non est Pater vel Filius, nec ideo duæ dilectiones sunt in Trinitate, quia dilectio, quæ proprie Spiritus sanctus est, est dilectio, quæ Trinitas est, non tamen ipsa Trinitas est ; sicut Spiritus sanctus est essentia, quæ Trinitas est, non tamen ipse Trinitas est, ita in Trinitate sapientia est, quæ est Pater et Filius et Spiritus sanctus, quæ est essentia divina ; et tamen Filius est sapientia, quæ non est Pater vel Spiritus sanctus. Nec ideo duæ sapientiæ ibi sunt, quia sapientia, quæ proprie est Filius, est sapientia, quæ est Trinitas, ipsa tamen non est Trinitas ; sicut Filius est essentia, quæ est Trinitas, ipse tamen non est Trinitas.

Qua ratione Pater non dicitur sapiens ea sapientia quam genuit, eadem videtur debere dici, quod non sit diligens Pater vel Filius dilectione, quæ ab utroque procedit.

II. Præterea diligenter notandum est, quod ea ratione, qua Pater non dicitur sapiens esse sapientia, quam genuit, videtur fore dicendum, quod Pater non diligat Filium, vel Filius Patrem ea dilectione, quæ ab utroque procedit, scilicet quæ proprie Spiritus sanctus est. Sicut enim idem est Deo *sapere* quod *esse,* ita idem est ei *diligere* quod *esse.* Ideoque, sicut negatur Pater esse sapiens sapientia, quam genuit, qui si ea diceretur sapiens, non ipsa ab eo, sed ipse ab ea intelligeretur esse, ita videtur non debere concedi, quod Pater vel Filius diligat dilectione, quæ tantum Spiritus sanctus est ; quia si ea diligit Pater vel Filius, non Spiritus sanctus videtur esse a Patre et Filio, sed Pater et Filius a Spiritu sancto, quia idem est ibi *diligere* quod *esse.* At supra dictum est, atque auctoritate Augustini sancitum, « quod in Trinitate tria sunt ; unus diligens eum qui de illo est, et unus diligens eum de quo est, et ipsa dilectio ; et non est aliquis duorum, quo genitus a gignente diligitur et genitorem suum diligit. » Quibus verbis aperte significatur, Patrem Filium, et Filium Patrem diligere ea etiam dilectione, quæ non est aliquis eorum, sed tantum Spiritus sanctus. Cum igitur idem sit ibi *diligere* quod *esse*, quomodo dicitur Pater vel Filius non esse ea dilectione, qua alter alterum diligit, cum ideo Pater negetur sapere sapientia, quam genuit, nec ea esse intelligatur?

Dist. præsent. signo A. B. et dist. X. Aug. lib. 6. de Trinit. cap. 5.

Quod et hæc quæstio inexplicabilis est, quæ excellit infirmitatem hominis.

Difficilem esse mihi fateor hanc quæstionem, præcipue cum ex prædictis oriatur, quæ similem videntur habere rationem, quod meæ intelligentiæ attendens, infirmitas turbatur, cupiens magis ex dictis Sanctorum *referre* quam *afferre.* « Optimus enim lector est, inquit Hilarius 1. *libro de Trinit.* qui dictorum intelligentiam *exspectet* ex dictis potius quam *imponat,* et *retulerit* magis quam *attulerit,* neque cogat id videri dictis contineri, quod ante lectionem præsumpserit intelligendum. Cum igitur de rebus Dei sermo est, concedamus Deo sui cognitionem dictisque ejus pia veneratione famulemur. » Investiget ergo diligenter pius lector rationem dictorum, si forte dictorum aliquam valeat reperire causam, qua nota, præmissa quæstio aliquatenus explicari valeat. Ego autem hanc quæstionem non absolvens, sed errorem excludens profiteor, non ita dictum esse, Patrem diligere Filium, vel Filium Patrem ea dilectione, quæ ab utroque procedit, quæ non est aliquis eorum, sed tantum Spiritus sanctus, tanquam ea dilectione Pater sit vel Filius. Sed sic ea Pater diligit Filium, et Filius Patrem, ut etiam Pater per se ea quæ ipse est dilectione diligat, sic et Filius, non autem sic, ut Pater per se non diligat et Filius, sed per eam tantum. « Quis hæc in illa Trinitate, inquit

I. In medio libri.

[...] 15. de [...]it. c. 7. Augustinus, opinari vel affirmare præsumat? » Eam tamen quæstionem lectorum diligentiæ plenius dijudicandam atque absolvendam relinquimus, ad hoc minus sufficientes.

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO I.

Utrum Pater et Filius diligant se Spiritu sancto?

Alensis 1. *p. q.* 67. *m.* 3. *art.* 3. D. Thom. 1. *p. q.* 37. *art.* 2. *et hic q.* 1. *a.* 1. Marsil. 1. *q.* 14. *et* 35. D. Bonav. *hic a.* 1. *q.* 1. *et* 2. Richard. *art.* 1. *q.* 1. *et* 2. Capreol. *q.* 1. *art.* 1. Henr. *quodl.* 9. *q.* 1. Suar. 1. *p. tr.* 3. *lib.* 11. *cap.* 3. Mayr. *hic q.* 3.

1. [Arg]um. 1. Circa distinctionem trigesimam secundam quæro duo. Primo: Utrum Pater et Filius diligant se Spiritu sancto. Quod non, quia aut *diligere* sumitur essentialiter aut notionaliter. Non essentialiter, quia quodlibet essentiale inest formaliter cuilibet personæ, non per alteram. Si notionaliter, igitur Pater et Filius spirant Spiritu sancto, quod est falsum.

[Arg]um. 2. Probatur idem secundo, quia nullus actus notionalis est conversivus in idem agens, a quo est vel procedit, propter distinctionem quam talis actus requirit inter agens et terminum; ergo si iste actus est conversivus, non sumitur notionaliter.

[Arg]um. 3. Præterea, si Pater et Filius diligant se Spiritu sancto, ergo Pater diligit se Spiritu sancto, quia eodem videtur Pater diligere se et Filium; sed conclusio videtur inconveniens, quia Pater diligit se in primo signo originis, in quo Spiritus sanctus non intelligitur spiratus.

Præterea, eodem diligunt se et creaturam; sed Spiritus sanctus non videtur esse, quo diligunt creaturam, quia tunc sicut Spiritus sanctus ex necessitate productionis suæ est amor, ita ex necessitate esset amor creaturarum, et ita necessario Deus amaret creaturas. Argum. 4.

Contra 6. de Trinit. cap. 5. *Spiritus sanctus est, quo genitus a generante diligitur genitoremque suum diligit.* Ratio opposit.

QUÆSTIO II.

Utrum Pater sit sapiens sapientia genita?

Alensis 1. *p. q.* 67. *m.* 3. *art.* 2. § 3. 4. D. Thom. *hic q.* 2. *art.* 1. *et* 1. *p. q.* 37. *art.* 2. *ad* 1. *et q.* 39. *art.* 7. *ad* 2. D. Bonavent. *hic art.* 2. *q.* 1. Capreol. *q.* 1. *art.* 2. Gabr. *q.* 1. *art.* 2. Richard. *art.* 2. *q.* 1. Suarez 1. *part. tract.* 3. *lib.* 9. *cap.* 10. Vasquez 1. *p. disp.* 151. *cap.* 6.

Secundo quæritur: Utrum Pater sit sapiens sapientia genita? Quod sic. Pater dicit Verbo, secundum Augustinum 7. *de Trinit. cap.* 1. Sed secundum Anselmum Monol. 63. *nihil aliud est summo Spiritui dicere, quam quasi cogitando intueri;* igitur Pater intuetur verbo, et ita sapit verbo. 2. Argum. 1.

Contra, Augustinus 7. de Trinit. cap. 4. *Pater eo est, quo sapit, quia idem est sapere et esse;* ergo si saperet verbo, esset etiam verbo. Ratio ad opposit.

Primam quæstionem Magister reputat difficilem, et dimittit eam insolutam.

Aliqui negaverunt istam propositionem: *Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto*, et dixerunt eam ab Augustino retractatam in simili, *primo Retractationum cap.* 26. ubi Goffred. Pictav.

retractat istam : *Pater est sapiens sapientia genita*, cui ista videtur assimilari, et ideo istam retractatam dicunt in illa.

3. Contra, non solum diversas materias retractandas Augustinus seorsum retractat, sed etiam eamdem materiam, quæ in diversis libris ponitur, quæ tamen est retractanda. Augustinus pluries retractat, quando scilicet facit mentionem de illis libris diversis ; ergo multo magis istam retractaret seorsum, si esset retractanda.

Item, Augustinus non retractat dicta aliorum Sanctorum, qui videntur istam concedere.

Quære Hieron. super Psal. 17. in princ.

Alii dixerunt, quod propositio est exponenda, ita quod ly *Spiritu sancto* accipiatur in ratione signi, ita quod Pater et Filius diligant se Spiritu sancto, ut signo dilectionis communis. Contra, quia ita potest dici quod diligunt se creatura, quia creatura est signum dilectionis eorum.

Alexand. de Ales 1. part. sum.

Alii dicunt, quod intelligunt se amore appropriato Spiritui sancto, et ideo dicuntur se diligere Spiritu sancto per appropriationem, non per proprietatem. Contra, igitur ita essent boni Spiritu sancto, quia bonitas appropriatur Spiritui sancto.

SCHOLIUM.

Relatis quatuor variis opinionibus circa primam quæstionem, eisque breviter refutatis, explicat sententiam D. Thomæ loco citato, tenentis Patrem et Filium diligere se Spiritu sancto, sumendo *diligere* notionaliter, ad modum quo arbor dicitur florere floribus, quod est producere flores. Hanc refutat Scotus primo, quia sic ædificator ædificaret ædificio. Alias duas rationes addit et ostendit exemplum D. Thomæ non esse ad rem.

Aliter dicitur, quod ablativus iste construitur in ratione effectus causæ formalis, quod declaratur. Primo sic : Licet non omnis res sit forma, tamen omne illud a quo aliquid denominatur, quantum ad hoc, habet habitudinem formæ, ut si dicatur : Iste est indutus indumento, iste ablativus, *indumento*, construitur in habitudine causæ formalis, licet non sit forma hominis. Contingit autem aliquid denominari per illud quod ab ipso procedit, non solum sicut agens ab actione, sed etiam sicut termino actionis, qui est effectus quando ipse effectus in intellectu actionis includitur. Dicimus enim, quod ignis est calefaciens calefactione, quamvis calefactio non sit calor, qui est forma ignis, sed actio quæ ab igne procedit ; et dicimus, quod arbor est florens floribus, quamvis flores non sint forma arboris, sed quidam effectus ab ipsa procedentes. Secundum hoc igitur dicendum, quod cum *diligere* in divinis dupliciter sumatur, scilicet essentialiter et notionaliter, secundum quod essentialiter sumitur, sic Pater et Filius non diligunt se Spiritu sancto, sed essentia sua. Unde Augustinus 15. de Trinit. cap. 7. *At vero*, inquit, *in illa Trinitate quis audeat dicere Patrem, nec seipsum nec Filium nec Spiritum sanctum intelligere nisi per Filium, vel diligere nisi per Spiritum sanctum?* Secundum autem, quod notionaliter sumitur, sic *diligere* nihil aliud est quam spirare amorem, sicut *dicere* est verbum producere, et *florere* est flores producere ; sicut igitur arbor dicitur florens floribus, ita Pater dicitur dicens Verbo vel Filio se et creaturam, et Pater

4. D. Thom. p. q. 37. Var. d. p[...] senti[...] Expli[...] D. Thom. senten[...]

et Filius dicuntur diligentes se, et non Spiritu sancto vel amore procedente.

Contra (a), sicut *ædificare* distincte importat terminum, qui est ædificium, non tamen conceditur quod ædificator ædificat ædificio ; ita in proposito etiam *spirare* distinctius importat Spiritum sanctum quam *diligere*, et tamen non conceditur quod Pater et Filius spirent Spiritu sancto.

Item, et si talis prædicatio concederetur, non tamen ut est conversiva super agens, quia non concederetur de igne dici aliquid, quod terminaretur ad ipsum ignem, ut aliquo producto a se.

Præterea (b), in constructione transitiva nunquam effectus ut effectus, construitur cum ablativo ; *diligere* autem est verbum transitivum.

Præterea, exemplum, cui innituntur, non est ad propositum, sed ad oppositum ; *florere* enim est verbum neutrum, et non significat formaliter productionem alicujus. Omne quippe verbum neutrum, unum et idem significat cum nomine adjectivo, si esset nomen impositum, nisi quod nomen significat per modum habitus et quietis ; verbum autem quasi significat in *fieri*, sicut idem significat calidum esse quasi in quiete, et *calere* quasi in *fieri*. Et sicut tale nomen denominativum posset dici de aliquo cum ablativo denotante illud, a quo subjectum denominatur tali denominatione, ita verbum neutrum posset construi cum ablativo in eadem habitudine formæ denominantis. Ita enim conceditur, quod ignis calet calore, sicut est calidus calore, et utrumque est in ratione formæ, a qua est ista denominatio per modum quietis in uno, et per modum *fieri* in altero. Ista autem forma in aliquo aliquando est inhærens ut qualitas, aliquando se habet per modum formæ ab extra denominantis, sicut est de genere Habitus vel ad modum illius, et utroque modo potest fieri denominatio. Et sicut aliquid denominatur, non tantum a forma, sed ab aliquo extrinseco quandoque, ita denominativum posset dici de eo cum illo extrinseco ablative sumpto ; et hoc sive illud denominativum significetur notionaliter, sive verbaliter. Sicut enim posset dici : Iste est ornatus vestimento, prout *ornatus* significat aliquid de genere Habitus, ita posset dici, iste nitet vestimento, vel aliquo alio verbo neutro quod significaret idem cum isto denominativo, scilicet *esse ornatum*, et ita est in proposito, quia *arborem florere*, non significat formaliter arborem producere florem. Si enim ponatur verbum activum, quod sic significet, puta *florificare*, si esset in usu, hæc esset falsa : *arbor florificat floribus ;* hæc autem esset vera : *arbor floret floribus*, quia per istud verbum neutrum significatur aliquid denominans subjectum quasi per modum habitus, quia licet non sit proprie habitus in inanimatis, quia proprie habitus est tantum in animatis, possunt tamen denominari ab aliquo adjacente, quod inquantum est aliquo modo ornamentum vel tegumentum eorum, potest reduci ad genus Habitus. Et tunc sicut diceretur, arbor est florida floribus, et ablativus construeretur in

Verbum neutrum m significat, quod ectivum, ablativus ctus ab oque est modum formæ.

Arborem florere non est producere flores. 2. Ethic. et alibi.

ratione illius, a quo subjectum denominatur secundum talem denominationem, ita etiam construitur ly *floribus*, cum hoc verbo *florere ;* exemplum igitur est ad oppositum, loquendo de verbo activo, et nihil ad propositum, ut verum est de verbo neutro.

COMMENTARIUS.

1. (a) *Contra hanc positionem arguit Doctor*. Primo, quia *ædificare* distincte importat ædificium, et tamen non conceditur quod ædificator ædificet ædificio, cum *spirare* distinctius importet Spiritum sanctum quam *diligere*. Secundo, etsi talis prædicatio concederetur, non tamen ut est conversiva super agens, id est, dato quod concederetur talis modus prædicandi, non tamen cum pronomine reciproco, quod est conversive prædicari, ut est in proposito, cum dico : *Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto*, quia etiam non concederetur de igne dici aliquid, quod terminaretur ad ipsum ignem, ut aliquo producto a se.

Exemplum S. Thomæ non facit ad rem.

(b) *Præterea in constructione transitiva*, etc. Probat exemplum S. Thomæ esse ad oppositum, loquendo de verbo activo, et nihil ad propositum ut verum est de verbo neutro.

Thom. Cajet.

Sed quidam novus expositor S. Thomæ *in prima quæst.* 37. *art.* 2. nititur solvere has rationes Scoti contra Thomam. Et primo præmittit aliqua. Primo, quod in intellectu actus sic significati claudi effectum contingit dupliciter. Uno modo ut specificantem seu ut determinantem qualitatem actionis, sicut in *dealbare* clauditur albedo, et in *calefacere* clauditur calor. Ut enim ostendatur quod non quodcumque facere, sed tale significetur calefacere et dealbare et ædificare, dicimus, ut in ly *dico* vocaliter sumpto clauditur verbum vocale, est enim *dicere* verbum proferre. Secundo modo clauditur effectus ut conjunctus illi actioni, ut productum suæ productioni, et hoc modo sumitur in proposito, ita quod sensus illius fundamenti est, quandocumque in intellectu actionis tali termino significatæ clauditur effectus, ut effectus conjunctus suæ productioni, tunc producens denominari potest ab illo effectu in ablativo.

Tunc ad primum argumentum respondet negando assumptum, quoniam *ædificare*, *spirare* et hujusmodi non important effectum nisi specificative.

Ad secundum, dicit quod potest fieri constructio conversiva super se, quando objectum actus potest esse ipsum agens, ut accidit in proposito, et in similibus. Potest enim Socrates dicere se ipsum non minus quam Trojæ historiam.

Ad tertium, negatur assumptum in verbis claudentibus in se effectum, et transeuntibus super objectum, qualia sunt *diligere*, *dicere*, etc. ut Socrates dicit verbo historiam.

Ad aliud de exemplo, dici potest quod exempla ponimus non ut ita sint, etc. Tamen sustinendo exemplum, dicimus quod *florere* significat flores emittere, ut ex usu loquentium, nec huic repugnat neutralitas verbi, quoniam hæc ad modum significandi, non ad significatum. Si autem Deus flores imprimeret, tunc vere diceretur arbor florida, non tamen quod floruit ; esset enim ista vera : arbor, quæ non floruit est florida. Hæc ille expositor.

Dico primo, quod iste exponit, et 2.

lutiones
om. Ca-
quomodo
t nullæ.

non ad mentem Thomæ, ut patet in littera, ubi sic ait in prima parte quæst. 37. art. 2. *Contingit aliquid denominari per id quod ab ipso procedit, non solum sicut agens actione, sed etiam sicut ipso termino actionis, qui est effectus, quando ipse effectus clauditur in intellectu actionis. Dicimus enim, quod ignis est calefaciens calefactionem, quamvis calefactio non sit calor, qui est forma ignis, sed actio ab igne procedens. Et dicimus, quod arbor est florens floribus, quamvis flores non sint forma arboris, sed quidam effectus ab ipsa procedentes.* Hæc ille ad litteram. Si ergo Thomas intelligit, ut iste exponit in secundo membro, cum omnis effectus sit conjunctus suæ productioni, sequitur quod producens possit a tali effectu denominari, quod est falsum, quia sic est ista vera : *ædificans ædificat ædificio.* Et quod dicit ad primum argumentum cum dicit, quod *ædificare* et *spirare* non important effectum nisi primo modo, scilicet specificative, et non secundo modo ut includitur sive ut conjunctus suæ actioni ; dico, quod hoc est dictum ad placitum. Quare enim magis calor includitur in calefactione, ut conjunctus illi, quam ædificativum in ædificatione ? nulla apparet differentia, nisi voluntaria. Similiter, quare Spiritus sanctus magis est conjunctus dilectioni notionaliter sumptæ quam spirationi ? cum ex vi vocabuli appareat manifeste, quod Spiritus sanctus magis est conjunctus suæ productioni, per hoc quod dico *spirare* quam per *diligere* notionaliter, cum *spirare* dicat tantum productionem, et spiratione passiva dicitur Spiritus sanctus ; et ideo responsio ista est tantum voluntaria.

Ad secundam responsionem, cum dicit quod potest fieri constructio conversiva super se, ut, Joannes dicit se, scilicet verbo, patet quod ista responsio de virtute sermonis est manifeste falsa, nec conceditur quod aliquis dicit se verbo, ut ly *dicere* importat actionem, sicut nec concedimus quod ignis calet se calore. Et cum dicit quod vera est, quando objectum actus potest esse ipsum agens, ut accidit in proposito, quæro quid intelligis per *objectum actus* ? Si ipsum producens, puta quod talis actus terminetur ad ipsum, ut cum dico, *dico me verbo*, quia ipsum *dicere* terminatur ad me, ut objectum circa quod. Hoc modo non est vera, quando dicimus. *Pater diligit de Spiritu sancto*, non enim diligere notionaliter terminatur ad Patrem producentem, sed tantum terminatur ad Spiritum sanctum. Et si tamen detur aliquod objectum, circa quod non potest dari nisi essentia divina, sed illa non est producens, nec spirans, nec diligens notionaliter, ut patuit supra *dist.* 5. *quæst.* 1. Si vero accipitur objectum ipsum agens alio modo, detur ille modus, et non poterit dari.

Per hoc patet, responsionem ad tertium argumentum Scoti nihil valere.

Ad aliam de *florere*, quod dicit, exempla ponimus, etc. Patet quod S. Thomas accipit illud pro vero exemplo, ut patet ex littera sua. Et cum quærit sustinere illam, quod hæc est vera : *arbor floret floribus*, prout *florere* est florem active emittere, patet hoc esse contra verbum neutrum ut neutrum, quod nullo modo dicit actionem. Et cum dicit, quod neutralitas spectat tantum ad modum significandi, et non ad significatum, concedatur, et tamen ex hoc sequitur quod quoad modum significandi dicat actionem per te. Si

enim dicis : *arbor floret floribus*, id est, emittit flores, ergo *florere* per modum significandi importat actionem et non neutralitatem. Cum addit, quod si Deus imprimeret flores, hæc esset vera : *arbor est florida floribus*, et hæc falsa : *arbor floret floribus*, dico, quod si Deus imprimeret flores per modum *fieri* sive *infieri*, hæc esset optima, *arbor floret floribus*, ut patet ex superius dictis.

Cajetanus male in hoc exponit D. Thomam.

Ex his patet quomodo iste novus expositor, et male exponit Sanctum Thomam, et pejus ipsum defendit, etc.

SCHOLIUM.

Pro solutione secundæ quæstionis notat in nobis verbum dicere relationem geniti ad memoriam, id est, ad suppositum, cujus est memoria, et relationem declarationis ad objectum, prima est realis, secunda rationis. Notat etiam, verbum formaliter declarare declaratum, et producens illud principiative. Notat tertio *dicere* varie sumi, et ad quæstionem negat Patrem esse sapientem sapientia genita, quia hæc non est principium formale sapiendi Patri, nec principium principiativum Patris, (hac enim ratione dicitur, Filius sapit sapientia ingenita, scilicet principiative) nec est Patri principium subauctoritativum, quomodo conceditur quod Pater creat verbo, quia verbum non producit illud sapere Patris.

6\. Secunda quæstio ad intellectum spectat, et prima ad voluntatem.

Ad istam (c) quæstionem solvendam, (quia illa quæ sunt in intellectu sunt manifestiora) primo respondendum est ad secundam quæstionem ; et primo videamus de intellectu nostro. Ibi enim memoria gignit notitiam actualem, quæ ad memoriam habet duplicem habitudinem vel relationem, videlicet geniti ad gignens, et hæc est de secundo modo relativorum, et mutua ; et alia est declarantis ad declaratum, et hæc tertii modi, et non mutua. Sicut autem notitia genita declarat formaliter objectum latens in memoria, ita illud, quod producit notitiam actualem, et dat illi istam vim declarandi, potest dici declarare ista notitia, quasi effective. Si enim aliquis producat speculum, et in eo imagines relucentes, hoc speculum formaliter declarat illa relucentia, et tamen illud producens speculum effective declarat, et istud magis apparet, si actus animæ, qui non sunt vere factiones, significarentur per verba neutra, non activa. Nunc autem significantur per verba activa, propter illam habitudinem quam habent ad objecta, in quæ transeunt quasi in terminum, licet nihil causent in illis objectis. Tunc enim si essent neutra, significarent formaliter illam realitatem, a qua imponuntur inesse subjecto, et tunc possent alia verba activa imponi ab eisdem formis, quæ significarent productionem talium, et tunc notitia genita formaliter esset declarativa objecti, sed producens diceretur effective causare formam, sicut alias dictum est, quod similitudo potest esse illud in quo fundatur relatio activi et passivi, ita quod sicut assimilans est dans similitudinem, ita tunc declarans active sumptum esset efficiens ipsam declarationem formalem in ipso actu animæ, sive in subjecto illius actus.

Activu[m] verbum [si]gnificat [ac]tionem [n]sire ali[quo] modo in[ex]trinsec[e], neutrum [in]existe[ntiam] princip[ii]. Dist. [..] supr. q[..]

Ad propositum (d), Verbum divinum a Patre exprimitur, et hæc expressio est relatio originis ; huic enim expresso communicatur ex vi productionis suæ notitia infinita, quæ ex hoc est declarativa omnis 7.

Pater pri[n]cipiativ[e], Filius fo[r]maliter d[e]clarativ[us] omnis d[e]clarabil[is].

declarabilis. Habet igitur relationem realem ad exprimentem a quo gignitur, sed aliam scilicet declarantis habet non tantum ad ipsum, sed quia est infinitum, habet respectum declarativi ad se et ad ipsum et ad omnia alia ; et ista est tantum relatio rationis, quia non tantum est ad creaturam, sed ad seipsum. Et si nulla relatio realis est ipsius ad creaturam, *ex dist.* 30. multo magis igitur non ejusdem ad se est relatio realis, sed istud declarare competit formaliter verbo ; producenti autem competit principiative, sicut in nobis competebat memoriæ effective, et tunc verbum formaliter declarat omne declarabile. Pater autem Verbo declarat non formaliter, sed principiative, inquantum sibi communicat notitiam actualem infinitam, qua Verbum actualiter declarat. Applicando igitur istam realitatem ad illud vocabulum, quod est *dicere*, dico quod *dicere* uno modo essentialiter accipitur, ut per Anselmum *Monolog*. 63. *cap*. et sic non loquitur Augustinus, quia secundum ipsum, Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt unum dicens, et quælibet persona formaliter dicit, et nulla dicit alia ablative. Alio modo accipitur personaliter, et sic denotatur significare illam relationem originis, quæ est gignentis ad genitum, et hoc modo solus Pater dicit, non quidem Verbo, sed Verbum ; et hoc modo loquitur Richardus 6. *de Trinit. cap.* 11. quod *solus Pater dicit*, et Augustinus *dicit Verbum in quo omnia disposuit.* Alio modo potest significare istam habitudinem rationis, quæ est *declarare*, et hoc prout *declarare* convenit alicui formaliter, et sic Verbum dicit omnia declarabilia, et seipsum seipso formaliter, et de hoc loquitur Augustinus 7. de Trinit. cap. 3. *Si enim hoc Verbum, quod nos proferimus temporale et transitorium, et seipsum ostendit, et illud de quo loquimur, quanto magis Verbum Dei per quod facta sunt omnia*, etc. et sic est essentiale et appropriatur uni personæ ; nam quælibet persona declaratur sua intelligentia, quæ in ipsa est ; appropriatur tamen Filio, ut patebit ex dubitatione sequente. Quarto, significare potest istam eamdem habitudinem declarantis, prout convenit alicui non formaliter, sed principiative ; et hoc modo dicitur de Patre, quod dicit Verbo, et isto modo loquitur Augustinus 7. *de Trinit. cap.* I. quod *Pater dicit Verbo*. Hoc etiam modo loquitur Augustinus 15. *de Trinit. cap.* 14. quod *Pater seipsum dicens, genuit Filium sibi æqualem, per omnia.* Ubi accipit *dicere* pro principiative declarare, licet non addat ibi illud principiativum, quo Pater dicit, et sic principale significatum ejus est essentiale, connotat tamen notionale, ut supra dictum est de dono.

[...]re acci- [...]r essen- [...]iter, et [...]sonaliter.

[...]ere su- [...]ur pro [...]larare, [...]c appro- [...]tur verbo.

Dicere significat declarare principiative.

In qua igitur habitudine construitur ? Dico, quod si *dicere* sic sumptum esset idem quod *causare*, denotaretur habere rationem principii activi subauctoritativi, sed quia non sunt idem, ideo dico quod denotatur habere rationem formalem principii subauctoritativi, et in habitudine talis principii construitur.

Sed tunc ibi est unum dubium : Utrum declarare formaliter omne declarabile sit proprium Verbi.

8. Dicunt aliqui quod sic, quia ex vi processionis suæ hoc sibi competit, sed de hoc dictum est supra *dist.* 27. *quæst.* 3. Et generaliter cum istud Verbum *declarare* dicat relationem rationis, et nulla talis est propria alicui personæ, nec includitur in proprio alicujus personæ, sicut probatum est *dist.* 18. de dono, hoc manifestare non est proprium Verbo, nec includitur in ejus proprio, sed tantum est ei appropriatum pro eo quod Verbum ex vi productionis suæ habet notitiam actualem sibi communicatam. Pater autem licet habeat eamdem notitiam, tamen ex ea vi qua producit, est memoria, et non producit inquantum actualis notitia. Notitiæ enim actuali unde actualis, convenit declarare, et ideo *declarare* magis convenit cum proprio Filii quam cum proprio aliarum personarum, et ita magis sibi appropriatur. Vere tamen est in omni alia persona, quia quælibet habet actualem declarationem, inquantum est actualis notitia et æque declarativa realiter, sicut est illa notitia actualis, quæ est Verbum. Declarat igitur formaliter Pater omnia seipso, sicut Filius formaliter declarat omnia seipso, et Spiritus sanctus formaliter omnia seipso declarat ; declarant etiam Pater et Filius Spiritu sancto principiative, licet isti modi accipiendi *declarare* formaliter et principiative, non sint ita usitati, sicut illi quibus Verbum dicitur declarare formaliter, et Pater principiative Verbo. Et ratio majoris usitationis istorum verborum est propter appropriationem notitiæ actualis ad Verbum.

Henric. quodlib. 2. quæst. 2. Declarare non est proprium, sed appropriatum verbo. Datur ratio appropriationis.

An Pater et Filius declarent Spiritu sancto.

9. Ad secundam igitur (e) quæstionem, concedo negativam partem quæstionis propter rationem Augustini 7. *de Trinit. cap.* 4. cujus declaratio est ista : actus essentialis non potest esse alicujus suppositi mediante aliquo principio ut *quo*, nisi illud sit tali personæ principium essendi formale, ut Pater sapit sapientia ingenita, vel sit principium sibi essendi principiativum, quomodo Magister concedit quod Filius sapit sapientia ingenita, a qua habet quod sapiat, vel sit principium subauctoritativum respectu talis actus, quomodo conceditur quod Pater creat Verbo. Sed Filius sive sapientia genita, non est Patri principium essendi formale nec principiativum, nec principium activum subauctoritativum respectu actus essentialis, quia Verbum non producit istum actum in se, sed communicatur sibi a Patre, et principium subauctoritativum habet rationem producentis actus, respectu cujus dicitur principium tale, quomodo conceditur, quod Pater creat Verbo ; sapere autem est actus essentialis ; ergo Pater non sapit sapientia genita. Concedit autem Magister et bene, quod Pater est sapiens sapientia ingenita, sicut formali principio, Filius autem sapit sapientia ingenita, sicut principio principiativo.

Vide Bona... hic. et V...

Rationes quare Pater non sapit sapientia.

10. Ad argumentum in oppositum, dico (f) quod Anselmus accipit ibi *dicere* mere essentialiter, scilicet pro actualiter intelligere, sicut expresse vult, *cap. eodem*, ubi vult quod sunt unus dicens, sicut sunt unus intelligens, et licet quilibet dicat etiam quemlibet, tamen sunt

Ad argum. hujus q. 2.

unus in ratione dicentis et dicti, sicut sunt unus intelligens et unum intellectum. Et iste modus est valde extensivus hujus nominis quod est *dicere*, quia nec significat illam relationem originis, nec connotat eam, sicut nec *intelligere* vel *sapere*, et hoc modo non dicit Augustinus quod Pater dicit Verbo.

Sed quomodo conceditur, quod Spiritus sanctus dicit Verbo ?

Spiritus ctus di- verbo. Respondeo, sicut intelligit Verbo, sed non pro *exprimere*, nec pro *declarare*, nec accipiatur formaliter, quia Spiritus sanctus formaliter declarat omne declarabile ; non autem pro *declarare* principiative, nisi forte respectu creaturæ, quia loquendo de manifestatione creaturæ illam efficit tota Trinitas. Et quia absolute super manifestationem formalem Verbi non comparando ad creaturam, Spiritus sanctus non habet aliquam rationem principii, quia non dat Verbo illud, quo formaliter Verbum est manifestativum, ideo non videtur aliquo modo concedendum. Nec Anselmus dicit quod Spiritus sanctus dicit Verbo, licet videat omnia in Verbo, ita etiam quilibet beatus videt omnia in Verbo, et quælibet persona videt in qualibet, secundum Augustinum 15. *de Trinit. cap.* 14. Sed dicere Verbo videtur importare aliquam auctoritatem dicentis Verbo respectu Verbi, inquantum est declarativum formaliter.

COMMENTARIUS.

3. (c) *Ad istam quæstionem solvendam*, etc. Nota, cum dicit quod memoria gignit, non debet accipi simpliciter pro ipsa memoria, sed pro supposito habente memoriam, quia suppositum tali mediante memoria, ut principio formali gignendi, gignit. Et similiter, cum dicit quod notitia genita dicit relationem secundi modi ad memoriam, debet intelligi ad suppositum habens memoriam, aliter in divinis relatio realis notitiæ genitæ terminaretur ad memoriam, ut memoria est ; et sic realiter distingueretur notitia genita a memoria, etiam in creaturis, quamvis notitia genita realiter distinguatur a memoria, non tamen relatio notitiæ genitæ terminatur ad memoriam, quia tunc de virtute sermonis ipsa memoria gigneret, sed tantum terminatur ad suppositum gignens. De relatione declarantis in divinis, talis potest terminari ad memoriam vel ad objectum relucens in memoria, id est, ut est præsens intellectui, quia ut sic, tunc est pars memoriæ, quia talis declaratio (ut supra patuit *dist.* 27.) est tantum relatio rationis. Et quod dicit declarare formaliter et effective, patet in littera, et per exemplum ibi positum.

(d) *Ad propositum, Verbum divinum* 4.
a Patre exprimitur sive producitur, *et hæc expressio est relatio originis*, quia est idem quod originatio activa sive productio activa. *Huic enim expresso*, scilicet Verbo divino, *communicatur ex vi productionis suæ notitia infinita*, *quæ ex hoc est declarativa omnis declarabilis*, scilicet omnis objecti per ipsam intelligibilis. Intellectio enim semper est declarativa formaliter objecti ad quod terminatur. Sequitur : *Habet igitur relationem realem* (scilicet ipsum Verbum, sive notitia genita) *ad exprimentem a quo gignitur*, et accipitur hîc *notitia genita*, quæ in re est ipse Filius Dei, et non pro notitia essentiali for-

maliter infinita, quæ Filio communicatur, quia illa est communis tribus, nec est genita, sed tantum communicata per generationem Filii, et ideo non dicit relationem aliquam realem. Sequitur : *Sed aliam* relationem, scilicet *declarantis habet, scilicet* notitia genita, *non tantum ad ipsum*, scilicet exprimentem, *sed quia est infinitum*, scilicet ipsum Verbum, *habet respectum declarativi ad se et ad ipsum, et ad omnia alia*, etc. Sequentia sunt clara usque ad secundam quæstionem.

5. Pater non est sapiens sapientia genita.

(e) *Ad secundam igitur quæstionem.* Doctor concedit partem negativam, scilicet quod Pater non est sapiens sapientia genita, *cujus declaratio est ista : Actus essentialis non potest esse alicujus*, etc. Actus essentialis non accipitur pro actu, qui sit de essentia alicujus, sed dicitur essentialis, quia communis tribus suppositis sicut sapere vel intelligere. Similiter quando dicit principium essendi formale, non semper accipitur pro principio dante *esse* essentiale, sed eo modo quo est principium alicui formaliter, eo modo dat *esse* illi. Dicit ergo Doctor quod hic actus essentialis, scilicet *sapere*, non potest inesse formaliter alicui supposito mediante aliquo principio ut *quo*, nisi tale principium sit formaliter in tali supposito, sicut dicimus, ignis calet formaliter calore ut *quo*, sibi formaliter inexistente. Et hoc modo non est sapiens sapientia genita, quia tunc sapientia genita esset formaliter in Patre ut principium *quo*, etc. Sequitur : *Vel si principium sibi essendi principiativum*, sicut dicimus quod Filius est sapiens sapientia ingenita a qua Filius habet quod sit sapiens, scilicet ab ipso Patre, qui est sapientia ingenita. Nec hoc modo Pater dicitur sapiens sapientia genita, quia tunc hoc haberet a Filio originative, etc. Sequitur : *Vel sit principium subauctoritativum respectu talis actus, quomodo conceditur, quod Pater creat Verbo*, scilicet ut principio subauctoritativo, et hoc modo Pater non dicitur sapiens sapientia genita, quia Verbum non producit istum actum in se, sed communicatur sibi a Patre. Et sic patet ad secundam quæstionem.

Quomodo conceditur Pater creat Verbo.

(f) *Ad argumentum in oppositum dico.* Ad argumenta principalia hujus quæstionis, patent omnia illa cum suis responsionibus ex declaratis in littera.

Nota tamen quod quidam novus expositor S. Thomæ imponit Doctori quod *hîc in præsenti dist. quæst.* 1. tenet quod Verbum sic procedit de scientia solius essentiæ, quod non procedit ut Verbum personæ nisi concomitanter, ita quod imaginatur Patrem ex hoc, quod intelligit divinam essentiam, Verbum producere, quod quidem ex vi productionis suæ exprimit essentiam ; personas autem divinas concomitanter tanquam res necessario junctas essentiæ ; creaturas vero habet, quod repræsentet completa jam productione ipsius Verbi. Est autem fundamentum positionis suæ, quia ponit *in* 35. *dist. primi*, creaturas produci a Deo in *esse* cognito, et propterea imaginatur quod essentia divina primo quasi movet intellectum paternum ad productionem termini infiniti, id est, Verbi, et deinde ad terminum finitum, id est, creaturam in *esse* cognito ; et sic Verbum non potest produci de scientia creaturarum, quæ est in secundo instanti naturæ. Arguit quoque ad hoc in *secundo dist. prima, quæst.* 1. 6.

Thom. Caj.

Primo, si Verbum procederet ut Ver-

bum divinæ essentiæ et omnis intelligibilis, pari ratione Spiritus sanctus spiraretur ut amor divinæ essentiæ et omnis amabilis intellecti, et tunc sequeretur quod vel necessario amaret creaturas, vel quod Spiritus sanctus non necessario produceretur, quæ sunt impossibilia.

Secundo, si Verbum procederet ex omnibus, etc. ergo procederet ex seipso Verbo ut noto Patri, quod est inconveniens.

relatio est ali- perso- divinæ reatu- as.

Tertio, nulla relatio realis alicujus personæ divinæ est ad creaturas, sed geniti ad id de quo gignitur (si est distinctum realiter) est relatio realis; ergo Verbum non est genitum de lapide, ut noto Patri. Si vero Thomas tenet, quod Verbum est genitum ex omnibus, quæ sunt in scientia Patris, scilicet essentia, personis, et omni alio intelligibili simplici, quod dico propter scita a Deo scientia visionis.

'. Ad imaginationes autem Scoticas facile est respondere. Primarium enim fundamentum nihil valere, ex eo patet quod productio illa creaturarum chimærica est, et periculosam ingerens doctrinam. Sequitur enim Deum gloriosum non posse esse absque hoc quod sint creaturæ in *esse* diminuto, quod in Philosophia ridiculum, in fide autem scandalum videtur. Nos enim essentiam divinam, et formaliter et objective omne intelligibile comprehendere tenemus, et sic Verbum procedit ex notitia omnium quæ sciuntur.

Ad primam objectionem Scoti dicitur quod uniformiter loquendo, scilicet de creatura intellecta in Deo, et similiter amata in Deo, par ratio est de Verbo et Spiritu sancto, nec aliud sequitur inconveniens. Posset tamen simpliciter negari sequela et paritas rationis, quia amor respicit res amabiles in seipsis, Verbum autem in intellectu.

Ad secundam dicitur, quod nullum inconveniens est Verbum procedere ex seipso et Spiritu sancto ut notis Patri, id est, ex notitia quam habet Pater de eis. Imo hoc est necessarium propter illam rationem, quin potius et ipse Scotus *in primo dist.* 6. expresse teneat, quod Pater prius intelligit Filium, quam producat ipsum voluntarie, reputatur hoc inconveniens.

Tertia autem objectio responsione non est digna, quoniam Verbum non distinguitur realiter ab his a quibus procedit, ut cognitis, sed a quo procedit, ut dicente, ut de se patet. Hæc ille.

Ad istum expositorem. Dico quod male intelligit Scotum, cum imponat sibi quod ideo Pater non producit Filium de creaturis cognitis, quia in secundo instanti, et post productionem Filii producit eas in *esse* cognito. Hæc enim non est ratio fundamentalis Scoti, ut patet ab ipso *in secundo dist.* 1. *q.* 1. ubi sic ait: *Non igitur Verbum prima productione producitur de lapide, ut est in memoria Patris, quia vel lapis non est in memoria Patris, ut memoria est principium productivum verbi; vel si habet* esse *in memoria, non tamen prius naturaliter quam ipsa intelligatur in tribus.* Hæc ille. Et magis fundamentum Scoti est, quod lapis nullo modo est in memoria Patris, ut memoria est principium producendi, quia tunc oportet lapidem esse rationem formalem producendi Filium. Posito ergo quod ante productionem Filii, lapis esset vere intellectus a Patre, adhuc Pater non produceret Filium de

8. Dicta Thom. Cajet. improbantur.

lapide ut de memoria, vel parte memoriæ ut proprie memoria est. Nam ideo ponitur, ut memoria inquantum est principium productivum, ut patet a Doctore *in isto primo dist* 2. *parte* 2. *quæst.* 3. *dist.* 5. *quæst. dist.* 6. *quæst. unica dist.* 7. *quæst.* 2. *unica dist.* 13. 27. *et in secundo dist.* 1. *quæst.* 1. *in quodlib.* Si enim lapis posset pertinere ad memoriam ex natura rei ut memoria est, ipse lapis posset movere intellectum divinum, quod est impossibile. Quod autem posset sic movere, patet ex multis dictis Scoti *in primo dist.* 2. *dist.* 3. *quæst.* 7. *quæst* 8. *quæst* 9. *et alibi.* Et ultra posset esse principium formale producendi Filium, et communicandi ei essentiam divinam, quæ omnia sunt absurda. Et ideo patet quomodo Pater non produceret Filium de lapide, ut pertinente ad memoriam Patris ut memoria est. Et sic hæc est principalis ratio fundamentalis, et non illa quam ponit ille expositor, non percipiens nec mentem nec verba Scoti.

An lapis possit movere intellectum divinum.

9. Ad responsiones ipsius. Ad primam, cum primo dicit, quod par est ratio de Spiritu sancto et de Verbo, dicit verum, et ideo utrumque inconveniens est de Spiritu sancto, quia tunc certe Pater vellet necessario ipsa creaturas. Sicut enim sequitur, Pater producit Filium de essentia sua, ergo necessario intelligit illam, cum intellectio necessario præsupponatur generationi Filii, ut supra patuit *dist.* 2. *parte* 2. *quæst.* 3. *et dist.* 6. *et* 7. sic si produceret Spiritum sanctum de lapide cognito, ipse lapis necessario esset prius dilectus a Patre et Filio, cum talis dilectio necessario præsupponatur productioni Spiritus sancti, ut patet a Doctore *dist.* ubi supra.

Ad secundam ejus responsionem, patet quod non intelligit Scotum, loquitur enim (ut dixi) de productione Filii simpliciter. Si ergo posset ipsum producere de Filio et Spiritu sancto, ut pertinentibus ad memoriam Patris, ut memoria est principium producendi, sequeretur necessario alterum duorum, vel quod Filius et Spiritus sanctus intelligerentur prius habere *esse* in memoria Patris quam producerentur, et sic idem esset ratio producendi seipsum, vel saltem Filius bis produceretur, et similiter Spiritus sanctus, quæ omnia sunt absurda. Et quod dicit iste, quod etiam Scotus concedit *dist.* 6. *primi*, quod Pater prius intelligit Filium quam producat eum, hoc concedo ; et similiter quod prius Pater et Filius intelligit Spiritum sanctum, ut patet a Scoto *in primo dist.* 10. non tamen ex hoc sequitur quod producat de ipso Filio ut pertinente ad memoriam, quia filiatio nullo modo pertinet ad memoriam, cum quidquid pertinet ad memoriam Patris ut memoria est, sit perfectio simpliciter, ut patet a Scoto ; filiatio enim nullam perfectionem dicit, ut supra patuit, ideo non ponitur pertinere ad memoriam Patris ut memoria est. Bene enim concedit Doctor *in secundo dist. quæst.* 1. quod Filius producit seipsum de seipso, loquendo tantum de productione secundum *quid*, vide ibi et expositionem quam feci, sed quod possit producere de seipso secundum *esse* simpliciter, est omnino impossibile. Bene etiam Pater prius intelligit paternitatem quam producat Filium, et tamen non conceditur quod producat Filium in *esse* simpliciter, licet forte secundum *quid*, ut puta in *esse* cognito. Doleo tamen quod iste

novus expositor tantum laboret in vacuum, et circa ea quæ non percipit.

10. Ad tertiam cum dicit quod ratio Scoti non est digna responsione, verum dicit, quia non potest solvi ; tum etiam, quia non est digna responsione talis novi expositoris, et male interpretantis. Recurrere enim ad injurias est declinare argumenta et non solvere ea, quod proprium est pravorum, nec sane intelligentium ; stat enim ratio Doctoris solida et firmata supra durissimam veritatis petram. Sicut enim in nobis dicimus quod verbum nostrum realiter distinguitur ab eo cujus est verbum, et per consequens habet relationem realem ad illud objectum (quis enim dubitat quod intellectio distincta lapidis et intuitiva, necessario includat relationem realem ad ipsum lapidem ut partem memoriæ? et hoc ideo, quia talis intellectio distinguitur realiter a lapide.) Sic, si Filius realiter distingueretur ab essentia, haberet necessario relationem realem ad ipsam, cum ipsa essentia sit principium formale productivum. Cum ergo Verbum in divinis sit omnino aliud a creaturis, sequitur quod necessario diceret relationem realem ad ipsas, quod est impossibile, ut probatum est supra *dist.* 30. Et cum dicit, quod non distinguitur. realiter, etc. posito quod non distinguatur realiter, quia res, ut ibi, non habent *esse* realis existentiæ, si tamen haberent tale *esse*, sequeretur intentum. Et ultra certum est quod verbum est simpliciter aliud ab illis, cum in quocumque *esse* creaturarum sit semper aliud ab illis.

11. Et quando dicit de *esse* cognito creaturarum, quod si in tali *esse* essent productæ ab intellectu divino, tunc Deus non esset gloriosus absque illis. O mirabilis ratio! Nec etiam Pater est beatus in paternitate nec in filiatione, nec in æqualitate et hujusmodi, quæ tamen necessario cognoscuntur. Est enim beatus in objecto fruibili sive in objecto vere beatificativo, quod est sola essentia divina, et perfectiones simpliciter ; principaliter tamen essentia divina est origo et fundamentum omnis perfectionis, ut patet a Scoto, *in primo, dist. prima in quarto, dist.* 49. oportet ergo invenire alias rationes meliores. Et cum dicit ponere hujusmodi in *esse* cognito ridiculum est Philosophis, verum est non intelligentibus Philosophum, ut supra patuit *dist. secunda, quæst. prima, et dist.* 36. *et* 35. Et quod est scandalum in fide, verum est deviantibus a vera fide Catholica, et parum intelligentibus ea, quæ sunt fidei. Fides enim non docet sic calumniose loqui contra verum Doctorem ab omnibus sanæ mentis commendatum, cujus nec minimum ejus dictum constat ab universali studio Parisiensi esse reprobatum. Nec mirum quod iste novus expositor talia dicat, quia in hoc ostendit se vere esse novum expositorem, quia recedit a vestigiis Patrum antiquorum.

Pater est beatus in objecto fruibili.

Nota.

Ex his patet improbatio hujus expositoris.

SCHOLIUM.

Ad primam quæstionem eodem modo respondendum est ac ad secundam, et eodem modo voluntatis actus habet duplicem respectum, alterum realem ad producentem, alterum rationis ad objectum. Quia ergo Spiritus sanctus ex vi suæ productionis, est amor omnis amati necessario, Pater et Filius eum producentes diligunt principiative se et omnia Spiritu sancto, quomodo Pater dicit se et omnia Verbo ; et sicut *dicere* hîc est essentiale, scilicet habitudo declarativi ad omne declarabile, quod commune est tribus, tamen connotat notionale,

scilicet gignitionem, ita dicendum ibi de *diligere*, quod exemplo missionis declarat Doctor, de quo supr. d. 14. et 15.

11. Ad aliam quæstionem de Spiritu sancto, procedendum est eodem modo quo in præcedenti quæstione processum est. Et primo de voluntate nostra, ubi dico quod amor in nobis ut productus, habet ad voluntatem ut producentem, relationem secundi modi, et illa forte est mutua. Habet etiam aliam relationem ad objectum pertinentem ad tertium modum relativorum, et illa non est mutua, quia sicut scientia refertur ad scibile, et non e converso, et sicut amor habet formaliter habitudinem aliquam ad objectum, ita illud quod producit amorem posset denominari ab illa habitudine, si esset Verbum impositum hoc significans active.

Ad quæst. 1. superiorem dubitat an hæc sit mutua, de quo 2. d. 25. ubi Lychetus.

Ita dico in divinis, quod Spiritus sanctus ex vi productionis suæ, non quidem proprie, sed appropriate, est amor omnis amati necessario, et ideo habet aliquam relationem rationis formaliter ad sic amatum. Producens autem ipsum potest denominari ab eadem habitudine quasi principiative, et ista habitudo ut principiative denominans, importatur per hoc verbum *diligere*, quando dicuntur Pater et Filius diligere se Spiritu sancto, hoc quippe est Patrem et Filium producere amorem, qui est Patris et Filii, sicut Patrem dicere se verbo est producere Verbum, quod est declarans ipsum Patrem.

12. Ad primum dico, quod nec mere essentialiter nec mere notionaliter tenetur, sed connotat notionem, scilicet productionem Spiritus sancti, et significat illam habitudinem consequentem Spiritum sanctum ad amatum, non quidem formaliter, sed principiative. Et ratione istius habitudinis consequentis, essentiale est quantum ad terminum illius habitudinis, quia terminus ille non tantum est Spiritus sanctus, sed etiam omne necessario amabile, et quoad illud fit conversio, non autem quoad notionale connotatum.

Per hoc patet ad secundum, et istud posset manifestari in exemplo de *dicere*, quia eo modo quo conceditur Patrem dicere Verbo, *dicere* non est mere essentiale neque mere notionale, sed connotat notionale, scilicet gignitionem, et importat in genito habitudinem declarativi, quæ est ad omne declarabile. Simile hujus, licet non ita perfecte, potest haberi in hoc quod est *mitti*, quod connotat in divinis processionem æternam passivam, licet significet principaliter effectum temporalem. Et quantum ad illud quod significat tota Trinitas, operatur effectum illum, sed quantum ad notionem illam, non respicit totam Trinitatem in ratione principii; Filius enim potest mitti a Spiritu sancto, licet non sit a Spiritu sancto.

Ut supr. dictum est dist. 14. et 15.

Ad tertium, (g) licet posset fieri vis in ista positione, quod ly *se* posset construi transitive vel reciproce, de quadruplici constructione habetur ab illo Petro Eliæ super Priscianum de constructione, et patet in illo sophismate. Isti pugnant ut vincant se. Et videtur secundum aliquos magis concedenda propositio, prout ly *se* construitur transitive quam reciproce, pro eo quod Spiritus sanctus secundum eos 13.

Henric. ubi supr. ar. 54 quæst. 2.

spiratur a Patre et Filio voluntate concordi, inquantum scilicet Pater impendit amorem Filio, et Filius rependit, secundum Richardum *de Trinitate*. Tamen dicendo consequenter his quæ dicta sunt *dist.* 12. ista materia, quod Pater et Filius spirant formaliter voluntate inquantum una est, non autem ipsa relatio concordiæ Patris ad Filium, et e converso est formalis ratio spirandi, quia non videtur quod Pater et Filius inquantum habent respectum originis ad Spiritum sanctum, habeant mutuam relationem ad invicem, tunc enim non haberent tantum mutuam relationem originis paternitatis et filiationis; hoc, inquam, dicendo, quod licet habentes unam voluntatem, concordent in ea formaliter, tamen concordia non est per se ratio, sed voluntas una, et quod fecunditas plena sit ita in una, sicut in duabus, ideo tamen duo spirant, quia præintelligitur illa fecunditas una esse in duobus antequam habeat terminum.

Potest tamen concedi consequentia, quod eadem est veritas, accipiendo ly *se*, sic vel sic, et tunc concedo consequens, quod Pater se diligit Spiritu sancto. Et cum dicit, diligit se in primo signo originis, concedo, sed tunc diligit se voluntate, ut in ipso est formaliter; spirando autem Spiritum sanctum, qui necessario est amor ejus, diligit se Spiritu sancto quasi principiative, quomodo etiam diligit Filium Spiritu sancto.

14. Ad ultimum dico (h), quod non oportet concedere Patrem et Filium diligere creaturam Spiritu sancto, sicut diligunt se Spiritu sancto, quia iste modus diligendi, ut sumitur principiative, videtur esse primo illius termini dilectionis, cujus ipsa dilectio est formaliter, ex hoc quod est principiata. Sic enim diligere objectum est principiare amorem, qui ut principiatus est formaliter illius objecti; Spiritus autem sanctus ex vi principiationis suæ, neque primo nec concomitanter est amor creaturæ, quia creatura tantum contingenter amatur a Deo. Licet autem ex vi productionis suæ primo sit amor essentiæ, tamen concomitanter potest dici amor Filii, quia illæ personæ sunt in natura primo amata, ex necessitate illius naturæ, et ita posset concedi quod Pater non diligit creaturam Spiritu sancto, eo modo quo Filium, quia non producit amorem, qui ex vi productionis suæ sit amor creaturæ. Imo completa productione necessaria illius amoris, adhuc est contingentia, ut iste amor sit creaturæ, et hoc est in potestate non tantum producentis hunc amorem, sed etiam istius amoris producti, quia ita contingenter amat Spiritus sanctus creaturam, sicut Pater et Filius.

[Pater et Filius non diligunt creaturam Spiritu sancto.]

[Amor creaturæ contingens.]

[De hoc 2. d. 1. q. 1.]

COMMENTARIUS.

(g) *Ad argumenta principalia, clara sunt.* Nota tamen pro responsione ad tertium argumentum, cum dicitur: ergo Pater diligit se Spiritu sancto, ly *se* potest construi transitive, ut sit sensus: Pater diligit Filium, et Filius Patrem, vel reciproce, ut sit sensus: Pater diligit se, et Filius se, et utroque modo propositio est vera. 12.

Ad improbationem respondet Doctor quod prius origine Pater diligit se

formaliter dilectione essentiali, sed Spiritu sancto diligit se principiative, eo modo quo supra expositum est, licet Henricus velit quod propositio sit concedenda, capiendo ly *se* transitive, quasi Pater et Filius voluntate, inquantum concors est, spirent. Sed hoc improbatum est supra *distinct.* 11.

Dilectio essentialis non est communicata creaturæ.

(h) *Ad ultimum dico, quod non oportet.* Cum ultimo arguitur sic: eodem diligunt Pater et Filius se et creaturam, sed non diligunt creaturam Spiritu sancto; ergo nec se. Respondet Doctor in sententia, quod major est falsa, proprie loquendo, et minor vera, quia dilectio essentialis non est communicata creaturæ sicut Spiritui sancto; nec Spiritus sanctus necessario vel ex vi productionis est amor creaturæ, quia ipsa contingenter amatur a Deo. Completa enim productione personarum est pure contingentia ad amandum creaturam, ut clare patebit in *secundo dist.* 1. *quæst.* 1.

DISTINCTIO XXXIII.

(Textus Magistri Sententiarum)

De nominibus substantialibus et proprietatibus in comparatione ad essentiam et personas.

A. st. 16. o a. et igno d. rietates in personis.

Post supradicta interius considerari atque subtiliter inquiri oportet, utrum proprietates personarum, quibus ipsæ personæ determinantur, sint *ipsæ personæ* et sint Deus, id est, divina essentia, an ita *sint in personis*, ut non sint *personæ*, ac per hoc nec divina essentia. Quod enim in personis sint proprietates, nemo inficiari audet, cum aperte clamet auctoritas, quod « in personis est proprietas, et in essentia unitas. » Superius quoque multis Sanctorum testimoniis adstruximus, personas proprietatibus distingui atque determinari, ipsasque proprietates, tres scilicet, propriis expressimus vocabulis. Cum ergo proprietates ipsæ ab æterno fuerint, quibus ipsæ personæ determinantur et differunt; quomodo essent, si in eis non essent; et quomodo in eis essent, et ipsæ personæ non essent, quin ibi esset multiplicitas? Quocirca sicut proprietates esse in personis, ita et eas esse personas confitemur, sicut supra auctoritate Hieronymi, ut non pigeat revocare ad mentem, protestati sumus, in expositione fidei ita dicentis : Sabellii hæresim declinantes, tres personas expressas sub proprietate distinguimus. Non enim nomina tantummodo, sed etiam nominum proprietates, id est, personas, vel ut Græci exprimunt, hypostases, hoc est, subsistentias confitemur. » Ecce aperte dicit, personas proprietatibus distingui, et ipsas proprietates esse personas; cujus hîc verba perstringimus, quia supra latius posuimus.

(margin: sunt sonæ. t. 25. n. n. — onym. in natio- ymboli ama- . Dist. igno m.)

Quod proprietates sint divina essentia.

B. Dist. 8. signo i. Ex prædictis concludit proprietates esse personas et et unam essentiam.

Cumque de simplicitate Deitatis supra dissereremus auctoritatibus Sanctorum, scilicet Augustini, Hilarii, Isidori nec non et Boetii, evidenter monstravimus, Deum hoc esse omnino quod in se habet, excepto quod Pater habet Filium, nec est Filius, et Filius habet Patrem, nec est Pater ; et sic esse in natura trium, ut qui habet hoc sit quod habet, et totum, quod ibi est, *unum* esse, *unam vitam* esse; quæ modo non iteramus, ne fastidium lectori ingeramus. Si ergo proprietates ibi sunt, singula earum est id in quo est, et unum eademque vita singulæ sunt. Fateamur ergo, et proprietates esse in tribus personis, et ipsas esse personas atque divinam essentiam.

Auctoritate adstruit quod proprietas sit natura.

C. Item sunt divina natura. Hilar. in medio libri.

Quod enim proprietas etiam divina natura sit, ostendit Hilarius dicens, nativitatem Filii esse naturam. Unde 7. *libr. de Trinit.* ait : « Utriusque natura non differt : unum sunt Pater et Filius. Habet igitur hoc sacramenti nativitas, ut complectatur in se et nomen et naturam et potestatem, quia nativitas non potest non esse ea natura, unde nascatur Filius. » Idem *in sexto* : « Nativitas, proprietas est, veritas est. » Idem *in septimo* dicit : « quod naturæ nativitas sit intelligenda esse in natura Dei. » Supra etiam dicit, « quod proprium Patris est, quod semper Pater est, et proprium Filii quod semper Filius est, » significans quod proprietas Patris est Pater, et proprietas Filii est Filius. His aliisque pluribus auctoritatibus aperte significari videtur, quod proprietas Filii Filius sit, sic et Deus ; ita et proprietas Patris et proprietas Spiritus sancti.

In medio libri.

Quidam negant, scilicet proprietates esse personas et divinam naturam, et quare.

D. Objectio eorum prima qua volunt probare proprietates non esse personas. Dist. 25. signo m. loco præsignato.

Hoc autem aliqui negant dicentes, quidem proprietates in personis esse, sed non esse personas ipsas, quia ita dicunt esse in personis vel in essentia divina, ut non sint interius, sicut ea sunt quæ secundum substantiam de Deo dicuntur, ut bonitas, justitia, sed extrinsecus affixæ sunt. Atque ita esse rationibus probare contendunt. Si enim, inquiunt, proprietates sunt personæ, non eis personæ determinantur. Contra quod dicimus, quia etiam seipsis personæ differunt, sicut supra Hieronymus loquens de Patre et Filio et Spiritu sancto dicit : « Substantia unum sunt, sed personis ac nominibus distinguuntur. » Sed iterum addunt : Si proprietates ipsæ divina essentia sunt, cum essentia non differant tres personæ, nec proprietatibus differunt. Quomodo enim differt Pater a Filio, eo quod divina essentia est, cum in essentia unum sunt ?

Se und objectio

Responsio ad præmissa auctoritate nitens.

E. Hilar. libr. de T. 1. stati post principium lib. Eccles.

Horum doctrinis novis et humanis commentis verbo Hilarii respondeo : « Immensum est quod exigitur et incomprehensibile, extra significantiam est sermonis, extra sensus intentionem, non enuntiatur, non attingitur, non tenetur ; verborum significantiam rei ipsius natura consumit ; sensus contemplationem imperspicabile lumen obcæcat ; intelligentiæ capacitatem quod fine nullo continetur excedit. Mihi ergo in sensu labes est, in intelligentia stupor est, in sermone vero non jam infirmitatem, sed silentium confitebor ; periculosum nimis est de rebus tantis ac tam reconditis aliquid ultra præscriptum cœleste proferre, ut ultra præfinitionem Dei sermo de Deo sit. Forma fidei certa est. Non ergo aliquid addendum est, sed modus constituendus audaciæ ; quidquid ultra quæritur, non intelligitur. »

Quomodo improbi hæretici insistant alia addentes.

F. tia objectio. Cæterum hæreticorum improbitas, instinctu diabolicæ fraudulentiæ excitata, nondum quiescit, sed in tanta rerum quæstione addit : Si paternitas et filiatio in Deo, sive in divina essentia sunt, eadem igitur res sibi Pater est et Filius. Nam in quo paternitas est, Pater est, et in quo filiatio est, Filius est. Si igitur una eademque res habet in se paternitatem et filiationem, ipsa et generat et generatur; quod dicentes in Sabellianam hæresim pertrahuntur, extendentes Patrem in Filium, cum ipsum sibi Filium proponant et Patrem. Si vero negaverint, in una Dei essentia paternitatem esse et filiationem, quomodo ergo dicunt esse Deum ? His atque aliis argumentorum aculeis utuntur in suæ opinionis affectione, ut veritatis formam dissecent.

Responsio contra hanc eorum oppositionem, ubi traditur proprietates non penitus ita esse in Dei essentia, sicut in hypostasibus dicuntur.

G. Quorum audaciæ resistentes atque ignorantiæ providentes, audebimus aliquid super hoc loqui. Paternitas et filiatio non ita esse omnino dicuntur in divina substantia, sicut in ipsis hypostasibus, in quibus ita sunt, quod eas determinant, ut ait Joannes Damascenus. « Characteristica idiomata sunt, id est, determinativæ proprietates hypostaseos, et non naturæ; etenim hypostasim determinant et non naturam. » Ideoque, licet paternitas et filiatio sint in divina essentia, cum eam non determinent, non ideo potest dici, quod divina essentia et generet et generetur, vel quod eadem res sit ibi Pater et Filius. Ita enim proprietas determinat personam, ut hac proprietate hypostasis sit generans, et illa alia hypostasis sit genita; et ita non idem generat et generatur, sed alter alterum.

(Damascen. de orthodoxa fide, c. 6. ... Dist. XVII. ...no D.)

Quæritur quomodo proprietates possunt esse in natura Dei, ut tamen eam non determinent ?

H. Sed forte quæres, cum hæ proprietates non possunt esse in personis, quin eas determinent, quomodo in essentia divina esse possint, ita ut non eam determinent ? Respondebo tibi et hîc cum Hilario : « Ego nescio, non requiro, et consolabor me tamen : Archangeli nesciunt, Angeli non audierunt, sæcula non tenent, Propheta non sensit, Apostolus non interrogavit, Filius ipse non edidit. Cesset ergo dolor querelarum ; non putet homo sua intelligentia generationis sacramentum posse consequi. Absolute tamen intelligendus est Pater et Filius, » et Spiritus sanctus. « Stat in hoc sine intelligentia verborum : Est Filius a Patre, qui est unigenitus ab ingenito, progenies a parente, vivus a vivo, non natura Deitatis alia et alia, quia ambo unum. Hoc credendo incipe, percurre, persiste, etsi non perventurum sciam, tamen gratulabor profecturum. Qui enim pie infinita prosequitur, etsi non contingat, aliquando tamen proficiet prodeundo. Sed ne te inseras in illud secre-

(Hilar. lib. de Trinit. I. non longe a principio.)

tum et arcanum inopinabilis nativitatis, ne te immergas, summam intelligentiæ comprehendere præsumens ; sed intellige incomprehensi-
Prov. 25. 27. bilia esse. » His aliisque multis evidenter ostenditur, nobis nullatenus licere *majestatem perscrutari*, jus ponere potestati, modum circumscribere infinito.

Quibus auctoritatibus opinionem suam, scilicet quod proprietas Patris vel Filii non sit Deus, muniant?

1. Verumtamen nondum desistunt impatientiæ spiritu agitari, sed opinionem suam etiam Sanctorum auctoritatibus munire conantur, quibus ostendere volunt, proprietatem, qua Pater est Pater, et proprietatem, qua Filius est Filius, non esse Deum, ad hoc inducentes verba Augustini su-
Psal. 68. 3. per illum locum Psalmi : *Et non est*
Aug. sermo 1. *substantia*, ita dicentis : « Deus est quædam substantia. Unde etiam in fide catholica sic ædificamur, ut dicamus, Patrem et Filium et Spiritum sanctum unius esse substantiæ. Quid est unius substantiæ ? Quidquid est Pater, quod *Deus* est, hoc est Filius, hoc est Spiritus sanctus. Cum autem *Pater* est, non illud est quod *est*. *Pater* enim non ad se, sed ad Filium dicitur ; ad se autem Deus dicitur. Eo ergo quod, vel quo *Deus* est, substantia est. Et quia ejusdem substantiæ est Filius, proculdubio et Filius est Deus. At vero quod *Pater* est, quia non substantiæ nomen est, sed refertur ad Filium, non sic dicimus, Filium *Patrem* esse, sicut
Qualiter retorquent verba Augustini ad suam pravitatem. dicimus, Filium *Deum* esse. » Ex his verbis significari dicunt, quod proprietas Patris vel proprietas Filii non sit Deus vel essentia divina. Cum enim dicit : Eo quod *Deus* est, substantia est, sed quod *Pater* est, substantia non est ; aperte, inquiunt, ostendit, id esse substantiam, quo Deus est ; id vero quo Pater est, non esse substantiam. Item cum ait : *Pater* non illud est quod *est*, ostendit, eum non esse Patrem, eo quod substantia est. Non enim simpliciter dixit : Pater non illud est quod est, sed ait : *cum Pater est*, non est illud quod est, significans, quo *Pater* est non esse illud quo *est*, id est, essentiam. Hæc illi ita exponentes, sua commenta simplicibus et incautis vera videri faciunt. Nos autem aliter fore ista intelligenda dicimus. Quod aliter intelligenda sunt illa verba quam dicunt.
Dicens enim : eo quod *Deus* est, substantia est ; sed quod *Pater* est, substantia non est, hoc intelligi voluit, quia essentia Deus est et Deitate substantia est. Eo enim *substantia* est, quo *Deus* est, et e converso, cujus ea est Deitas, quæ est substantia, et substantia, quæ Deitas ; sed quod *Pater* est, non est *substantia*, id est, non quo *Pater* est, eo *substantia* est, quia proprietate generationis Pater est, qua substantia non est. Ipsam tamen proprietatem substantiam esse non negavit. Ita etiam illud intelligendum est quod ait : Cum *Pater* est, non istud est quod *est*, id est, non illo *Pater* est, quod vel quo ipse *est*, id est, essentia, sed notione.

Aliis etiam verbis Augustini utuntur ut asserant quod dicunt, scilicet proprietates personarum non esse Dei substantiam.

Item illis verbis Augustini vehe- K.

17. si- 10 c. menter insistunt superius positis, scilicet Verbum, secundum quod *sapientia* est et *essentia*, hoc est quod Pater; secundum quod *Verbum*, non hoc est quod Pater. Si, inquiunt, Verbum non est hoc quod Pater, secundum quod est *Verbum*, id ergo, quod *Verbum* est, non est illud quod *Pater* est; proprietas igitur qua *Verbum* est, non est id quod *Pater* est, non est igitur divina essentia. Ad quod dicimus, Responsio. quia licet secundum quod *Verbum*, non sit hoc quod *Pater* est, ea tamen proprietas, qua Verbum *est*, est id quod Pater *est*, id est, divina essentia, sed non est hypostasis Patris.

DISTINCTIO XXXIV.

(*Textus Magistri Sententiarum*)

De comparatione personæ ad naturam, vel de comparatione personarum ad essentiam.

A.

Auctoritatem quæ pro eis facere videtur ponit de lib. Hilarii paulo ante medium. Rom. 8. 9. 11.

Prædictis est adjiciendum, quod quidam perversi sensus homines in tantam prosilierunt insaniam, ut dicerent, non idem esse naturam Dei et personam sive hypostasim, dicentes, eamdem essentiam non posse esse Patrem et Filium sine personarum confusione. Si enim, inquiunt, ea essentia, quæ Pater est, Filius est, idem sibi Pater est et Filius. Si hanc rem dicis esse Patrem, aliam quære, quam dicas esse Filium. Si vero aliam non quæsieris, sed eamdem dixeris ; idem genuit et genitus est. Propter hæc et hujusmodi inter naturam et personam dividunt, ita ut non recipiant unam Deitatis naturam et simplicem esse tres personas. Idque testimonio Hilarii defendere nituntur, qui 8. *lib. de Trin.* quærens, utrum Apostolus nominans *spiritum Dei* et *spiritum Christi,* idem significaverit utroque verbo, inquit ita : « Gentium prædicator, volens naturæ unitatem in Patre et Filio docere, ait : *Spiritus Dei in vobis est. Si quis autem spiritum Christi non habet, hic non est ejus. Si autem spiritus ejus, qui suscitavit Jesum,* etc. Spirituales omnes sumus, si in nobis est spiritus Dei, sed et hîc spiritus Dei est et spiritus Christi. Et cùm Christi spiritus in nobis est, ejus spiritus in nobis est, qui suscitavit Christum. Et cum ejus qui suscitavit Christum in nobis est spiritus, et spiritus in nobis est Christi ; nec tamen non Dei est spiritus, qui in nobis est. Discerne igitur, o hæretice, spiritum Christi a spiritu Dei, et excitati a mortuis spiritum Christi a spiritu Dei Christum a mortuis excitantis ; cum qui habitat in nobis spiritus Christi spiritus Dei sit, et spiritus Christi a mortuis excitati spiritus Dei tantum sit Christum a mortuis excitantis. Et quæro nunc, in *spiritu Dei*, utrum *naturam*, an *rem naturæ* significatam existimes ? Non est enim idem *natura* quod *res naturæ*, sicut non idem est homo et quod hominis est ; nec idem est ignis et quod ipsius ignis est ; et secundum hoc non idem est *Deus* et quod *Dei est.* » Hujus dicti occasione præfati hæretici dogmatizaverunt, non idem esse personam et naturam Dei, asserentes, naturam Dei non esse tres personas, intelligentes in his præmissis verbis Hilarii per *rem naturæ* personam, et nomine *naturæ* divinam naturam. Et ideo dicunt, Hilarium interrogasse hæreticum, utrum per *spiritum Dei* putaret significatam esse *naturam*, an *rem naturæ*, ut sic ostenderet distinguendum esse in-

Quæstio Hilarii, utrum in spiritu Dei natura, vel res naturæ significata sit. Ibidem.

Quod non est idem natura quod res naturæ. Ostendit quem sensum trahebant ex illis verbis.

ter *naturam* et *rem naturæ*, id est, personam.

Hîc docet quomodo eis obviat ipsius Scripturæ circumstantia, et qualiter prædicta intelligi debeant, et quod Spiritus sanctus est res unius naturæ Patris et Filii et est ipsa natura.

B. Hoc quidem dicunt, non intelligentes pia diligentia Scripturæ circumstantiam, qua considerata percipi potest, *quomodo* præmissa dixerit Hilarius. Subsequenter enim in eadem serie ostendit, *in spiritu Dei* aliquando significari Patrem, ut cum dicitur : *Spiritus Domini super me* ; aliquando significari Filium, ut cum dicitur : *In spiritu Dei ejicio dæmonia*, naturæ suæ potestate se dæmones ejicere demonstrans ; aliquando Spiritum sanctum, ut ibi: *Effundam de Spiritu meo super omnem carnem.* Quod dicit consummatum fuisse, cum Apostoli, Spiritu sancto misso, omnibus linguis locuti sunt. Deinde *quare* hanc distinctionem fecerit, et quod in superioribus verbis Apostoli idem Spiritus significatus sit, et quod ipse sit res unius naturæ Patris et Filii, aperte ostendit inquiens ita : « Hæc idcirco sunt demonstrata, ut quacumque parte hæretica falsitas se contulisset, finibus veritatis concluderetur. Habitat enim in nobis Christus, quo habitante habitat Deus, et cum habitat in nobis spiritus Christi, non alius tamen habitat quam spiritus Dei. Quodsi per Spiritum sanctum Christus in nobis intelligitur esse, hunc tamen ita spiritum Dei ut spiritum Christi esse noscendum est. Et cum per naturam Dei natura ipsa habitat in nobis, indifferens natura Filii creditur esse a Patre, cum Spiritus sanctus, qui est spiritus Christi, et spiritus Dei res naturæ demonstretur unius. Quæro nunc igitur, quomodo non ex natura unum sunt ? *A Patre procedit Spiritus veritatis*, a Filio mittitur et a Filio accipit. Sed omnia quæ habet Pater, Filii sunt ; et idcirco qui ab eo accipit Dei spiritus est, et idem spiritus Christi est. Res naturæ Filii est, sed et eadem res et naturæ Patris est, et Dei excitantis Christum a mortuis spiritus est, et idem spiritus Christi est a mortuis excitati. In aliquo differt Christi et Dei natura, ne eadem sit, si præstari potest, ut spiritus, qui Dei est, non sit et Christi. Est ergo in nobis spiritus Dei, et est in nobis spiritus Christi ; et cum spiritus Christi inest, inest spiritus Dei. Ita cum quod Dei est et Christi est, et quod Christi est Dei est ; non potest quid aliud diversum Christus esse, quam Deus est. Deus igitur Christus est unus cum Deo spiritus, secundum illud : *Ego et Pater unum sumus.* In quo docet Veritas unitatem esse naturæ, non solitudinem unionis. » Ecce, si hæc verba diligenter attendas, invenis, Spiritum sanctum *rem naturæ* dici Patris et Filii, et eumdem dici esse *naturam* Dei, ubi dicitur : per naturam Dei natura ipsa habitat in nobis, si per Spiritum sanctum Christus est in nobis. Itaque in Trinitate non ita distinguendum est inter *naturam* et *rem naturæ*, sicut in rebus creatis, quia, ut ait Hilarius ; « comparatio terrenorum ad Deum nulla est ; et si qua comparationum exempla interdum

[Left margin: ...o infe-... Isai. 61. ...at. 12. Joël. 2. ...ctuum ... Verba ...ii ponit ...s præ-...sorum ...ligentia ...ritur. ...es. 3. ... Cor. 16.]

[Right margin: Hilarius paul. infer. Joan 15. 26. — Joan. 10. 30. — Lib. I. de Trinit. in med. libri.]

afferuntur, nemo ea existimet absolute in se rationis perfectionem Libr. 8. ante med continere. Non enim humano sensu de Deo loquendum est. »

Quod propter res creatas illud dixerit, non idem est natura, et res naturæ?

C. Ad naturam ergo rerum creatarum respiciens inquit : « Non idem est natura quod res naturæ, » subjiciens exempla de ipsis creaturis. Inde ostendens errorem esse, sub mensura creaturarum metiri Creatorem, addit : Et secundum hoc « non idem est Deus, et quod Dei est, » ac si diceret : Si ad instar creaturarum de Creatore sentis, cogeris fateri, quia non idem est Deus et quod Dei est ; quod dicere impium est, cum Spiritus Dei Deus sit, et Dei Filius sit Deus.

Quod non aliud est Deus, et quæ sua sunt, ita ut insint, alia enim sunt quæ insunt. alia quæ non insunt ?

D. Non ergo secundum corporales Hilar. lib. 8. de Trini. in loco superius signato, et lib. 4. in principio. modos, ut in eadem serie subdit, accipienda sunt hæc quæ de Deo dicuntur. Ubi evacuans opinionem eorum qui ita putant aliud *esse Deum*, et aliud *quod Dei* est, aliudque *naturam* Dei et *rem naturæ*, ut est in creaturis, aperte docet, non aliud esse Deum, et quæ sua sunt, ita ut insint illi, sic dicens : « Homo aut aliquid ei simile, cum alicubi erit, alibi non erit, quia id quod est, illic continetur, ubi fuerit in forma, ut non ubique sit qui insistens alicubi sit. Deus autem immensæ virtutis, vivens potestas, quæ nusquam non adsit nec desit usquam, *se omnem* per *sua* edocet, et *sua* non aliud quam *se* esse significat, ut ubi *sua* insint, *ipse* esse *per sua* intelligatur. Non autem corporali modo, cum alicubi sit, non etiam ubique esse credatur, cum per sua in omnibus esse non desinat. Non aliud autem sint, quam quod est ipse, quæ sua sunt. Et hæc propter naturæ intelligentiam dicta sunt. » His verbis aperte significat, si tamen intelligis, hæretice, quia divina natura non aliud est ab his quæ sua sunt, ita ut insint, et per illa in omnibus est suis, quæ non insunt. Sua enim sunt etiam quæ non insunt, id est, omnes creaturæ ; et sua sunt quæ insunt, ut tres personæ, quæ sunt ejusdem naturæ et eadem natura, sicut supra Augustini testimonio Aug. 7. Trinit. c. Dist. 5 li ra l. et d 25. litter firmavimus dicentis : tres personas esse ejusdem essentiæ vel eamdem essentiam, sed non ex eadem essentia, ne aliud intelligatur essentia, aliud persona. Non tamen diffitemur, Quod ali est in rati intelligen distincti cum dici hypostas et cum d tur essen aliquam distinctionem habendam fore secundum intelligentiæ rationem, cum dicitur *hypostasis*, et cum dicitur *essentia ;* quia ibi significatur Tom. 8. explanati ne 68. P: mi super lo : et i est subst tia. quod est commune tribus, hîc vero non. Est tamen hypostasis essentia, et e converso. Fateamur ergo, unum atque idem esse tres personas secundum essentiam, differentes autem proprietatibus. Unde Augustinus super locum prætaxatum Psalmi ait : « Quæris, quid sit Pater ? Respondetur : *Deus.* Quæris, quid sit Filius ? Respondetur : *Deus.* Quæris, quid sit Pater et Filius ? Respondetur : *Deus.* De singulis

interrogatus, *Deum* responde. De utroque interrogatus, non deos, sed Deum responde. Non sic in hominibus. Tanta enim ibi est substantiæ unitas, ut æqualitatem admittat, pluralitatem non admittat. Si ergo tibi dictum fuerit, cum dicis, Filium esse quod Pater est ; profecto Filius Pater est, responde : secundum substantiam tibi dixi hoc esse Filium quod Pater est, non secundum id quod *ad aliud* dicitur. *Ad se* enim dicitur Deus, *ad Patrem* Filius dicitur. Rursumque Pater *ad se* dicitur Deus, *ad Filium* dicitur Pater. Quod dicitur ad Filium Pater, non est Filius ; quod dicitur Filius ad Patrem, non est Pater ; quod dicitur Pater ad se et Filius ad se, hoc est, Pater et Filius, id est Deus. »

Utrum ita possit dici unus Deus trium personarum, ut dicitur una essentia trium personarum, et tres personæ unius Dei, ut tres personæ unius essentiæ ?

E. ... Scri- ... in his ... ndum ... dit. ... e non ... everit ... ptura ... unum ... trium ... narum ... onver- ... um di- unam ... ntiam ... perso- rum. ... d. 3. 6. ... h. P. 17.

Hîc considerandum est, cum Deus sit divina essentia, et ita dicatur unus Deus esse tres personæ, sicut una essentia dicitur tres personæ, utrum ita valeat sane dici, unus Deus trium personarum, vel tres personæ unius Dei, sicut dicitur una essentia trium personarum, et tres personæ unius essentiæ ? In his locutionibus Scripturæ usus nobis æmulandus videtur, ubi frequenter reperitur ita dictum : Una est essentia trium personarum, et tres sunt personæ unius essentiæ ; nusquam autem occurrit legisse, unum Deum trium personarum, vel tres personæ unius Dei. Quod ideo puto sanctos Doctores vitasse, ne ita forte acciperetur in divinis personis, ut accipitur, cum de creaturis simile quid dicitur. Dicitur enim *Deus Abraham, Isaac, et Jacob*, et *Deus omnis creaturæ.* Quod utique dicitur propter principium creationis vel gratiæ privilegium, et creaturæ subjectionem vel servitutem. Cum ergo in Trinitate nihil sit creatum vel serviens vel subjectum, non admisit fides in Trinitate talem locutionis modum. Ita etiam e converso non dicitur de Dei *essentia*, quod ipse sit essentia Abraham, Isaac et Jacob vel alicujus creaturæ, nec Creatoris et creaturæ naturam confundere videamur.

Quod licet potentia, sapientia, bonitas de Deo secundum substantiam dicantur in Scriptura, tamen solent hæc nomina distincte ad personas interdum referri.

Ex prædictis constat, quod sicut essentia, ita potentia, sapientia, bonitas de Deo dicuntur secundum substantiam. Quæ autem secundum substantiam de Deo dicuntur tribus personis pariter conveniunt. Una est ergo potentia, sapientia, bonitas Patris et Filii et Spiritus sancti, et hi tres eadem potentia, eadem sapientia, eadem bonitas. Unde aperitur in Trinitate summa esse perfectio. Si enim ibi deesset potentia vel sapientia vel bonitas, non esset summum bonum. Sed quia ibi est perfecta potentia, infinita sapientia, incomprehensibilis bonitas, recte dicitur et creditur summum bonum. Cumque unum et idem penitus sit

F. Dist. 22. littera e. et 23. littera h. et 27. littera g.

in Deo potentia, sapientia, bonitas ; in sacra tamen Scriptura frequenter solent hæc nomina distincte ad personas referri, ut Patri potentia, Filio sapientia, Spiritui sancto bonitas attribuatur. Quod quare fiat, non est otiosum inquirere.

Quare id fiat, scilicet quod Patri potentia, Filio sapientia attribuatur ?

G « Id ergo sacri eloquii prudentia facere curavit, ne Dei immensitatem similitudine creaturæ metiremur. Dixerat enim Scriptura sacra, quia Deus Pater est, et quod Deus Filius est ; et audivit hoc homo, qui hominem patrem viderat, Deum patrem non viderat, et cogitare cœpit, ita esse in Creatore, ut viderat esse in creaturis, a quibus hæc nomina translata sunt ad Creatorem, in quibus pater est prior filio, filius est posterior patre, et ex antiquitate in patre defectus, ex posteritate in filio imperfectio sensus solet notari. Ideo occurrit Scriptura, dicens Patrem potentem, ne videatur prior Filio, et ideo minus potens, et Filium sapientem, ne videatur posterior Patre, et ideo minus sapiens. »

Quare Spiritui sancto bonitas attribuatur ?

H. « Dictus est etiam Spiritus sanctus Deus, et dictus est habere Spiritum Deus ; et videbatur hoc quasi nomen inflationis et tumoris, unde humana conscientia ad Deum pro rigore et crudelitate accedere metuit, ideoque Scriptura temperavit sermonem suum, *spiritum bonum* nominans, ne crudelis putaretur qui mitis erat ; non quod Pater solus sit potens vel magis potens, et Filius solus sapiens vel magis sapiens, et Spiritus sanctus solus bonus vel magis bonus. Una est ergo potentia, sapientia, bonitas trium, sicut una essentia ; ideoque sicut dicitur Filius *homoousios*, id est, consubstantialis Patri, ita et coomnipotens. »

De hoc nomine homoousion, *ubi in auctoritatem receptum sit, et quid significet ?*

Hîc non est præmittendum quod Augustinus in libro secundo contra Maximinum dicit de hoc nomine *homoousion*, quo Latini tractatores frequenter utuntur. « Pater, inquit, et Filius unius sunt ejusdemque substantiæ. Hoc est illud *homoousion*, quod in Concilio Nicæno adversus hæreticos Arianos a Catholicis Patribus veritatis auctoritate firmatum est ; quod postea in Concilio Ariminensi, propter novitatem verbi, minus quam potuit intellectam (quam tamen fides antiqua pepererat) multis paucorum fraude deceptis, hæretica impietas sub hæretico Imperatore Constantio labefactare tentavit. Sed post non longum tempus libertate fidei Catholicæ prævalente, postquam vis verbi, sicut debuit, intellecta est, *homoousion* illud Catholicæ fidei sanitate longe lateque defensum est et diffusum. Quid enim est *homoousion* nisi unius ejusdemque substantiæ ? Quid est, inquam, *homoousion* nisi : *Ego et Pater unum sumus* ?

I. Aug. c

o. 30. Non ergo inter prophanas vocum novitates hoc vitandum est. »

De nominibus quæ translative et per similitudinem de Deo dicuntur.

22. Præterea sciendum est, quod in assignatione distinctionis nominum, inter alia, quæ supra diligenter executi sumus, quædam diximus translative ac per similitudinem de Deo dici, ut *speculum*, *splendor*, *character*, *figura* et hujusmodi. De quibus pio lectori breviter trado quod sentio, ut scilicet ratione similitudinis considerata, ex causis dicendi dictorum intelligentiam assumat, sed Catholicam.

Nihil dignum excellentia ineffabilis Trinitatis se tradidisse dicit, ad alia transiturus.

De Sacramento unitatis atque Trinitatis summæ et ineffabilis multa jam diximus. Nihil tamen ejus ineffabilitate dignum tradidisse profitemur, sed potius *ex nobis mirifi-*
8. 6. *catam ejus scientiam*, nec potuisse nos ad illam pervenire.

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO UNICA.

An persona sit idem cum essentia ?

De his quæstionibus, scilicet de distinctione in divinis agunt D. Thom. 1. *p. q.* 28. *art.* 2. *et* 39. *art.* 6. *et q.* 7. *de veritate art.* 6. Alensis, 1. *p. q.* 68. *m.* 5. *art.* 2 *et* 6. §. 3. D. Bonav. 1. *d.* 33. *q.* 1. *et* 2. Richard. *ibid. art.* 2. *q.* 1. Capreol. 1. *d.* 2. *q.* 3. Durand. *q.* 2. Gabr. *quæst.* 1. *et* 2. Henr. *sum. art.* 56. *et quodl.* 5. *q.* 6. Suar. 1. *p. tract.* 3. *lib.* 4. *cap.* 2. *et* 4.

in has t. Circa distinctionem trigesimam tertiam, quæro duo sine argumentis. Primo : Utrum proprietas sit idem cum persona ? Secundo : Utrum proprietas sit idem cum essentia ?

Circa distinctionem trigesimam quartam, quæro unum sine argumentis : An persona sit idem cum essentia.

SCHOLIUM.

Scotus in his tribus quæstionibus non immoratur, quia sæpius eas tractavit. De prima egit d. 26. n. 2. contra Præpositivum. De secunda et tertia egit d. 2. p. 2. q. 1. § *Sed hîc restat* num. 41. et d. 8. q. 4. § *Ad quæstionem*, et d. 13. num. 7. et d. 23. n. 4. et d. 26. n. 8. et alibi sæpius Ejus sententia est in divinis esse distinctionem actualem, formalem ex natura rei, ante opus intellectus, non tamen admittit distinctionem absolute realem, quod præter omnes Scotistas, tenet Durandus hîc d. 33. q. 1. et d. 24. q. 2. et 3. dist. 1. q. 2. Occham 1. q. 1. Gabr. 1. d. 2. q. 1. art. 1. et 3. Marsil. 1. q. 6. art. 2. concl. 4.

Circa istas tres quæstiones non oportet immorari, quia earum solutio patet ex dictis alibi supra *dist.* 2. *q. illa* : Utrum cum unitate essentiæ stet pluralitas personarum ? ubi ostensum est qualiter proprietas personalis non est idem formaliter cum essentia; *dist.* etiam 26. contra Præpositivum ostensum est, qualiter proprietas non est idem formaliter cum persona. Illud etiam quod dictum est de non identitate formali proprietatis cum essentia, concludit quod persona non est idem primo formaliter cum essentia. Quæ est 1. partis 2.

Et quod aliqui distinguunt inter omnia ista, quod tantum differant ratione, improbatum est *dist.* 2. *et dist.* 8. in consimili de attributis, et *dist.* 13. de distinctione emanationum in divinis et alias, et tamen

cum hoc, quod istud non est idem formaliter illi, stat, quod vere et simpliciter sit idem sibi. Imo hoc est necessarium propter perfectam simplicitatem divinam, quæ sequitur ex perfecta infinitate illius essentiæ, propter quam simplicitatem et infinitatem, non potest illa essentia esse in aliquo cum aliqua realitate in eodem, nisi illa realitas sit
dist. 2. ubi supra. perfecte eadem sibi. Et istud dictum est confirmatum per commune dictum antiquorum, qui concesserunt multas prædicationes esse veras in divinis per identitatem non formaliter, quod non videtur intelligibile, nisi per hoc quod prædicatum erat vere idem cum subjecto, et ex hoc erat propositio affirmativa vera per identitatem, et tamen prædicatum non erat idem formaliter cum subjecto, et propter hoc non erat ibi prædicatio formalis. Et quæ sit distinctio identitatis formalis ab identitate simpliciter, tactum est *dist.* 8. *q.* de attributis et alias frequenter, et ideo nunc transeo.

DISTINCTIO XXXV.

(Textus Magistri Sententiarum)

De scientia Dei in generali secundum se, de præscientia, et providentia, et dispositione, prædestinatione, voluntate et potentia.

Cumque supra disseruerimus ac plura dixerimus de his quæ communiter secundum substantiam de Deo dicuntur, eorum tamen quædam specialem efflagitant tractatum; de quibus amodo tractandum est, id est, de *scientia, præscientia, providentia, dispositione, prædestinatione, voluntate et potentia.* Sciendum est igitur quod sapientia vel scientia Dei, cum sit una et simplex, tamen propter varios rerum status et diversos effectus plura ac diversa sortitur nomina. Dicitur enim non tantum scientia, sed etiam præscientia vel prævidentia, dispositio, prædestinatio et providentia.

De quibus sit præscientia vel prævidentia.

Et est *præscientia* sive prævidentia de futuris tantum, sed de omnibus, de bonis scilicet et de malis.

De quibus dispositio.

Dispositio vero de faciendis.

De quibus prædestinatio.

Prædestinatio de hominibus salvandis, et de bonis, quibus et hîc liberantur et in futuro coronabuntur. Prædestinavit enim Deus ab æterno homines ad bona eligendo, et prædestinavit eis bona præparando. Quod homines prædestinavit, Apostolus ostendit dicens: *Prædestinavit quos præscivit fieri conformes imaginis Filii sui.* Et alibi: *Elegit nos ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati.* Quod autem bona eis præparaverit, Propheta Isaias ostendit dicens: *Oculus non vidit Deus absque te, quæ præparasti diligentibus vel expectantibus te.* Ergo ab æterno prædestinavit quosdam futuros bonos et beatos, id est, elegit, ut essent boni et beati, et bona eis prædestinavit, id est, præparavit.

Rom. 8. 9. — Ephes. 1. 4. — Isai. 64. 4.

De quibus providentia.

Providentia autem est gubernandorum, quæ utique eodem modo videtur accipi, quo *dispositio*. Interdum tamen providentia accipitur pro præscientia.

De quibus sapientia vel scientia.

Sapientia vero vel scientia de omnibus est, scilicet bonis et malis, 1. Cor. 2.

et de præsentibus, præteritis et futuris, et non tantum de temporalibus, sed etiam de æternis. Non enim ita scit Deus ista temporalia, ut seipsum nesciat, sed ipse solus seipsum perfecte novit, cujus scientiæ comparatione omnis creaturæ scientia imperfecta est.

Utrum scientia vel præscientia, vel dispositio, vel prædestinatio potuerit esse in Deo, si nulla fuissent futura ?

B. Hîc considerari oportet, utrum scientia, vel præscientia, vel dispositio vel prædestinatio potuerit esse in Deo, si nulla fuissent futura ? Cum enim præscientia sit futurorum, et dispositio faciendorum, et prædestinatio salvandorum, si nulla essent futura, si nihil esset facturus Deus, vel aliquos salvaturus, non videtur potuisse in Deo esse præscientia, vel dispositio, vel prædestinatio ; potuit autem Deus nulla præscire futura, potuit non creare aliquid, vel non salvare aliquos ; potuit ergo non esse in Deo præscientia, vel dispositio, vel prædestinatio. Ad hoc autem ita a quibusdam opponitur : Si, inquiunt, potuit præscientia Dei non esse in Deo ab æterno, et potuit non esse ; si vero potuit non esse, cum præscientia Dei sit ejus scientia, et scientia sit ejus essentia ; potuit ergo non esse ab æterno id quod est divina essentia. Ita et de dispositione et prædestinatione, quæ est divina essentia, objiciunt. Addunt quoque et alia, ita dicentes : Si potuit Deus non præscire aliqua, cum idem sit Deo *præscire* quod *scire*, et *scire* quod *esse* ; potuit ergo non esse. Item, cum idem sit Deo *præscium esse* et *Deum esse*, si potuit non esse præscius, potuit non esse Deus ; potuit autem non esse præscius, si potuit nulla præscire ; at potuit nulla præscire, quia potuit nulla facere.

Oppositio.

Responsio, quod præscientia, et dispositio, et prædestinatio, quasi relative dicuntur ad futuras res vel ad faciendas.

Ad hoc juxta modulum nostræ intelligentiæ ita dicimus : Præscientia, vel dispositio, vel prædestinatio *ad aliquid* dici videntur. Sicut enim *creator* ad creaturam relative dicitur, ita præscientia vel præscius ad futura referri videtur, et dispositio ad facienda, ac prædestinatio ad salvanda. Verumtamen *creator* ita relative dicitur, ut essentiam non significet. Præscientia vero vel præscius et in respectu futurorum dicitur, et essentiam designat ; ita etiam dispositio et prædestinatio. Ideoque cum dicitur : Si nulla essent futura, non esset in Deo præscientia, vel non esset Deus præscius, quia varia est ibi causa dicendi, distingui oportet rationem dicti. Cum ergo dicis : Si nulla essent futura, non esset in Deo præscientia, vel non esset præscius, si in dicendo hanc causam attendis, scilicet quia nulla essent subjecta ejus præscientiæ, unde ipsa possit dici præscientia, vel ipse præscius, quod utrumque dicitur propter futura ; verus est intellectus. Sin autem ea ratione id dicis, quod non sit in eo scientia, qua præscit C.

futura, vel quod ipse non sit Deus, qui est futurorum præscius, falsa est intelligentia. Similiter et illæ locutiones determinandæ sunt : potuit non esse præscientia Dei, vel potuit non esse præscius, et potuit Deus non præscire aliqua, id est, potuit esse quod nulla futura subjecta essent ejus scientiæ, et ita non posset dici *præscius* vel *præscire*, vel ejus scientia præscientia ; non tamen eo minus ipse esset vel ejus scientia, sed non posset dici *præscius* vel *præscire* vel *præscientia*, si ejus scientiæ futura nulla forent subjecta. Similiter de dispositione et prædestinatione vel providentia. Hæc enim, ut dictum est, ad temporalia referuntur et de temporalibus tantum sunt.

Quod scientia Dei non tantum est de temporalibus, sed etiam de æternis.

D. *Scientia* vero vel sapientia non tantum de temporalibus, sed etiam de æternis est ; ideoque, etsi nulla fuissent futura, esset tamen in Deo scientia eadem, quæ modo est, nec minor esset quam modo, nec major est quam esset. Scivit ergo Deus ab æterno æternum et omne quod futurum erat, et scivit immutabiliter. Scit quoque non minus præterita vel futura quam præsentia, et sua æterna sapientia et immutabili scit ipse omnia quæ sciuntur. « Omnis enim ratio supernæ et terrenæ sapientiæ, ut ait Ambrosius, in eo est, quia omnem sapientiam et essentiam capit sua immensa scientia. » Ambros. de fi-de, c. 8.

Quare omnia dicantur esse in Deo, et quod factum est habet vitam in eo?

E. Propterea omnia dicuntur esse in Deo et fuisse ab æterno. Unde Augustinus *super Genes.* « Hæc visibilia, inquit, antequam fierent, non erant. Quomodo ergo Deo nota erant quæ non erant ? Et rursus : Quomodo ea faceret, quæ sibi nota non erant ? non enim quidquam fecit ignorans. Nota ergo fecit, non facta cognovit. Proinde, antequam fierent, et erant et non erant : erant in Dei scientia, non erant in sua natura. Ipsi autem Deo non audeo dicere alio modo innotuisse, cum ea fecisset, quam illo quo ea noverat ut faceret, *apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio.* » Ecce hîc habes, quod hæc visibilia, antequam fierent, in Dei scientia erant. Ex hoc igitur sensu omnia dicuntur esse in Deo, et omne quod *factum est* dicitur esse *vita in ipso ;* non ideo quod creatura sit Creator, vel quod ista temporalia essentialiter sint in Deo, sed quia in ejus scientia semper sunt, quæ vita est. (Aug. lib. 5. de Genes. ad litter. c. 18.; Jac. 1. 17.; Joan. 1. 3. 4.)

Quod eadem ratione dicuntur omnia ei præsentia.

F. Inde est etiam, quod omnia dicuntur ei præsentia esse, non solum ea quæ sunt, sed etiam ea quæ præterierunt, et ea quæ futura sunt, secundum illud : *Qui vocat ea quæ non sunt, tanquam ea quæ sunt* : « quia, ut ait Ambrosius in libro de Trinitate, ita cognoscit ea quæ non sunt, ut ea quæ sunt. » Et (Rom. 4. 17.)

hac ratione omnia dicuntur esse in eo vel apud eum sive ei præsentia. Unde Augustinus super illum locum Psalmi : *Et pulchritudo agri mecum est*, ideo, inquit, mecum est, quia apud Deum nihil præteriit, nihil futurum est. Cum illo sunt omnia futura, et ei non detrahuntur præterita : Cum illo sunt omnia cognitione quadam ineffabili sapientiæ Dei. » Ecce hîc aperit Augustinus, ex qua intelligentia accipienda sint hujusmodi verba : omnia sunt Deo præsentia, in Deo sunt omnia, vel cum Deo, vel apud Deum, vel in eo vita ; quia ineffabilis omnium cognitio in eo est.

Psalm. 49. 11.

(Finis textus Magistri.)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum in Deo sint relationes æternæ ad omnia scibilia, ut quidditative cognita.

Alensis 1. *p. q.* 23. *m.* 4. *art.* 1. D. Thom. 1. *p. q.* 15. *per tot. et q.* 14. *a.* 6. D. Bonav. *hîc a.* 1. *q.* 1. Ægid. 1 *d.* 36. *q.* 2. *art.* 2. Capreol. *q.* 1. *art.* 1. Richard. *d.* 36. *art.* 2. *q.* 2. Durand. *q.* 3. Occham *hîc q.* 5. Gabr. *q.* 5. *art.* 2. Henr. *quodl.* 5. *q.* 3. *et quodl.* 2. *q.* 1. Vasq. 1. *p. d.* 70. *et* 71. *et* 72. Suar. 1. *p. tr.* 1. *lib.* 3. *c.* 5.

1. Argum. 1. Circa distinctionem trigesimam quintam quæro unum : Utrum in Deo sint relationes æternæ ad omnia scibilia, ut quidditative cognita ? Quod sic, Augustinus 83. q. q. 46. *Ideæ sunt formæ æternæ et incommutabiles in mente divina*, et non absolutæ ; ergo respectivæ, et non nisi ad alia a se ut quidditative cognita, quare distinguuntur secundum distinctionem istorum.

Argum. 2. Item, Avicenna 8. *Met. c.* 7. concedit in Deo esse relationem Dei ut intelligentis ad formas intellectas.

Item, Deus novit distincte alia a se ; ergo per aliquas distinctas rationes cognoscendi, et illæ non possunt esse absolutæ ; ergo relativæ. Argum.

Præterea, secundum Augustinum 5. super Gen. cap. 7. *Omnia in Deo sunt vita*, et idem videtur dicere super Joannem : *Omnia in ipso vita erant, non vita æterna creata, sed creatrix.* Hoc non est verum, loquendo de ipsis objectis formaliter in se ; igitur de ipsis rationibus formalibus quibus cognoscuntur. Argum. Cap. 1.

Contra, igitur illæ relationes essent reales, quod est contra dictum in *dist.* 30. Probatio consequentiæ, quia Deus prius intelligit alia a se quam intelligat se intelligere illa, quia actus reflexus præsupponit actum rectum ; ergo illæ relationes, quæ essent in Deo ad alia, essent in Deo ex natura rei, et non per actum intellectus considerantis illam intellectionem ; sed quod est ibi ex natura rei et non in objecto, ut cognitum est, est reale. 2. Ratio in opposit. q. 2.

Præterea, qua ratione essent relationes æternæ in Deo ad omnia cognita, pari ratione et ad omnia volita ut volita, et tunc illæ relationes essent reales, quia prius vult alia esse quam intelligat se velle illa, et ita relatio voluntatis ejus ad alia erit realis, quia non est in aliquo, ut cognitum est.

Supposito quod Deus sit intelligens, ex *dist.* 2. et quod essentia sua sit primum objectum in ratione sui, *ex quæstione de subjecto primo Theologiæ*, et quod intellectus suus sit omnium intelligibilium, non quidem potentia, sed actu et simul, *ex* q. 1. § ad quæst.

3. et 3. *distinct.* 2. et hoc distincte, quia imperfectionis est in intelligente confuse intelligere.

Concurr- ad in- gere. Circa istam (a) quæstionem notandum est, quod ad intellectionem alicujus, tria videntur concurrere, videlicet objectum cognoscibile, intellectus ipse, et ratio cognoscendi. In intellectu autem ut potentia est, non oportet ponere distinctionem ad hoc ut distincte intelligat, quia etiam intellectus noster, ut videtur omnino indistinctus secundum rationem potentiæ, potest plura intelligere; igitur si est distinctio, quæratur in objecto, vel ratione cognoscendi objectum, vel in ipsa intellectione.

3. hom. pr. Ponuntur (b) igitur relationes esse æternas in Deo ad alia a se cognita simplici intelligentia, et quod istæ relationes sint in essentia, ut est ratio cognoscendi, propter hoc quod nihil est ratio cognoscendi plura, nisi ut illa ratio appropriatur aliquo modo illis pluribus objectis cognitis.

Quod etiam confirmatur per hoc quod cognitio fit per simile; ergo oportet rationem cognoscendi habere aliquam rationem propriam similitudinis ad ipsum objectum cognitum. Propter igitur istam determinationem, et istam assimilationem rationis cognoscendi ad objectum, ponuntur relationes æternæ tanquam rationes determinantes essentiam ut ratio intelligendi, et quibus ipsa essentia sit distincte similis objectis cognitis.

4. quodl. q. 3. Aliter ponitur (c), quod istæ relationes sunt in essentia divina ut est objectum cognitum, intelligitur enim ipsa omnino prima intellectione, ut penitus indistincta; sed ad hoc, ut postea creatura intelligatur, intellectus comparat ipsam primo cognitam ad creaturam sub ratione imitabilis, et tunc intelligendo essentiam ut imitabilem, intelligit creaturam per illud objectum primum, sic sub tali relatione rationis consideratum.

Et differt hæc opinio a prima, sicut isti modi dicendi videntur diversi, quorum unus poneret speciem eamdem esse rationem cognoscendi principium et conclusionem, non tamen nisi ut sub distinctis relationibus rationis correspondentibus istis cognitis sub propriis rationibus; alius diceret ipsum principium sic cognitum esse rationem cognoscendi conclusionem, et hoc non ut principium absolute intellectum, sed in comparatione sive in relatione ad conclusionem.

Tertia opinio ponit ideas sive relationes tales in actu intelligendi, et habent talem rationem, quia *intelligere* nostrum, secundum Philosophum 5. *Metaph. habet respectum ad intelligibile, sicut mensuratum ad mensuram*; igitur si esset infinitum sicut divinum, haberet respectum ad infinita intelligibilia; quia autem finitus est, habet respectum ad intelligibile unum; igitur cum *intelligere* divinum sit infinitum, in ipso erunt infinitæ relationes ad infinita intelligibilia.

COMMENTARIUS.

(a) *Circa istam quæstionem.* Notandum est, quod ad intellectionem alicujus tria requiruntur. Primo, objectum cognoscibile, quod maxime requiritur in ratione termini, et quod 1. Ad intelligendum aliquid tria requiruntur.

active concurrat ad intellectionem, hoc non est principaliter ex ratione objecti, sed quasi accidit sibi. Secundo, requiritur intellectus, ut recipiens talem intellectionem, qua formaliter intelligit, ut patet supra *d.* 3. *q.* 7. Et quod intellectus ut intelligens, concurrat active ad intellectionem, hoc non est ex ratione intellectus, patet, quia si Deus infunderet intellectionem lapidis in intellectu, intellectus tunc diceretur intelligere, et tamen non concurret active. Tertio, requiritur ratio cognoscendi, et hæc ratio dupliciter intelligi potest. Aut quod sit simpliciter ratio repræsentandi objectum in ratione intelligibilis, sicut species intelligibilis in cognitione abstractiva, ut patet supra *dist.* 3. *q.* 6. *et penultim.* Aut quod sit ratio repræsentandi in cognitione intuitiva, et sic quidditas actu existens potest esse ratio repræsentandi se in ratione intelligibilis intuitive, quod tunc dicitur perfecte præsens, quando est in potentia perfecta ad causandum partialiter cognitionem intuitivam, et hoc dupliciter : quia aut est ratio repræsentandi se sub ratione propriæ essentiæ et sub propria præsentialitate ; aut sit ratio repræsentandi non tantum se, sed etiam aliud eminenter contentum in illo. Primo modo quælibet creatura actu existens in propria existentia, (et maxime loquendo de creatura absoluta) poterit esse ratio repræsentandi se cuilibet intellectui creato. Secundo modo, essentia divina est ratio repræsentandi se perfectissime et quodlibet aliud distinctum ab ipsa, ut patet a Doctore supra *q. penult. prolog. dist.* 2. *et* 8. *et infra* 39. *et alibi,* nam aliud ab essentia divina ex sua ratione non fit præsens intellectui divino, ut patet a Doctore.

Secundo principaliter, ratio intelligendi potest intelligi requiri, aut ut ratio movendi, id est, producendi partialiter ipsam intellectionem, et hoc modo in cognitione abstractiva species intelligibilis dicitur ratio cognoscendi objectum, quia ipsa est causa partialis intellectionis abstractivæ, ut patet supra *dist.* 3. *q.* 6. *et penultim. et d.* 18. et hoc, loquendo de cognitione naturaliter acquisita, quia Deus posset infundere cognitionem abstractivam alicujus objecti, ut patet a Doctore in *secundo d.* 3. Aut in cognitione intuitiva requiritur ratio cognoscendi in ratione motivi, et sic quælibet creatura habens propriam existentiam distinctam ab alia (maxime si est absoluta) potest esse ratio cognoscendi in ratione motivi, id est, quod partialiter potest concurrere ad productionem intellectionis sui. Et hoc modo nulla creatura potest esse ratio cognoscendi se respectu intellectus divini, ut patet a Doctore supra *q. penult. prolog. d.* 1. *et* 2. *et hîc infra*, *et* 39. *et alibi.* Potest etiam aliquid esse ratio cognoscendi aliquid in ratione motivi, non tantum se, sed et quodlibet eminenter contentum in illo, et quodlibet identificatum realiter illi, et sic essentia divina est ratio cognoscendi se in ratione quasi motivi, et proprietates hypostaticas et relationes communes in ipsa, ut æqualitas, similitudo, identitas, et omnem aliam creaturam, ut patet a Doctore sparsim in diversis locis, maxime *in prolog. q.* 1. *et penultim. d.* 3. *et* 35. 39. 24. *q. quodlib. et alibi.* Ex hoc ultimo modo probat Doctor quod essentia divina est ratio cognoscendi respectu intellectus divini omne aliud ab ipsa, non tantum in ratione motivi vel quasi 2.

motivi, sed etiam in ratione repræsentativi, nam ipsa sola sufficit ad habendam cognitionem cujuscumque.

3. Si dicatur, nonne intellectus divinus concurrit ad hujusmodi cognitionem respectu aliorum?

Dico quod sic, tamen objectum dicitur concurrere respectu cognitionis sui et omnium contentorum in illo, quia talis cognitio principaliter specificatur ab objecto, ideo magis appropriate dicitur essentiam esse rationem cognoscendi se, et omnia alia a se, et sic patet titulus hujus quæstionis, quomodo debent intelligi.

(b) *Ponuntur igitur relationes esse æternas in Deo.*

Thom. q. 15. art. 2. Dicit Thomas, quod essentia divina non est ratio cognoscendi omnia alia ab ipsa. Sed tot relationes rationis requiruntur in ipsa, quot sunt objecta cognoscibilia inter se distincta alia ab ipsa, ita quod essentia sub relatione rationis repræsentativa lapidis, est ratio cognoscendi ipsum lapidem. Et similiter sub alia relatione rationis repræsentativa hominis, est ratio cognoscendi hominem, et sic de aliis.

...r. quodl. ...uæst. 3. (c) *Aliter ponitur*, etc. Henricus vult quod essentia nude sumpta non sit ratio cognoscendi alia objecta a se, sed essentia sub ista relatione rationis, qua comparatur ad creaturam in ratione imitabilis, et sic illa relatio erit ratio cognoscendi omnem creaturam. Et hæc opinio differt a prima in hoc, quod hæc vult quod ipsa essentia divina, ut cognita sub ista relatione rationis sit simpliciter ratio cognoscendi alia. Alia dicit, quod ipsa essentia sub distinctis relationibus rationis est ratio cognoscendi alia, ita quod quodlibet objectum cognoscibile requirit in essentia divina propriam relationem rationis, quæ sit propria ratio cognoscendi illud. Et sic patent istæ duæ opiniones.

SCHOLIUM.

Positis tribus opinionibus convenientibus, quod essentia divina sine ideis vel relationibus rationis non est ratio cognoscendi creaturas, licet dissentiant in modo, refutat Doctor id in quo conveniunt, scilicet necessarias esse tales relationes. Primo, quia illæ ideæ cognoscuntur sine aliis, vel dabis processum; ergo idem de omnibus aliis. Secundo, essentia si esset limitata sine idea, repræsentaret limitatum; ergo cum sit illimitata repræsentat illimitatum sic, Tertio, ex essentia et idea non potest fieri principium, vel ratio cognoscendi per se una.

Contra (d) conclusionem, in qua concordant istæ opiniones, scilicet quod istæ relationes rationis sunt necessario ponendæ in Deo distinctæ secundum rationem, ad hoc ut intelligantur creaturæ distincte in Deo, in ratione objectorum. 5.

Ideæ cognoscuntur sine ideis, vel dabis processum. Arguitur primo sic: Istæ rationes sunt cognoscibiles ab intellectu divino, quæro qua ratione cognoscendi, si aliis rationibus determinantibus essentiam ut est ratio, vel determinantibus essentiam, ut est primum objectum respectu objectorum secundorum, proceditur in infinitum, quia iterum ad istas alias rationes intelligendi præcedent aliæ, et sic nunquam istæ aliæ rationes sunt intelligibiles a Deo, quia oportebit ipsum ante ipsas intellectas, intelligere alias infinities; ergo oportet dare quod istæ rationes possunt intelligi a Deo per essentiam ut nude acceptam, sive ut per rationem, sive ut istæ cognoscantur per ipsam ut per primum objectum cognitum absolute. Et qua ratione ista poterunt cognosci per essentiam, unde essentia nude, pari ratione et ipsa objecta

secundaria alia, quia ita videntur istæ rationes habere rationes distinctorum objectorum, sicut et alia.

Sed dices quod rationes cognoscuntur ab intellectu divino per ipsa objecta ad quæ sunt, ita quod essentia sub rationibus istis est ratio cognoscendi objecta alia, et illa cognita simul cum essentia sub diversis rationibus sunt ratio cognoscendi istas rationes, sicut extrema relationis videntur esse ratio cognoscendi relationem.

Sicut limitata ratio ad limitatum repræsentandum, sic illimitata ad illimitata.

Hoc videtur vilificare intellectum divinum, quia tunc esset passivus respectu aliorum objectorum cognitorum per istas rationes, per quæ objecta actuabitur intellectus ad cognitionem istarum rationum.

Præterea secundo (e), cujuscumque objecti ratio aliqua cognoscendi determinate potest esse aliquid limitatum ad illud, ejusdem potest esse aliquid illimitatum ad illud et ad aliud. Sed si essentia esset limitata respectu alicujus unius determinati cognoscibilis, ipsa esset determinate ratio cognoscendi illud absque omni respectu rei et rationis; igitur si ipsa sit illimitata ratio respectu plurium cognoscibilium, potest esse ex se ratio cognoscendi quodcumque illorum, et omnia illa sine omni relatione rei et rationis. Probatio majoris, illimitatio non aufert ab aliquo aliquam perfectionem, sed stante perfectione, quæ erat ad aliquid, quasi ponit similem perfectionem ad aliud, et ideo sicut dictum fuit *dist.* 7. *et dist.* 28. indeterminatum ex illimitatione, scilicet quod est indeterminatum ad plura positiva, ex seipso est determinatum ad quodlibet illorum, determinatione repugnante indeterminationi ad contradictoria. Probatio minoris, essentia ponitur propria ratio cognoscendi seipsam, et hoc sive ut objectum primum sive ut ratio cognoscendi objectum; et istud competit essentiæ mere sub ratione absoluta sine omni respectu rei, quia respectus realis non est in eadem persona ad se sine omni etiam respectu rationis. Probatio, quia ista intellectio non est collativa vel comparativa nec negotiativa; igitur per eam nulla relatio rationis causatur in aliquo.

Præterea tertio (f), unius operationis oportet dare unum et objectum per se unum, et hoc maxime in simpliciter prima operatione, qualis est intellectio divina. Relatio autem rationis et ens reale, nihil unum per se faciunt, quia non possunt etiam habere per se unitatem secundi modi per se, quæ minor est, quam essentialis unitas. Non enim potest relatio rationis consequi rem ex natura rei, et ideo non potest esse passio ejus; ergo essentia sive ut objectum sive ut ratio intelligendi, et illa relatio rationis, non sunt unum per se objectum, nec una ratio intelligendi; ergo oportet dare alterum, scilicet præcise in ratione primi objecti vel in ratione quo præcise, non autem præcise illam relationem rationis, quia ipsa non est primum objectum cognitum, quo cognito cognoscatur aliquid aliud ad quod est ille respectus, nec est etiam ratio, qua intellectus divinus habeat intellectionem hujus objecti, scilicet lapidis, quia intelligere lapidem est perfectio simpliciter, ita quod intellectus divinus non esset omnino 6.

Unius operationis unum est per se principium quo

perfectus, si non intelligeret lapidem. Nulla autem relatio videtur esse ratio inhærentiæ alicujus perfectionis simpliciter; ergo oportet dare præcise essentiam, quæ subest isti relationi tanquam primum objectum, quo cognito cognoscatur lapis, vel tanquam rationem formalem intelligendi lapidem.

Et ex hoc ultra (g) ostenditur, quod frustra ponitur talis relatio determinans ipsam essentiam, nam ipsa sub respectu rationis est formaliter infinita, quia intellectus quomodocumque comparet essentiam, et per hoc causet in ea relationem rationis, non comparat eam nisi ut est formaliter infinita; et ita ut est sub tali relatione formaliter est infinita, et per consequens ita indeterminata, ut est sub illa ratione, sicut secundum se; et ita ut est sub prima ratione, potest fundare aliam propter sui infinitatem, sicut secundum se potest; igitur per relationem rationis non determinatur.

COMMENTARIUS.

4. (d) *Contra conclusionem in qua concordant istæ opiniones.* Concordant enim in hoc, quod essentia divina non est ratio cognoscendi distincta objecta, sed est ratio cognoscendi inquantum habet relationem rationis ad ipsa. Contra hoc arguit Doctor, cujus ratio stat in hoc: Quia cum illæ rationes cognoscendi sint distincta objecta inter se, sunt ita cognoscibiles ab intellectu divino, sicut objecta distincta repræsentata per illas; ergo si essentia divina non potest esse ratio cognoscendi distincta objecta, nisi sub alia et alia ratione, si est ratio cognoscendi per illas rationes distincta objecta, sequitur quod erit ratio cognoscendi sub alia et alia ratione repræsentante illas alias rationes, et sic in infinitum; ergo si essentia ut nude accepta, est ratio cognoscendi illas distinctas rationes, cum sint distincta objecta cognoscibilia, erit etiam ratio cognoscendi, ut nude accepta objecta repræsentata per illas rationes, etc. Et cum dicit quod *essentia sit ratio cognoscendi, vel ut objectum cognitum, vel ut ratio,* sic intelligitur quod cognitio essentiæ est ratio cognoscendi alia objecta, et hoc est quod dicit, vel objectum cognitum, vel ipsa sit ratio cognoscendi in repræsentando, vel in movendo, ut dixi supra. Et similiter secundum illos, qui ponunt rationem communis, etc. vel illa ratio communis est ratio cognoscendi, ut objectum, id est, quod cognitio illius rationis sit ratio cognoscendi objectum repræsentatum, vel quod ipsa sit ratio repræsentandi vel movendi. Et sic patet ista ratio.

[...]omodo [...]ntia di[...] [...] sit ratio [...]noscendi [...]bjecta.

(e) *Præterea secundo, cujuscumque objecti ratio.* Tota ista ratio stat in hoc: 5.
si enim aliquod objectum, puta A, sit ratio cognoscendi se perfecte, id est, quod ipsum A sub ratione sua absoluta, et ut nude acceptum, est ratio limitata, puta cognoscendi se tantum. Sed si aliquod objectum sit ratio illimitata cognoscendi se et alia, sequitur quod sicut nude acceptum est ratio cognoscendi se, ita ut nude acceptum, est ratio cognoscendi alia, nam illa alia secundum suam entitatem absolutam eminenter continet. Et patet quod sub ratione absoluta est ratio cognoscendi alia, quia illimitatio objecti non aufert ab aliquo aliquam perfectionem, imo magis addit, ut patet; nam si ignis sub ratione absoluta ignis est ratio

limitata producendi ignem in alia materia, Sol qui est illimitatus ad producendum plura specie distincta, etiam sub ratione sua absoluta et essentiali erit ratio producendi illa absoluta. Cum enim essentia divina sit simpliciter ratio illimitata respectu omnium cognoscibilium, et respectu cognitionis suæ est ratio ut nude accepta; ergo ut nude accepta erit ratio cognoscendi omnia alia, etc.

Et tangit Doctor hìc unum de determinato ad plura positiva, et de indeterminato ad plura contradictoria; hoc vide supra *d.* 28. *q. ult.* Hìc in proposito essentia divina sub ratione sua absoluta est indeterminata ad omnia objecta cognoscibilia tanquam ad plura positiva, quia ipsa est ratio cognoscendi omnia. Non est autem indeterminata contradictorie, ita quod sit indeterminata ratio cognoscendi *A*, vel non cognoscendi *A*, imo est determinata ratio sic simpliciter cognoscendi *A*, quod contradictorium hujus simpliciter repugnat sibi, scilicet esse rationem non cognoscendi *A*.

6. (f) *Præterea tertio.* Hìc nota aliqua. Primum, quod una operatio maxime intellectiva et perfecta debet habere unum principium per se, quod sit ratio formalis principiandi illam operationem, et unum per se objectum ad quod terminetur illa operatio per se, ut patet. Secundum, essentia divina et relatio rationis sunt unum per accidens, ut patet hìc, et supra *d.* 8. *q. penult.* Cum ergo intellectio, puta lapidis in intellectu divino sit una per se operatio, et lapis sit unum objectum per se respectu hujus operationis, oportet assignare aliquod principium *quo* per se unum; illud non potest esse constitutum ex essentia divina et illa relatione, cum sit unum per accidens, ergo vel ista relatio erit principium per se, aut essentia sola. Non primum, patet, quia relatio rationis non potest esse ratio cognoscendi lapidem, nec ut objectum cognitum, nec ut ratio cognoscendi, quia cognitio lapidis in Deo est perfectio simpliciter. Nec potest dici quod sit ratio recipiendi cognitionem lapidis in intellectu divino, sicut dicimus, quod rationale est ratio recipiendi risibile in homine. Nam si sic esset ratio, tunc ens rationis esset ratio recipiendi perfectionem simpliciter, et sic ens rationis præexigeretur de necessitate ad entitatem perfectionis simpliciter, quod est falsum, et supra improbatum *dist.* 8. *q penultim.* Relinquitur ergo quod ipsa essentia divina, vel ut proprium objectum cognitum, vel ut ratio cognoscendi, sit ratio cognoscendi lapidem et omnia alia.

Essentia divina et relatio rationis sunt unum per accidens.

7. Sed oritur difficultas, primo, quia dicit quod essentia cum tali relatione non potest esse principium, etc. Nam supra *d.* 3. *q. penultim. d.* 17. intellectus et species intelligibilis faciunt unum per accidens, et tamen sunt unum principium *quo* cognoscendi; ergo similiter erit hìc.

Prima difficultas.

Dico quod supra dixit Doctor, quod accidit intellectui quod informetur tali specie, imo intellectus ut intellectus, est causa partialis, et similiter species intelligibilis ut hujusmodi. Hìc autem non est sic, quia isti ponunt illam relationem rationis esse totalem rationem cognoscendi, vel ipsam essentiam sub tali relatione, quod est falsum.

Si dicatur quod sicut species intelligibilis concurrit partialiter, ita et hæc relatio.

Objectio.

Dico quod non sequitur, quia ibi species intelligibilis est unum ens

reale habens propriam existentiam, ut supra patuit *d.* 3. *q.* 6. 7. *et* 8. *d.* 17. *et in* 2. *d.* 3. Hæc autem relatio est ens rationis, cognitio autem lapidis est ens absolutum et perfectio simpliciter.

inda difficultas. Secundo dubitatur ibi, quando dicit quod *cognitio lapidis est perfectio simpliciter.* Aut intelligit, quod ipsa cognitio absolute sumpta, est perfectio simpliciter, aut ut est lapidis, tanquam termini cogniti. Primo modo verum dicit, sed nihil ad rem. Secundo modo talis respectus non est perfectio simpliciter, ut patet a Doctore *q.* 1. *quodlib.*

8. Nota. Dico quod ipsa intellectio potest tripliciter intelligi perfectio simpliciter. Primo in se et absolute sumpta. Secundo, ut est ratio proxima producendi omnia entia in *esse* cognito, ut patet supra *d.* 34. *q.* 4. *d.* 36. Tertio modo, ut terminatur ad *esse* cognitum. Primo et secundo modis, est simpliciter perfectio simpliciter. Tertio modo, licet in se formaliter, ut dicit talem respectum non sit perfectio simpliciter, est tamen talis perfectio, quod de necessitate præexigit perfectionem simpliciter; aliquam enim intellectionem terminari ad omnia objecta perfectissime præexigit ipsam esse formaliter infinitam, ut ex intentione Doctoris patere potest, supra *dist.* 2. *et in quodl. quæst.* 1. Potest etiam dici, quod intellectio lapidis in Deo est perfectio simpliciter completive, hoc scilicet modo, quod licet in se sit formaliter infinita, ut patet supra *distinct.* 8. *quæst. penultim.* tamen quodammodo dicitur compleri ex hoc quod terminatur ad omnia cognoscibilia, non quod talis terminatio addat sibi aliquam novam perfectionem, quia si, per impossibile, talis intellectio non terminaretur ad aliquod objectum extra, adhuc esset formaliter infinita, sed quoad hoc quod illa intellectio non videtur ita manifesta sapientia, nisi terminetur ad omne cognoscibile, et hoc patet supra respondendo ad Augustinum.

Tertio est dubium in hoc quod dicit Doctor in principio, quod intellectionis per se debet esse unum objectum et unum principium *quo.* Nam ipse expresse vult, quod principium formale *quo* productivum, est objectum et intellectus, ut patet supra *dist.* 2. *et dist.* 3. *quæst.* 7. 8. *et* 9. *et dist.* 7. *quæst.* 5. *quodlib.* Quomodo ergo si objectum sit principium *quo*, sit etiam objectum requisitum ut terminus? 9. Dubium.

Dico, quod tenendo quod essentia divina et intellectus divinus sit principium *quo* respectu cognitionis lapidis, clara est responsio, quia objectum puta lapis, tantum requiritur in ratione termini, et nullo modo ut principium *quo*, ut patet a Doctore in pluribus locis. Et sic est de quolibet objecto, quod virtualiter continet aliud vel essentialiter illud objectum, si est causa cognitionis alterius contenti essentialiter vel virtualiter erit principium *quo*, et illud aliud contentum erit objectum tantum terminativum, ut patet supra a Doctore *d.* 3.

Sed est difficultas de objecto, quod est principium suæ cognitionis, quomodo requiratur et ut *quo* et ut terminativum. Alia difficultas.

Dico, quod objectum ut est perfecte præsens intellectui in ratione objecti, est simpliciter principium *quo* producendi cognitionem sui. Et quia talis cognitio erit alicujus termini, ut patet supra a Doctore *dist.* 3. *q. ult. in responsione ultimi argumenti*, illa cognitio non poterit esse alterius termini.

nisi objecti cogniti; et sic idem potest esse principium *quo* producendi cognitionem et objectum terminans, nam terminare cognitionem, non dicit relationem realem in ipso termino, ut patet *infra d.* 36.

Dubium. Ultimo dubitatur, quia dicit Doctor, quod *cognitio lapidis in Deo est una operatio per se.* Hoc videtur contra ipsum, quia ipse vult expresse quod ens absolutum et ens rationis dicantur tantum unum per accidens, ut patet hîc, et supra *d.* 2. *q. penultim. et d.* 27. *q. ult.* et vult quod omnis respectus ad extra sit tantum ens rationis, ut patet ab ipso *d.* 27. *q.* 3. *et d.* 18. *in Reportationibus, d.* 1. *q.* 1. *secundi. q.* 1. *quodl. d.* 1. *tertii. dist.* 30. *primi.* Cum ergo cognitio lapidis dicat respectum ad ipsum lapidem ut patet, quia ipse dixit supra *dist.* 2. *et infra dist.* 39. quod talis intellectio in se non diversificatur, sed tantum secundum diversos respectus rationis; ergo cognitio lapidis ut lapidis, includit aliquem respectum rationis; ergo talis cognitio lapidis non erit una operatio per se.

Solutio. Dico breviter, quod ipsa cognitio divina est una operatio per se, et quod terminetur ad lapidem. Dico, quod *terminari ad lapidem*, non dicit aliquem respectum rationis, ut patet infra *dist.* 36. et patet supra *dist.* 30. imo prior est intellectio lapidis quam sit respectus rationis, ut patet infra *ista distinct.* Et cum dicitur, quod *ipsa diversificatur non in se, sed secundum diversos respectus, prout terminatur ad aliud et aliud objectum*, dico quod hoc non debet intelligi, quod diversificetur quoad respectus diversos formaliter existentes, sed tantum secundum diversas terminationes, quæ attenduntur penes diversos terminos, hoc est, quod terminatur ad alium et ad alium terminum, et talis diversitas in illa est ibi secundum denominationem extrinsecam terminorum. Sicut etiam dicitur, quod volitio divina diversificatur secundum diversa producta vel creata, non quod sit ibi alia et alia relatio ad creaturas, sed denominatione extrinseca, quia alia et alia creatura secundum aliam et aliam relationem terminatur ad ipsam, ut patet supra *d.* 30. *et hic, et infra dist.* 36.

(g) *Et ex hoc ultra ostenditur.* Quia dicit ista opinio, quod essentia sub ista relatione est ita formaliter infinita et illimitata sicut in se, et per consequens si potest esse sub ista relatione, ita et sub alia et alia, et sub quacumque ponatur semper erit illimitata respectu omnis cognoscibilis; falsum est dicere quod talis relatio terminet illam, etc.

SCHOLIUM.

Primam opinionem D. Thomæ tenentem eatenus Deum cognoscere creaturas, quatenus cognoscit suam essentiam, ut participabilem et imitabilem ab eis, et consequenter necessarias esse relationes ad earum cognitionem, refutat Scotus tripliciter. Secundam opinionem quæ est Henrici, etiam aliis tribus rationibus refutat.

Contra opinionem (h) primam specialiter videtur sequi quod istæ relationes erunt reales, quia ratio intelligendi ut est ratio, præcedit naturaliter intellectionem, et per consequens quoad nihil, quod est ejus, ut est ratio intelligendi, causatur per intellectionem, nec sequitur intellectionem. Si igitur sub relatione rationis est ratio intelligendi lapidem, illa relatio non producitur in essentia per intellectionem lapidis, 7.

Philos. 5. Met. text. c. 20.

quia præcedit naturaliter illam intellectionem; ergo alia produceretur; sed istam non præcedit nisi illa quæ est essentiæ, ut essentia; hac autem non producitur, quod conceditur ab eis, ubi minus videtur de personis divinis et de principiis producendi eas; igitur ista relatio erit in essentia ut est ratio, et non per aliquam actionem intellectus.

Præterea, secundum aliquos (i) istorum, ad distinctionem realem in principiatis sufficit distinctio rationis in principiis; ergo ista distinctio rationis, ut est ratio intelligendi *A* et *B*, sufficiens est ad distinctionem realem ipsius *A* et *B*.

Præterea (k), res extra immediate intelligerentur, quia tota distinctio quæ ponitur intra, præcedit intellectionem; nihil igitur intra terminat intellectionem quasi objectum secundarium.

Contra secundam positionem (l) specialiter arguitur sic: Omnis relatio rationis, quæ est in objecto, ex hoc quod comparatur per intellectum ad aliud, est in eo præcise, ut est ens diminutum habens *esse* in intellectu, ut cognitum in cognoscente. Et posset esse in eo, si per impossibile illud non haberet *esse* essentiæ neque existentiæ, dum tamen haberet simili modo *esse* in intellectu comparante; igitur istæ relationes erunt in essentia divina præcise, ut habet *esse* diminutum in intellectu comparante essentiam ad creaturam, non ut essentia est aliquid in se; et ultra essent in essentia, si per impossibile illa essentia non esset, dum tamen ab aliquo intellectu intelligente comparetur ad eosdem terminos; et ultra, si per impossibile essent duo dii, essent in intellectu hujus Dei comparante istum Deum ad creaturas, et non in isto Deo in se.

sup. 4.

Præterea, Deus prius naturaliter (m) est imitabilis a creatura quam comparetur ut imitabilis, quia enim est imitabilis, ideo vere comparatur ut imitabilis a creatura, ut videtur, et non e converso; igitur ante istam comparationem factam per intellectum essentiæ ut imitabilis, est in essentia imitabilitas. Sed secundum aliquos istius viæ, relatio aptitudinalis est eadem cum actuali, propter quam identitatem in Deo dicunt non esse aliam relationem novam et antiquam, nec etiam aliam creativi et creantis; ergo istæ relationes in essentia ut objecto comparato, non erunt primæ ad extra, sed erunt aliæ priores et reales, ut videtur, quia ante omnem actum intellectus comparantis.

Ut dictum est sup. dist. 30. secundum Henr.

Præterea, etsi essentia ut cognita, sit ratio deveniendi in notitiam lapidis, tamen videtur postea quod intellectus divinus possit cognoscere lapidem in se, et non præcise per hoc quod comparat essentiam suam ad lapidem, quia sic sine tali comparatione alterius ad ipsum, possumus nos intelligere lapidem; in ista intellectione lapidis, quæro, in quo est relatio ad lapidem? Non in essentia ut in objecto comparato, quia in isto objecto ut sic, non est *intelligere* ut objectum comparatum; ergo oportet quærere eam in intellectione vel in ratione intelligendi, et redibit ad aliquam aliarum opinionum.

COMMENTARIUS.

10. Scotus reducit D. Thom. ad inconveniens.

(h) *Contra opinionem primam.* Hîc Doctor reducit Thomam ad hoc inconveniens, quod si in essentia divina requiritur relatio rationis respectu lapidis et alia respectu hominis, erunt ibi reales, quod probat, quia relatio rationis est fabricata per intellectionem negotiativam; ista relatio rationis non erit causata per intellectionem lapidis, ut lapidis. Patet, quia ratio cognoscendi lapidem præcedit cognitionem lapidis ut lapis est, nec erit causata per intellectionem terminatam ad Deum. Et hoc ipsi concedunt; ergo si ponuntur hujusmodi relationes, erunt ibi reales, quod falsum est. Et quod dicit ibi, quod conceditur ab eis ubi minus videtur. Nam ipsi concedunt quod personæ divinæ, sive proprietates relativæ, non sunt ibi causatæ per intellectionem Dei, nec principia producendi illas proprietates sunt ibi per hujusmodi cognitionem. Si illæ non sunt ibi per cognitionem Dei, multo minus, nec istæ relationes rationis.

(i) *Præterea, secundum aliquos istorum.* Hæc est opinio Henrici, quæ patet. Si ergo relatio rationis lapidis et relatio rationis albedinis inquiruntur de necessitate, cum sint illæ tantum distinctæ ratione et dicuntur, ideo erunt sufficientes ad distinctionem realem ipsius, puta *A* et *B*, nam ideata producuntur ad extra secundum rationes ideales. et hoc videtur inconveniens.

(k) *Præterea res extra.* Hîc supponitur unum, quod quidquid Deus intelligit est intra se, id est quod talis intellectio terminatur ad objectum, ut relucet in Deo et non in se. Cum ergo isti, maxime Henricus velit, quod omnis distinctio, quæ ponitur infra, præcedat intellectionem; ergo nihil intra terminat intellectionem quam objectum secundarium.

(l) *Contra secundam positionem.* Hîc Doctor reducit Henricum ad hoc inconveniens, quod essentia divina sub tali relatione si necessario requiritur, ita esset ratio cognoscendi lapidem, si in se non existeret, supple essentia, sicut si in se existeret, quod est valde inconveniens. Et hæc ratio est satis clara, hîc et supra *d.* 8. *quæst. penultim.* 11.

(m) *Præterea, Deus prius naturaliter. Aliæ duæ rationes sequentes sunt claræ.* Quarum prima stat in hoc, quia essentia est prius imitabilis a creatura quam comparetur ad creaturam ut imitabilis, aliter non posset vere comparari sub tali ratione; ergo ante istam comparationem est in essentia imitabilitas. Sed secundum aliquos istius viæ, relatio aptitudinalis est eadem cum actuali, propter quam identitatem in Deo dicunt non esse aliam relationem novam et antiquam, nec etiam aliam creativi et creantis; ergo istæ relationes in essentia, ut in objecto comparato non erunt primæ ad extra, sed erunt aliæ priores et reales, ut videtur. Secunda stat in hoc: Posito quod essentia ut cognita sit ratio deveniendi in notitiam lapidis, tamen videtur postea, quod intellectus divinus possit cognoscere lapidem in se, et non præcise per hoc quod comparat essentiam suam ad lapidem, quia sic sine tali comparatione alterius ad ipsum possumus nos intelligere lapidem. In ista intellectione lapidis, quæro in quo est relatio ad lapidem? non in essentia ut in objecto comparato, quia in isto objecto ut sic, non

est intelligere ut objectum comparatum; ergo oportet quærere eam in intellectione vel in ratione intelligendi, et redibit ad aliquam illarum opinionum.

2. Sed in hoc, quod dicit Doctor quod intellectus divinus poterit postea cognoscere lapidem in se, videtur sibi contradicere, quia in *quodl. q.* 15. *a. ult.* sicut ad litteram: *Illud quod cognoscitur per aliud, bene potest immediate cognosci, sed non sic illud quod præcise cognoscitur in illo, sicut intellectus divinus præcise cognoscit creaturam in essentia divina, et non per illam creaturam ut objectum immediatum, quia tunc intellectio ejus vilesceret.* Hæc ibi.

[...]ens [...]dictio.

Respondeo. Primo, posito quod intellectus divinus non cognoscat lapidem, nisi præcise in essentia sua, adhuc non contradicit sibi, quia hîc accipit lapidem posse in se cognosci, ut præcise distinguitur contra hoc quod est cognosci præcise per essentiam, ut actu comparatam ad ipsum lapidem, quasi talis comparatio sit ratio cognoscendi ipsum lapidem. In *Quolibetis* vero accipit prout ipse lapis cognoscitur absolute in essentia cognita, et non præcise in essentia, inquantum comparatur ad ipsum lapidem.

[...]dan- [...]anda.

Dico secundo, quod lapidem cognosci in se potest dupliciter intelligi. Uno modo, ut in se præsens intellectui divino. Alio modo, ut tantum præsens in essentia divina. Primo modo, non potest in se cognosci, quia tunc intellectus divinus vilesceret, quia tunc ex natura sua non haberet unde posset habere præsentiam cujuscumque objecti, et per consequens non haberet a se unde posset quodcumque intelligibile intelligere. Secundo modo potest intelligere lapidem in se, ut supra patuit dist. 2. *quæst.* 1. modo in *Quodlibetis*, vult quod creatura non cognoscatur in se primo modo, licet bene secundo modo. Forte etiam potest intelligi, quod non cognoscit lapidem in se, id est, per motionem ipsius lapidis, etc.

SCHOLIUM.

Probat ulterius, et explicat quomodo hujusmodi respectus non sunt necessarii in Deo ad intelligendum creaturas, quia relatio creaturæ ad Deum est tertii modi, ex dist. 30. quæst. 1. et terminatur ad absolutum, atque adeo intellectio divina cum ipsa det primum *esse* creaturis, de quo 2. dist. 1. quæst. 1. et quodlib. 15. erit mensura earum, et non e contra, et sic non referretur ad ipsa, sed e converso. Secundo intellectio Dei est essentiæ sine ullo respectu præcedente. Tertio, vult frui fine sine tali respectu. Quarto, non videtur quo actu intellectus, isti respectus producerentur in Deo. Propter allata, negat Scotus respectum antecedenter ad intellectionem creaturarum, admittens tamen relationes æternas ad objecta cognita, et circa hoc ponit quatuor instantia clara in textu.

Potest dici ad quæstionem (n), quod relationes tertii modi differunt per se ab aliis duorum modorum, quia in tertio modo non est mutuitas, sicut in aliis duobus modis; et ex hoc sequitur, sicut deductum est *in dist.* 30 *quæst.* 1. quod terminus relationis est absolutum ut absolutum. Sicut igitur objectum intellectionis nostræ terminat relationem ipsius inquantum mere absolutum, et sic ipsa est mensurata per ipsum, ita videtur quod cum intellectio divina sit simpliciter mensura omnium aliorum a se intellectorum, sequitur quod alia præcise referantur ad intellectionem divinam, et ipsa terminabit relationem istam sub ratione mere absoluti. 9.

Vide q. 13. quodlib. 12. Met. com. 51.

Hoc confirmatur, quia omnino prima intellectio divina, quæ beatifica est, est essentiæ ut essentia est, sine omni respectu rei, vel rationis, hoc propter perfectam identitatem realem intellectus ad essentiam absolutam. Non oportet igitur propter intellectionem alicujus objecti præcise quærere relationem, nec in utroque extremo nec in altero; ergo oportet aliquid aliud addere, propter quod sit relatio in utroque extremorum vel in altero. Illud autem non videtur esse nisi vel mutua coexigentia, si est relatio mutua, vel dependentia in altero extremo, si non est mutua. Hîc autem quando Deus intelligit aliquid aliud a se, non potest poni mutua coexigentia in utroque extremo, ut videtur; ergo præcise sufficit ponere relationem in altero extremo ubi est dependentia; illud est objectum ut cognitum.

Voluntas in fine amato non producit respectum.

Præterea (o), voluntas fruens fine non producit aliud ab ipso in esse volito, amando finem in ordine ad aliud, sive comparando ipsum ad aliud amabile, sed magis comparando aliud amabile ad istum finem, ita quod relatio causata per comparationem voluntatis, videtur esse in aliquo alio amato ad finem. Nulla autem comparatio per voluntatem videtur esse in fine amato; ergo a simili in intellectu cognoscente primum objectum, et ex illius cognitione cognoscente objectum secundarium, nulla videtur relatio produci in ipso primo objecto ad secundum objectum, sed e converso.

Additio.

Præterea, ista intellectio prima est recta et habet modum realem; secunda est rationis. Si enim intelligo hominem absolute, hæc intellectio realis est, et habet modum realem. Si autem eum intelligam postea comparando ad Socratem, hæc est intellectio comparativa, et est rationis. Si ergo illæ habitudines sunt intellectæ intellectione non reflexa, ergo erunt reales.

Præterea, sicut argutum est, non videtur posse poni quo actu intellectus ista relatio produceretur. Primo, non propter perfectionem absolutam illius actus. Si secundo, ergo non est principium illius actus secundi. Etiam in illo secundo actu perfecte cognoscitur creatura; ergo in nullo actu erit talis relatio quasi ratio prior creatura in ratione objecti.

(p) Concedi potest conclusio trium rationum factarum contra duas opiniones communes superius recitatas, et concedi possunt istæ rationes hîc jam factæ; et secundum hoc potest concedi quod sunt ibi relationes in Deo æternæ ad objecta cognita, sed non priores naturaliter ipsis cognitis in ratione objectorum.

Ordo intelle[ctionum] Dei ut in ob[jecto] secun[dario] quasi insta[ntium].

Hoc potest poni sic: Deus in primo instanti intelligit essentiam sub ratione mere absoluta, in secundo instanti producit lapidem in *esse* intelligibili et intelligit lapidem, ita quod ibi est relatio in lapide intellecto ad intellectionem divinam, sed nulla adhuc in intellectione divina ad lapidem, sed intellectio divina terminat relationem lapidis intellecti ad ipsam. In tertio instanti forte intellectus divinus potest comparare suam intellectionem ad quodcumque intelligibile ad quod nos possumus comparare, et tunc comparando se ad lapidem intellectum, potest causare in se relationem rationis; et in quarto instanti potest quasi reflecti

super istam relationem causatam in tertio instanti, et tunc illa relatio rationis cognita erit. Sic igitur non est relatio rationis necessaria ad intelligendum lapidem tanquam prior lapide ut objectum, imo ipsa ut est causata, est posterior, quia in tertio instanti, et adhuc posterior erit ipsa ut cognita, quia in quarto instanti. Et ista via videtur tenere istam propositionem, quæ videtur probabilis, quod relatio non naturaliter cognoscitur nisi cognito termino. Sed nec intellectus comparat ad aliquid, nisi naturaliter prius cognito termino, quam propositionem non potest alia via tenere, quia oportet quod dicat quod illa relatione, qua comparat istam intellectionem, comparet essentiam ad aliquid non prius cognitum naturaliter. Ista positio de relationibus aliorum a Deo ut intellectorum ad ipsum intellectum divinum ut absolutum, consimiliter confirmatur et intelligitur sicut illa supra *dist.* 30. creaturarum relatarum ad Deum.

m in- com- titur a ad a in sunt a in- tia. q. 1. st. 26. le ista sitione rolog.

Contra istud arguitur (q): Videtur enim quod destruat intentionem Augustini 83. *q. q.* 46. ubi dicit : *Siquidem in ideis tanta vis constituitur*, *ut nisi eis intellectis*, *sapiens esse nemo possit.* Secundum autem istam positionem, sapientia perfecta Dei ad creaturas erit in secundo instanti, et præcedit naturaliter tam esse idearum quam cognitionem earum. Ibidem etiam dicit, quod *istarum visione fiet anima beatissima*, quod non esset verum de visione prima quæ est in creatore, nec de visione secunda quæ est in creaturis, quare, etc.

Præterea arguitur, illa quæ sunt divisa in inferioribus, quæ sunt alterius rationis, non reducuntur ad aliquid unum in superiori, sicut licet potentiæ cognitivæ in nobis reducantur ad unam potentiam cognitivam in Angelis, propter unitatem rationis omnium potentiarum cognitivarum; tamen intellectus et voluntas, quæ sunt in nobis alterius rationis, non reducuntur ad unam potentiam in Angelis. Erit igitur in Deo intellectus sub tali ratione talis potentiæ distinctus a voluntate sub ratione talis potentiæ, et per consequens intellectus ut in Deo erit passivus; ergo oportet sibi dare aliquam formam antequam operetur actu, et per consequens ad hoc ut habeat distinctam operationem, oportebit sibi dare distinctam formam, non autem poterit hic dari aliqua forma distincta, si ideæ ponuntur consequi creaturarum intellectionem.

Instat tripliciter contra suam resolutionem probans ideas præcedere intellectionem creaturarum.

Præterea, si propter illimitationem essentiæ divinæ, ponatur ipsa, ut omnino absoluta, esse ratio cognoscendi omnes creaturas, cum ita sit illimitata inquantum intellecta, sicut inquantum ratio, sequitur quod ipsa sola cognoscetur sub ratione objecti; aut si ponatur pluralitas ex parte objectorum, non obstante infinitate unius objecti, pari ratione videtur posse poni ex parte rationis intelligendi.

COMMENTARIUS.

(n) *Potest dici ad quæstionem.* Nunc Doctor respondendo ad quæstionem 13.
ponit plura dicta.

Primum, quod *relatio præcipue realis*, *terminatur ad absolutum ut absolu-*

tum, ut supra patuit *dist* 30. et ibi improbatæ sunt multæ opiniones. Et si diceretur quod aliqua relatio terminatur etiam ad aliquod relativum, patet in relationibus, quarum una fundatur in alia, ut patet de proportionalitate et proportione, de quibus supra patuit. Dico primo, quod relatio realis ultimate terminatur ab absolutum. Dico secundo, quod quamvis aliqua relatio terminetur ad relativum aliquod, non tamen terminatur ad illud sub ratione relativa, sed magis sub ratione absoluti, id est, quod non terminatur ut ad correlativum, licet enim relativum terminet, non tamen sub ratione qua sit correlativum.

Secundum dictum, quod *objectum intellectionis nostræ terminat relationem ipsius inquantum mere absolutum, et sic ipsa intellectio est mensurata per ipsum*. Hoc debet sane intelligi de ista mensura, quia forte non quodcumque objectum terminativum est mensura intellectionis, quia intellectio aliquando terminatur ad ens rationis, et forte ens rationis non erit mensura entis absoluti, cujusmodi est intellectio ipsius, et ideo de hujusmodi mensura, vide Doctorem *in quodlib quæst.* 13.

Tertium dictum est, quod *intellectio divina est mensura omnium aliorum a se intelligibilium*, et sic sequitur quod omnia alia præcise referuntur ad intellectionem divinam, et ipsa terminabit relationem istam sub ratione mere absoluti.

14. Doct. videtur sibi contradicere.

Hîc videtur aliqualis contradictio. Tum quia Doctor vult *in* 4. *dist.* 10. *quæst.* 5. quod non requiratur præsentia objecti propter terminationem intellectionis, licet requiratur propter causationem; et sic licet creatura etiam ab æterno nullum *esse* habeat, tamen poterit terminare actum intellectus divini, et per consequens objectum tale non terminatur ad ipsum actum. Tum quia alibi vult quod de ratione objecti sit terminare actum intellectus et non movere ipsum intellectum; ergo respectu intellectus divini, objectum terminabit actum intelligendi divinum. Tum quia ipse infra *dist.* 9. vult quod idem actus intellectus divini possit diversificari secundum diversos respectus, inquantum scilicet terminatur ad aliud et aliud objectum. Tum quia hîc *præsenti distinctione*, dicit quod objectum, quia terminat intellectionem, est mensura ipsius; ergo ut hîc terminat, habebit rationem mensuræ, et non ipsa intellectio divina.

Solu[tio]

Dico quod intellectio divina ideo dicitur mensura omnis objecti alterius a seipsa, quia omnia tali actu intelligendi producuntur in *esse* cognito. Tum quia hujusmodi objecta non sunt in memoria divina ex natura rei, sed tantum per actum intellectus divini, ut patet a Doctore *in* 2. *dist.* 1. *quæst.* 1. *et in quodlib. quæst.* 15. Tum quia totum eorum *esse* possibile est ab actu intellectus divini, ut infra patebit *dist.* 36. *et dist.* 43. et sic dicimus, quod hujusmodi objecta terminantur ad actum intellectus divini, et per consequens est mensura omnium illorum. Non negamus tamen quin intellectus divinus cognoscat illa, et per consequens quin talis intellectio terminetur ad hujusmodi objecta habentia *esse* per actum intellectus divini. Sed non terminatur ad illa, ut habentia *esse* ex natura rei, id est, ut inquantum sunt in memoria divina ex natura rei, quia tunc intellectus divinus vilesceret. Ex his patet ad objectiones.

Quom[odo] objecta in mem[oria] divi[na]

15. Quartum dictum. Prima intellectio divina, quæ beatifica est, est essentiæ ut essentia sine omni respectu rei vel rationis, et hoc propter identitatem realem perfectam intellectus ad essentiam absolutam. De hoc clarius vide *in quodlib. quæst.* 13. ubi Doctor vult quod non est necesse intellectionem includere relationem ad objectum, etiam ut actu existens, et patet de intellectione divina. Vide ibi. Et quod non sit relatio realis inter primam intellectionem beatificam et essentiam divinam, patet, quia relatio realis est inter extrema realiter distincta. Et si etiam extrema non sunt realiter distincta, et sit relatio realis, cujusmodi est relatio moventis et mobilis in eadem re, puta voluntate, tamen talis relatio non erit realis, nisi ipsa voluntas ut movens et ut mota comparetur ad aliquid realiter distinctum, cujus ipsa sit principium productivum et ejusdem principium receptivum, puta quando comparatur ad *velle* productum. De hoc vide *in* 2. *dist.* 25. expositionem quam ibi feci. In proposito autem intellectus divinus et essentia divina, nec realiter distinguuntur nec comparantur ad aliquid tertium, sic, quod possit realiter recipi, ut distinctum realiter. Si ergo patet quomodo ibi non est relatio realis nec etiam rationis, quia relatio rationis est per actum comparativum intellectus, et talis actus præsupponit actum rectum, et ideo dixit Doctor quod intellectio divina omnino prima non includit, etc.

6. Quintum dictum, quod est conclusio principalis illata ex aliis dictis est, quod *non oportet propter intellectionem alicujus objecti præcise quærere relationem, nec in utroque extremo*, scilicet intellectione et objecto, nec in altero ; ergo oportet aliquid aliud addere, propter quod sit relatio in utroque extremorum, vel in altero. Illud autem non videtur esse, nisi vel mutua coexigentia si est relatio mutua, vel dependentia in altero extremo si non est mutua. Hîc autem quando Deus intelligit aliquid aliud a se, non potest poni mutua coexigentia in utroque extremo ; ergo præcise sufficit ponere relationem in altero extremo, ubi est dependentia, illud est objectum, ut cognitum. Adverte tamen quod objecti cogniti ad actum cognoscendi divinum non est dependentia aliqua realis nec essentialis, quia talis proprie fundatur in aliquo reali actu existente, et patebit infra *dist.* 36. et supra patuit *dist.* 3. *quæst.* 4. Sed eo modo quo objectum cognitum habet *esse*, eodem modo dicitur dependere, et quia habet *esse* tantum secundum *quid*, ideo est ibi dependentia tantum secundum *quid.*

(o) *Præterea voluntas fruens fine* non producit *aliud ab ipso fine in esse volito*, sed tantum producit ipsum finem in *esse* tali, puta volito vel amato ; et hoc comparando ipsum finem ad aliud, id est, quod quando voluntas amat finem ultimum comparando ipsum, puta ad Joannem, nihil producit in ipso fine præter ipsum *esse* volitum sive amatum, id est, quod nullum respectum ultra respectum quod est *esse* amatum, producit in ipso fine, sed magis e contra, scilicet amando *A* propter finem, comparando ipsum *A* producit in ipso *A* respectum aliquem rationis ; ergo a simili, in intellectu cognoscente primum objectum, et ex illius cognitione cognoscente objectum secundarium, nulla relatio vide- Notabilis declaratio.

tur produci in ipso primo objecto ad secundum objectum, sed e contra. Adverte tamen quod non negat Doctor quin possit causari aliqua relatio rationis in ipso fine, quia intellectus potest ipsum comparare in ratione amabilis, etc. Sed vult quod voluntas ex hoc solo quod diligit ultimum finem, puta ut summum bonum, mihi non causat in ipso summo bono aliquem respectum, præter hoc quod est *esse* amatum ut summum bonum. Sed si tamen per hujusmodi cognitionem debet causari aliquis respectus, magis erit amando aliquid propter finem, et hoc est quod dicit.

17. (p) *Concedi potest*, etc. Hic declarat intentum principale de hujusmodi relationibus æternis. Dicit ergo quod potest concedi quod in Deo sunt relationes æternæ ad objecta cognita, sed non priores naturaliter ipsis cognitis in ratione objectorum. Et declarat per exemplum : Deus in primo instanti intelligit, etc.

De istis instantibus habes supra.

Adverte tamen quod quando Doctor dicit quod in primo instanti cognoscit essentiam sub ratione absoluta, accipitur illud instans pro instanti ut complectitur omnia instantia, quæ respiciunt omnia illa quæ sunt ad intra. Sunt enim ibi plura instantia quam unum, ut patet a Doctore supra *dist.* 2. *dist.* 1. *dist.* 26. et sic antequam comparetur ad extra, prius intelligit omnia quæ sunt ad intra, scilicet essentiam, attributa, proprietates personales, personas, relationes communes. Et post comparatur ad extra, et sic debet intelligi illud secundum instans, in quo scilicet intellectus divinus comparatur ad extra.

Item nota quod dicit, quod *in illo secundo instanti producit omnia in esse intelligibili*, debet sic intelligi, quod antequam actus intellectus divini comparetur ad extra, creaturæ nullum *esse* habent, nec etiam secundum *quid*; sed actu suo facit illa in *esse* objectali, id est, quod producit illa in *esse* cognito, sic quod ante illud *esse* cognitum nullum penitus *esse* habent, sed hoc magis patet infra *dist.* 36. *et dist.* 43. *et in* 2. *dist.* 1. *quæst.* 1.

Dubium

Deinde cum dicit, quod *forte intellectus divinus*, etc. Dubitatur quomodo talis relatio rationis dicatur cognosci ab intellectu divino, cum sit primum ens rationis, et per consequens non sit ibi ex natura rei, et proprie non contineatur nec virtualiter nec eminenter in Deo, nec intellectus divinus possit aliquo modo cognoscere abstractive, sed tantum intuitive. Vide prolixam expositionem quam prius feci, ubi singularia dubia sunt soluta, etc. Pater ergo ex his quod si relationes æternæ ponantur in essentia divina ad omnes creaturas, quod tales relationes non sunt priores ipsis objectis cognitis, quia fiunt in tertio instanti. Et sic patet quomodo relatio rationis non est necessaria ad intelligendum lapidem tanquam prior lapide, ut objectum. Imo ipsa, ut causata est posterior, quia in tertio instanti, et adhuc erit posterior ut cognita, quia in quarto instanti.

Responsio

Ultimo dicit, quod ista via videtur tenere istam propositionem, quæ videtur probabilis, quod relatio non naturaliter cognoscitur nisi cognito termino. Hoc magis supra patuit *in prologo quæst.* 1. et patet diffuse *in quodlib. quæst.* 14. Et quomodo cognitio relationis dependeat a termino, exposui supra *dist.* 3. *quæst.* 3.

Sed hîc occurrit dubium, quia dicit 18.

arens tradi- tio. quod relatio non potest cognosci nisi termino præcognito, et expresse dicit *in prologo quæst. penultim.* quod cognitio relationis dependet a cognitione terminorum ; hoc idem in isto 1. *quæst.* 2. *dist.* 8. hoc idem *in quodlib. quæst.* 14. ergo ex his sequitur quod cognitio relationis quam cognoscit intellectus divinus, ex quo terminatur ad creaturam, non poterit cognosci sine creatura, et sic dependebit a creatura, quod est falsum, et contra ipsum *in prologo quæst. penultim. et in quodlib. quæst.* 15.

onsio. Respondeo, quod licet relationis cognitio dependeat a fundamento et termino sicut in *esse*, ita et in *cognosci* ; talis tamen cognitio poterit causari ab aliquo virtualiter continente terminum et fundamentum secundum totam suam entitatem, ipsa tamen cognitio non poterit haberi, nisi præcognitis fundamento et termino. Quamvis enim intellectus divinus possit vere causare cognitionem paternitatis, non tamen poterit cognoscere distincte paternitatem, nisi præcognoscat terminum et fundamentum, quia cognoscere paternitatem in se, et non cognoscere esse ad aliquid, est non cognoscere paternitatem. Sic dico in proposito, quamvis cognitio illius relationis sit tantum a Deo, ipsam non potest distincte cognoscere, nisi præcognita ipsa creatura ad quam terminatur ; continet enim virtualiter secundum totam entitatem omnem creaturam in quocumque *esse*, sive reali sive secundum *quid*, et sic patet quomodo Doctor non contradicit sibi in aliquo.

nodo sunt in eo. (q) *Contra istud arguitur.* Hîc Doctor arguit probando quod ideæ sint relationes, et quod sint in Deo antequam intelligantur objecta secundaria.

Item, *quæ sunt divisa in inferioribus, quæ sunt alterius rationis, non reducuntur ad aliquid unum in superiori*, ad unum dico formaliter et ejusdem rationis, ut patet de intellectu et voluntate in nobis et in Deo ; ergo sicut intellectus in nobis secundum suam formalem rationem est passivus, ita erit in Deo, et per consequens *oportet sibi dare aliquam formam antequam operetur actu*, etc.

SCHOLIUM.

Ponit Doctor descriptionem, quod sit *ratio æterna*, etc. et juxta eam bene explicatam decidit ideam non esse aliquam relationem in essentia divina, ut est objectum, ratio cognoscendi vel intellectus, sed esse ipsum objectum ut cognitum seu esse cognitum creaturæ. Ista enim cognitio est ratio æterna in mente Dei, secundum quam format aliquid ad extra, et juxta hoc solvit loca Augustini et alias duas instantias, confirmando subtiliter propriam sententiam.

Ad ista (a). Sententia Augustini in illa quæstione potest colligi in ista descriptione ideæ: *Idea est ratio æterna in mente divina, secundum quam aliquid est formabile extra, ut secundum propriam rationem ejus.* Probatio primæ particulæ: Deus omnia causat vel causare potest, non irrationabiliter, ergo rationabiliter ; igitur habet rationem secundum quam format. Non autem eamdem omnium, ergo singula propriis rationibus format, non autem rationibus extra se, quia non eget in efficiendo aliquo alio a se ; igitur rationibus in mente sua. Nihil autem in mente sua est nisi incommutabile ; ergo omne formabile, potest formare secundum rationem pro- 12. Descriptio ideæ explicatur. Incommutabile est esse cognitum in Deo. sup. d. 3. q. 4. de sinceris veritatibus. Aver. 12. Met. c. 36.

priam sibi æternam in mente sua. Nihil autem in mente sua tale ponitur nisi idea, secundum istam descriptionem; igitur videtur, quod lapis intellectus possit dici idea. Ipse enim habet omnes istas conditiones, quia ipse est ratio factibilis extra, propria sibi, sicut arca in mente, potest dici ratio respectu arcæ in materia, et est propria ratio secundum quam arca in materia formatur, et ista ratio est æterna in mente divina, ut cognitum in cognoscente per actum intellectus divini. Quidquid autem est in Deo secundum quodcumque *esse* sive rei sive rationis per actum intellectus divini, est æternum, sicut declaratum fuit supra *dist.* 30. quod nulla relatio potest esse nova in Deo per actum intellectus sui.

Hic Doct. cum Aug. Platonem salvat contra Philos. de quibus vide Franc. in 1. d. 45. de ideis contra Arist. pro Platone.

Istud videtur (b) consonare cum dicto Platonis, a quo accepit Augustinus nomen ideæ. Ipse enim posuit ideas quidditates rerum per se quidem existentes, secundum Aristotelem, et male; secundum Augustinum in mente divina, et bene. Unde loquitur de mundo intelligibili secundum eum; sicut igitur ponerentur ideæ secundum illam impositionem Aristotelis quidditates rerum, ita ponuntur secundum Platonem, ut videtur, quidditates habentes *esse* cognitum in intellectu divino.

13. Hoc posito, (c) non oportet laborare circa relationes aliquas formaliter sive in essentia ut est objectum, sive in essentia ut est ratio, sive in essentia ut *intelligere* divinum, quæ relationes dicantur ideæ, imo ipsum objectum cognitum est idea secundum istud.

Quomodo Deus sapiens non esset, non cognitis ideis?

Et tunc concedi possunt auctoritates Augustini adductæ, quod nisi cognitis ideis sapiens nemo esse possit, quantum scilicet ad omnem plenitudinem sapientiæ. Licet enim Deus principaliter sit sapiens sapientia essentiæ suæ ut objecti, tamen non omni modo si non saperet creaturam, quæ creatura ut intellecta ab ipso, est idea, et ita non intellectis ideis sapiens omnino esse non potest. Ponitur autem esse sapiens perfectissime in primo instanti, sed non sapiens omnino in primo instanti ita absque secundo. Si autem ideæ ponerentur quædam relationes rationis in Deo, non videretur formaliter esse sapiens in intellectione earum, quia etiam ibi essent ut rationes intelligendi antequam ipsæ intelligerentur.

Similiter alia auctoritas Augustini: *Harum visione fit anima beatissima*, si ideæ ponuntur esse quidditates ut cognitæ, tunc exponenda est de beatitudine, quæ potest haberi in creaturis ut in objectis, quia certum est, quod non est perfectissima beatitudo in creatura absolute secundum ipsum 5. Confessionum: *Beatus est qui te et illa novit, nec propter illa beatior*, sed est intelligendum beatissima, hoc est totali beatitudine possibili beato, non quidem in eis formaliter, sed in objecto, cujus cognitio præsupponitur istis et quasi concomitanter in istis, in quibus aliqua beatitudo est, licet non prima. Et si Augustinus aliquando (d) loquatur aliter de ideis, quasi sint rationes cognoscendi aliquid, cum tamen hîc non dicat ipsas esse nisi rationes secundum quas formantur, quæ formantur, potest,

inquam, exponi illud dictum ejus si alibi dicatur, non quod ly *secundum* notet rationem formalem intelligendi, sed secundum quas, ut sunt objecta non prima nec moventia intellectum, sed objecta secundaria terminantia intellectum.

4. Ad secundum (e) qualiter intellectus est passivus in se, et qualiter est passivus respectu intellectionis, dictum est *dist.* 3. Sed posito quod sit passivus in nobis, et quasi passivus in Deo, et quod debeat hîc assignari forma vel quasi forma ut qua operetur, potest dici quod illud est essentia sub ratione qua essentia, quæ sub ratione absoluta est ratio cognoscendi, non tantum ipsammet, sed omne aliud sub quacumque ratione cognoscibilis, et hoc isto modo intelligendo. Per hoc enim quod intellectus divinus est in actu per essentiam suam ut est ratio intelligendi, habet primum actum sufficientem ad producendum omne aliud in *esse* cognito; et producendo illud in *esse* cognito, producit ipsum ut habet dependentiam ad ipsummet ut ad intelligentiam, et per hoc, quod intellectio est ejus, illud dependet ad istam intellectionem, ut ad absolutum, sicut etiam in aliis dicetur, quod causa sub ratione mere absoluta, est actus primus a quo procedit effectus; et effectus productus habet relationem ad causam, quandoque ut ad absolutum, quandoque autem mutua est relatio effectus ad causam, et e converso, nunquam tamen ex parte causæ requiritur relatio prior quam sit effectus positus in *esse*.

(et seq. q. 13. lib. et 15.) (e infr. t. 43.)

15. Quod nunc breviter suadetur, quia nihil habens perfectius *esse* in aliquo genere, ad illud quod habet minus perfectum *esse*, in genere tali dependet; ergo relatio actualis non dependet ad aliquid, quod tantum est ens potentiale et non actuale; omnis igitur actualis relationis terminus est aliquod ens actu. In quocumque igitur instanti naturæ causa refertur actu ad effectum, tunc est in termino esse actuale. Potest autem illud absolutum terminans esse sine respectu ad ipsum; igitur ita est simul cum isto respectu quod est prius naturaliter eo; ergo non potest esse aliqua relatio in causa naturaliter antequam absolutum sit, ad quod debet esse ista relatio. Et ita intelligo, quod in primo instanti est *A* sub ratione absoluti; in secundo est *B* sub ratione absoluti, habens *esse* per *A*; in tertio *B* refertur ad *A*, sub ratione absoluti, si est relatio non mutua, vel *A* et *B* referuntur relationibus mutuis. Ita ergo hîc in primo instanti intellectus est in actu per essentiam, ut est mere absoluta, tanquam in actu primo sufficienti ad producendum quodlibet in actu intelligibili. In secundo instanti producit lapidem in *esse* intellecto, ita quod terminus iste est, et habet respectum ad intellectionem divinam; nullus autem est respectus e converso in intellectu divino, quia respectus ejus non est mutuus. Istud quod dictum est relationem prius non esse in causa quam in causato, habet instantias, de quibus alias.

Perfectius non dependet ad minus perfectum in eodem genere.

Ordo rerum idealium.

Ad tertium de objecto illimitato. Respondeo, objectum inquantum motivum et inquantum primo terminativum, et per consequens, ut du-

Vide in 2. dist. 1. q. 2. et ult. et 8. Met. et Theorematibus.

pliciter necessario requisitum vel coexactum ad actum, est æque illimitatum, et ideo nihil aliud est sic objectum. Tamen aliud est objectum secundario terminans, nec oportet objectum illimitatum esse præcise terminans quomodocumque actum, sicut præcise est movens et ratio actus, quia aliquid potest sequi terminum primum et esse terminus secundus; nihil autem potest esse secundario movens ad actum. Ratio est, quia omne movens aliqualiter præcedit actum, non autem quomodocumque terminans præcedit, nec coexigitur ad actum, sed secundario terminans sequitur actum, sicut mensuratum et causatum, sicut intellectio in nobis sequitur objectum.

Quare aliud ab essentia terminat, sed non movet intellectum Dei?

Ad argumenta principalia.

16. Ad illud *de* 83. *quæstion.* patet quomodo loquitur de idea. Ad Avicennam, concedo quod in Deo potest esse relatio intelligentis, vel prout hoc quod est intelligens terminat relationem intellecti, sicut dominum esse est appellatio relativa, et significat terminate relationem servi; vel prout intelligens dicit relationem rationis positivæ, sed tunc non est hoc in primo instanti nec in secundo, sed in tertio.

Ad aliud patet ex dictis, quod eadem ratio intelligendi illimitata potest esse propria ratio intelligendi quodcumque eorum ad quæ est illimitata, sicut si esset limitata ad aliquod solum, et maxime respectu istius actus, qui est *intelligere*, in quo non semper requiritur univoca ratio vel assimilatio cum cognito, alioquin nihil posset cognosci per causam, nec conclusio per principium, sed sufficit ratio eminentior continens perfecte similitudinem virtualem cogniti.

Et quod arguitur pro prima opinione quod oporteat illam rationem indeterminatam determinari, dico quod ipsa est ex se determinata determinatione opposita indeterminationi, quæ est ad contradictoria, licet non sit ex se determinata determinatione limitationis, nec hoc oportet ad hoc, ut per ipsam objectum determinate intelligatur.

Ad argum. supr. n.

Et si dicatur, quantumcumque essentia sit excedens medium, non est ratio intelligendi hoc in particulari, nisi determinetur ad illud per aliquid aliud.

Respondeo, semper ab antecedente ad consequens arguendo cum distinctione, est fallacia consequentis ex forma; tenet autem gratia materiæ, quando consequens illud non potest esse, nisi numeretur in pluribus. Et per hoc tenet illa forma arguendi Augustini 7. de Trin. *Si duo homines, ergo duo animalia*, sed hoc est ex imperfectione et limitatione consequentis ad antecedens. Unde non sequitur : *Si Pater, ergo Deus; si Filius, igitur Deus; igitur si Pater et Filius sunt duo, igitur duo dii*. Ita dico, quod ad intellectionem hujus oportet dare rationem, qua intelligatur, et propriam, vel formaliter vel eminenter continentem quidquid est perfectionis in propria ratione, et ad intelligendum illud oportet habere propriam et determinatam rationem; sed inferendo, ergo ad intelligendum aliud et aliud, oportet habere aliam et aliam rationem determinatam, est fallacia consequentis, quia hoc

De hoc sı dist. 3. c 1.

Cap. 4.

consequens, scilicet rationem esse intelligendi illimitatum, est ad alia antecedentia.

Quod additur ibi etiam pro illa prima opinione, quod ratio intelligendi est similitudo intelligibilis, respondeo, non est similitudo formalis, sed vel illa, vel aliud simile antonomastice, hoc est continens perfecte similitudinem formalem, secundum omne illud perfectionis quod est in ea, inquantum ipsa est ratio intelligendi, et sic est in proposito.

COMMENTARIUS.

9. (a) *Ad ista. Sententia Augustini,* etc. Hîc Doctor exponit mentem propriam quid sit idea, ipsam declarando per dicta Augustini, et exponit omnes particulas. Probatio primæ particulæ, scilicet quod idea sit ratio æterna in mente divina, et probat sic : *Deus omnia potest causare rationabiliter*, id est, intelligendo et videndo, ut supra patuit *dist.* 2. *quæst.* 1. quia est impossibile Deum aliquid causare ad extra, nisi præintelligat illud, et voluntas velit, ut infra etiam patebit dist. 39. et 45. *Igitur habet rationem secundum quam format*, id est, si Deus causat *A*, intelligendo illud et volendo, oportet quod prius habeat objectum creabile præsens non in se nec in memoria est natura rei, sed tantum in *esse* cognito, et illud *esse* cognitum vocat rationem, secundum quam format, ut patet *in* 2. *dist.* 1. *quæst.* 1. Sequitur : *Non autem eamdem*, scilicet rationem *omnium*, supple causabilium, *sed singula causabilia propriis rationibus format,* id est, quod omne causabile a voluntate divina habet prius *esse* cognitum, et tale *esse* cognitum (ut dixi) vocatur ratio. Et quia non potest distincta causabilia causare nisi præcognoscat illa, ideo singulum causabile a voluntate divina est prius cognitum ab intellectu divino ; ergo quodlibet causabile habet in mente divina propriam rationem, id est, proprium *esse* cognitum. Sequitur : *Non autem rationibus extra se, quia non eget in efficiendo aliquo alio a se,* id est, quod istæ rationes sic necessariæ ad causandum non sunt extra intellectum divinum, supple in *esse* reali, quia tunc causando dependeret ab aliquo ente reali extra se, quod est impossibile, sed sunt in intellectu divino tantum in *esse* objectivo et non ex natura rei, quia tunc intellectus divinus vilesceret ; sed tantum sunt ibi per actum intellectus divini necessario causantis talia causabilia in *esse* cognito, ut supra patuit, et sic hujusmodi *esse* cognita dicuntur rationes in mente divina, non quod sint idem realiter, cum illa sint tantum ibi, sicut cognitum in cognoscente objective. Sequitur : *Nihil autem est in mente divina nisi incommutabile,* id est, quod tale *esse* cognitum, ut est in mente divina est incommutabile. Hoc prolixe expositum est supra *dist.* 3. *quæst.* 4. de sinceris veritatibus. Sequitur : *ergo omne formabile,* id est, omne causabile, *potest formare*, id est, secundum proprium *esse* cognitum æternum in mente divina. Nam omnia objecta secundaria prius omni actu voluntatis ad extra producuntur ab intellectu divino de necessitate naturæ, ut supra patuit *dist.* 3. *q. de sinceris veritatibus*, et sic patet.

(b) *Istud videtur consonare cum dicto Platonis.* In ista littera occurrunt ali- 20.

Prima difficultas. quæ difficultates. Prima in hoc quod dicit, quod *esse* cognitum lapidis ut causabilis, est ratio æterna in mente divina, id est, quod tale *esse* cognitum necessario præcedit quid sit illud *esse* cognitum, an sit *esse* quidditativum rei, et tunc tale *esse* erit unum per accidens; et sic de illo nihil per se potest prædicari, ut patet a Doctore supra *dist.* 2. *q.* 2. *et in* 3. *dist.* 7. Et sic omnes propositiones de quidditatibus erunt per accidens, et nullæ erunt in primo modo dicendi per se, aut hujusmodi quidditates dicunt *esse* possibile rei præcedens *esse* cognitum, et hoc non, ut infra patebit, *dist.* 36. *et* 43.

Secunda. Secundo dubitatur in hoc quod dicit, quod respectu omnis causabilis præcedit ratio, secundum quam illud est causabile, et talis ratio dicitur idea; ergo videtur sibi contradicere, quia vult expresse, ut patebit infra *dist.* 39. contra D. Bonaventuram, quod idea est tantum respectu necessariorum et non respectu contingentium. Modo causabile est contingens, cum illud sit producibile in actuali existentia; ergo lapis ut existens, habet ideam in mente divina.

Tum etiam videtur sibi contradicere in hoc quod dicit, quod reale causabile habet rationem in mente divina, secundum quam voluntas divina potest illud causare, et sic tale *esse* cognitum necessario præcedit hoc quod est causabile a voluntate divina. Et contradicit his quæ supra dixit *in quæst. ult. prolog.* ubi vult quod voluntas divina prius determinet aliquid fore quam intellectus divinus intelligat illud fore, hoc idem patet infra *d.* 39. et sic videtur sibi contradicere.

Tertia. Item dubitatur, quia ponit ipsum *esse* cognitum sive ideas esse in mente divina, et quod ut ibi habet relationem dependentiæ ad actum intellectus divini, ut supra patuit. Tunc quæro, quam relationem habet. Si rationis, ergo et lapis, ut sic, fundans hujusmodi relationem, erit tantum ens rationis, patet, quia talis relatio non poneretur distingui ab ipso lapide cognito, sicut nec dependentia creaturæ in *esse* reali ponitur distingui realiter ab ipsa, ut patet a Doctore *in* 2. *dist.* 1. Tum etiam, quia talis relatio esset causata ab aliquo, et hoc tantum ab intellectu divino; ergo per actum tantum collativum; ergo prius creatura habet *esse* cognitum quam comparetur, et in tali *esse* cognito vere dependet ab actu intellectus divini, ergo. Si ponitur relatio realis, ergo creatura fundans illam ab æterno habet *esse* reale, et sic existit ab æterno, quod est impossibile; non enim ens reale potest fundari in ente non reali, ut patet. Tum etiam, quia essentia et existentia sunt idem realiter, ut patet a Doctore in 2. *d.* 1. ergo nec habuit *esse* realis essentiæ, et tunc quæro *esse* cognitum, quod *esse* habet? si *esse* tantum rationis, ergo non fundat relationem realem. Si *esse* reale præcedens existentiam, et hoc non, ut patebit infra a Doctore *dist.* 36.

Tum etiam, quia si tale *esse* cognitum habet tantum *esse* secundum *quid* et non *esse* reale, sequitur quod non erit differentia inter lapidem cognitum et intentionem secundam. Et multa alia possent adduci, quæ transeo pro nunc. Quarta.

Respondeo ad primum dubium, ut exposui in secundo *dist.* 1. quomodo *esse* et essentia distinguuntur, vide ibi. Dico secundo, quod tale *esse*, quod 21. Responsio ad primam.

dicitur ab æterno *esse* quidditativum, est *esse* possibile, quod *esse* possibile fundatur in *esse* cognito, ut infra patebit, *dist.* 36. Intellectus enim divinus prius producit rem in *esse* cognito, et post in *esse* possibili. Unde Doctor infra *dist.* 43. probat quod possibilitas rerum est primo ab actu intellectus divini.

secun- m. Ad secundum dubium dico, præmittendo aliqua. Primum, quod idea proprie respicit terminos, ita quod termini in *esse* cognito dicuntur ideæ, et non sunt propriæ respectu propositionum, nisi forte necessariarum, ut infra patebit, *dist.* 39. Secundum, quod *esse* existentiæ, puta lapidis, habet ideam, ita quod in mente divina non tantum fuit ab æterno *esse* cognitum lapidis inquantum lapidis, sed etiam ab æterno fuit *esse* cognitum *esse* existentiæ aptitudinalis, et ab æterno ante omnem actum voluntatis divinæ ista fuit cognita : *lapis est aptus natus existere.* Sed quod lapis actu existat tantum fuit cognitum post determinationem divinæ voluntatis, quæ determinavit producere lapidem in *esse* actualis existentiæ, et sic præcessit tantum cognitio terminorum. Et similiter ab æterno ante omnem actum voluntatis divinæ ad extra intellectus divinus cognovit Joannem, et etiam distincte cognovit albedinem, et isti termini, ut sic dicuntur proprie ideati ; sed quod Joannes erit albus in tali, vel tali tempore, cognovit post determinationem divinæ voluntatis. Voluntas enim divina necessario præsupponit cognitionem terminorum propositionis contingentis, sed non præsupponit cognitionem propositionis contingentis ; illa enim sequitur determinationem voluntatis divinæ, ut patebit infra *dist.* 38. *et* 39. et Doctor loquitur de causabili, etc. Et hoc modo intelligendus est Scotus in *quæst. ult. prolog.* Ex his patet responsio ad aliud dubium, videlicet quomodo idea dicatur prior determinatione voluntatis divinæ, quia respectu contingentium tantum *esse* cognitum terminorum vocatur proprie idea, et tale *esse* præcedit simpliciter actum voluntatis divinæ, ut comparatur ad extra.

Ad aliud dubium de relatione. Dico, quod relatio rationis potest multipliciter intelligi. Uno modo, quod tantum fiat ex comparatione duorum objectorum cognitorum, ut communiter fiunt secundæ intentiones. Aliquando non fit ex tali comparatione, sed quia sic denominatur tale, quia aliud terminatur ad ipsum, sicut dicimus quod lapis est visus. Aliquando etiam dicitur relatio realis, quia actu est inter extrema realia et realiter distincta, et hoc ex natura rei. Aliquando, quia est inter extrema non actu existentia, sed apta nata existere. Aliquando quia est inter extrema, quorum unum actu existit, quod est tantum terminus talis relationis, et aliud est tantum aptum natum existere, ut in proposito, relatio lapidis æternaliter cogniti terminata ad actum intellectus divini. Et hoc ultimo modo ponitur relatio inter ideam et actum intellectus divini, et sic partim potest dici realis. Tum quia terminatur ad actum intellectus divini, et hoc sub ratione absoluta. Tum quia fundatur in aliquo, quod licet non sit actu existens, tamen est aptum natum existere, et hoc etiam quia oritur ex natura extremorum. Tamen non dicitur proprie realis, quia ex natura rei non consequitur fundamentum reale actu existens. Et sic

22. Ad tertiam Relatio rationis est multiplex.

quia magis recedit ab *esse* existentiæ fundamenti, et accedit ad *non esse* existentiæ, ideo quoad hoc potest dici rationis per illud argumentum, quod facit Doctor supra *in prolog. q. ult.* de scientia vere practica, quod *quantò aliquid recedit ab uno extremo et appropinquat ad aliud*, etc.

Ad quartam.

Ad ultimum dico quod est magna differentia inter lapidem cognitum et secundam intentionem, quia lapidi cognito non repugnat *esse* realis existentiæ; imo per definitionem lapidis potest demonstrari de lapide quod non repugnat lapidi actualis existentia, ut patet a Doctore *in secundo dist.* 1. *quæst.* 3. Sed secundæ intentioni repugnat realiter posse existere, nam ratio formalis secundæ intentionis est rationaliter repugnans actuali existentiæ ipius. Et sic patet differentia lapidis cogniti ut cogniti et secundæ intentionis, ut alias exposui. Et sic patet responsio ad ista dubia.

Differentia inter esse cognitum, et intentionem secundam.

23. (c) *Hoc posito non oportet laborare*, etc. Nunc Doctor respondet ad argumenta prius facta. Et primo ad Augustinum. Responsio stat in hoc, quod nemo est plene sapiens nisi etiam cognoscat ideas, licet enim principalis sapientia sit in essentia, non tamen potest dici plena, nisi etiam ideæ cognoscantur. Et addit, quod ponitur Deus perfecte sapiens in primo instanti, videlicet in quo cognoscit essentiam divinam et omnia intrinseca. Et si per possibile vel impossibile nihil aliud cognosceret, adhuc diceretur perfectissime sapiens, non tamen diceretur plene sapiens, et hoc extensive, nisi etiam cognosceret in secundo instanti (in quo comparatur ad extra) omnes ideas. Si tamen non cognosceret ens, nihil minus intensive esset perfectissime sapiens, quia tota perfectio intensiva cognitionis Dei est ab essentia divina, et nullo modo a creaturis, ut patet.

(d) *Et si Augustinus aliquando loquatur*, etc. Vult dicere, quod etsi nominet ideas esse rationes cognoscendi, non debet intelligi quod maneant in intellectu divino, sic quod moveant intellectum divinum vel quod sint causæ intellectionis earum, sed quod tantum sint objecta, quæ intelliguntur et non movent; sed divina essentia movet ad notitiam earum, ut exposui supra. Et sic dicuntur tantum objecta secundaria, non moventia intellectum divinum ad earum cognitionem, sed quod tantum sint terminantia cognitionem divinam.

(e) *Ad secundum qualiter.* Ad secundum de intellectu passivo, quomodo dicatur passivus in nobis, aliqualiter dictum est supra *in quæst.* 1. *prolog. et dist.* 3. *quæst.* 7. et prolixius vide *in quodlib. quæst.* 15. Est enim vere passivus quantum ad hoc, quia receptivus speciei intelligibilis, et etiam intellectionis, ut supra patuit *dist.* 3. *quæst.* 6. *et* 7. De intellectu autem divino, patet quod non dicitur proprie passivus. Nullius enim est receptivus, quia recipere proprie est respectu recepti realiter distincti, et hoc non contingit in intellectu divino, ut patet. Potest tamen impropriissime dici quasi passivus, id est, quasi receptivus intellectionis. Declarat tamen litteram sequentem, cum dicit quod essentia divina est quasi forma qua intellectus divinus operatur, quia ipsa est ratio cognoscendi, non tantum ipsammet, sed etiam est ratio cognoscendi omne aliud sub quacumque ratione cognoscibili, et hoc isto modo intelligendo.

Intellectus divinus non est passivus, sed quasi passivus.

DISTINCTIO XXXVI.

(Textus Magistri Sententiarum).

Utrum omnia debeant dici esse in Dei essentia, ut in Dei cognitione vel præscientia esse dicuntur.

A. Solet hîc quæri, cum omnia dicantur esse in Dei cognitione seu præscientia, vel in Deo per cognitionem, et ejus cognitio vel præscientia sit divina essentia, utrum concedendum sit, omnia esse in divina essentia vel in Deo per essentiam ? Ad quod dicimus, quia Dei cognitio ejus utique essentia est, et ejus præscientia, in qua sunt omnia, ipsius cognitio est, nec tamen omnia, quæ sunt in ejus præscientia vel cognitione, in ejus essentia esse dici debent. Si enim hoc diceretur, intelligerentur esse ejusdem cum Deo essentiæ ; in Deo enim dicitur esse per essentiam, quod est divina essentia, quod est Deus. Habet ergo Deus apud se in præscientia sua, quæ non habet in sui natura. Unde Augustinus de verbis Apostoli ita ait : « *Elegit nos* Ephes. 1. 4. Augustinus sermo 26. *ante mundi constitutionem.* Quis sufficit hoc explicare ? Eliguntur qui non sunt, nec errat qui eligit, nec vane eligit ; eligit tamen et habet electos quos creaturus est eligendos, quos habet apud semetipsum non in natura sua, sed in præscientia sua. » Nondum erant quibus promittebatur, sed et ipsi promissi sunt, quibus promittebatur. Ecce hîc aperte dicit, Deum apud semetipsum habere electos ante mundum, non in natura sua, sed in præscientia sua, cum tamen ejus præscientia non aliud sit quam ejus natura, quia ipsius præscientia est ejus notitia. Potest tamen ad electos referri, cum ait : *in natura sua*, id est, *illorum.* Illos quippe habuit ab æterno apud se, non in natura sua, id est, illorum qui nondum erant, sed in sua præscientia, quia eos ita novit, ac si essent.

Utrum mala debeant dici esse in Deo, ubi sunt omnia bona, cum utraque sint in ejus cognitione et præsentia, omnia enim cognoscit ?

Post prædicta quæritur, cum omnia dicantur esse in Deo, non per essentiam naturæ, sed per cognitionem scientiæ, et Deus sciat bona et mala, utrum concedendum sit simpliciter, mala esse in Deo, sive esse in Deo per cognitionem. Scit enim Deus et scivit semper omnia, tam bona quam mala, etiam antequam fierent, et præscivit ab æterno ea futura. Ideoque cum omnia bona dixerimus esse in Deo propter præscientiam cognitionis, eadem ratione videtur dicendum, omnia mala esse in eo, cum ea semper noverit, et per cognitionem ei præsentia fuerint. Præcognovit B.

enim Deus ab æterno quosdam futuros malos et eorum malitiam, ut ait Augustinus, præscivit, sed non præparavit. Cum ergo peccata omnium sciat, numquid intelligendum est, ea includi in illa generalitate locutionis, qua dixit Apostolus, omnia esse in Deo? *Ex ipso*, inquit, *et per ipsum et in ipso sunt omnia*. Sed quis, nisi insanus, dixerit, mala esse in Deo? Illa enim esse in Deo intelliguntur, quæ *ex ipso* et *per ipsum* sunt; ea vero *per ipsum* sunt et *ex ipso*, quorum auctor est; sed non est auctor nisi bonorum. Non ergo *ex ipso* et *per ipsum* sunt nisi bona: ita ergo non *in ipso* sunt nisi bona; non ergo mala in Deo sunt, quia, licet ea noscat, non tamen ita omnino noscit, ut bona. Mala quasi de longe cognoscit, ut ait Propheta, *et alta a longe cognoscit*, id est, superbiam. Et alibi ad Deum loquens de malis, ait: *De absconditis tuis adimpletus est venter eorum*. Quod exponens Augustinus: « Abscondita, inquit, peccata sunt, quæ a lumine tuæ veritatis absconduntur. » Sed quomodo peccata a lumine veritatis divinæ absconduntur, cum a Deo sciantur? Si enim non sciret, quomodo de illis judicaret, et pro illis malos damnaret? Alibi Propheta: *Quia neque ab Oriente, neque ab Occidente* deest. Quod exponens Cassiodorus, inquit: « Neque a bonis, neque a malis deest Deus, sed omnibus præsens et cognitor est. » Cognoscit ergo Deus et bona et mala per scientiam, sed bona cognoscit etiam per approbationem et per beneplacitum, mala vero non. Unde Cassiodorus super Psalmum dicit: « Peccata abscondita Deo sunt, quia non novit, id est, non approbat. » Et ex eo sensu Augustinus dixit ea abscondita a lumine Dei. Qui etiam in Epistola ad Evodium insinuat, cognitionem Dei variis modis accipiendam, inquiens: « Si ad scientiam referas, non ignorat Deus aliquos vel aliqua, qui tamen in judicio quibusdam dicet: *Non novi vos*, sed eorum improbatio hoc verbo insinuata est. » Ecce non cognoscere dicitur Deus, quæ non approbat, quæ ei non placent. Apparet itaque, verum esse quod diximus, scilicet quia quodam modo cognoscit Deus bona, quo non cognoscit mala. Pariter quidem utraque eodemque modo noscit quantum ad notitiam, sed bona etiam approbatione et beneplacito cognoscit.

Aug. libr. 1. de Prædest. Sanctorum cap. 10. Rom. 11. 36. Quæ intelligantur esse in Deo. Quod non omnino ita cognoscit Deus mala ut bona, quia mala tantum per scientiam, bona vero per probationem et beneplacitum. Psalm. 137. 6. Psalm. 16. 14. Cassiodor. in explanatione. Psalm. 16. 14. Cassiodor. super. Psalm. 16. 14 circa illum versum, De absconditis tuis, etc.

Hic aperit quare bona tantum dicantur esse in Deo et non mala.

C. Et inde est, quod bona tantum dicuntur esse in Deo, non mala, et illa *prope*, hæc *longe*, quia licet in Deo aliqua dicantur esse propter cognitionis præsentiam, et Deus bona et mala cognoscat, mala tamen non cognoscit nisi per notitiam, bona vero non solum per scientiam, sed etiam per approbationem et beneplacitum. Et ob talem cognitionem aliqua dicuntur esse in Deo, scilicet quia ita ea scit, ut etiam approbet, et placeant, id est, ita scit, ut eorum sit auctor.

Rom. 11

Quod idem est omnia esse ex Deo *et* per ipsum *et* in ipso.

c. 11. Proinde si diligenter inspiciamus, idem videtur esse *ex Deo* et *per ipsum* et *in ipso*. Unde Ambrosius 3. *libr. de Spiritu sancto* : « Hæc tria : *ex ipso* et *per ipsum* et *in ipso, omnia* unum esse, supra diximus. Cum dicit *per ipsum* esse omnia, non negavit *in ipso* esse omnia. Eamdem vim habent omnia hæc, scilicet *cum ipso* et *in ipso* et *per ipsum*, et unum in his atque consimile, non contrarium intelligitur. » Ecce habes, quia ex eadem intelligentia Scriptura dicit, omnia esse *in ipso* et *per ipsum* et *ex ipso* vel *cum ipso*. Cum ergo ex ea ratione omnia dicantur esse *ex Deo* vel *per ipsum*, non solum quia scit, sed etiam quia auctor est eorum ; consequitur ut eadem ratione ea *esse in Deo* dicantur, scilicet quia scit, et eorum auctor est ; dicitur, *quia in illo vivimus et movemur et sumus*, quia eo auctore sumus, movemur et vivimus. Cum ergo non sit auctor nisi bonorum, merito sola bona *in eo* esse dicuntur, sicut *ex ipso* et *per ipsum*. Cum igitur in ejus cognitione vel præscientia sint omnia, scilicet bona et mala, in eo tamen non dicuntur esse nisi bona, quorum auctor est. Unde Augustinus *in libro de Natura boni* : « Cum audimus, inquit, *ex Deo* et *per ipsum* et *in ipso* esse omnia, omnes utique naturas intelligere debemus, et omnia quæ naturaliter sunt. Neque enim ex ipso sunt peccata, quæ naturam non servant, sed vitiant, quæ ex voluntate peccantium nascuntur. » Hîc aperte dicitur, quod in illa generalitate locutionis bona tantum continentur.

Quod omnia ex Patre et per Patrem et in Patre sunt, ita et de Filio et de Spiritu sancto est dicendum, licet propter personas fiat distinctio.

Præterea sciendum est, quod licet ibi indicetur distinctio personarum, cum dicitur : *Ex ipso* et *per ipsum* et *in ipso*, omnia tamen ex Patre et per Patrem et in Patre sunt ; similiter de Filio et de Spiritu sancto accipiendum est. Unde Augustinus in *libr. de Trinitate* : « Non confuse, inquit, accipiendum est quod ait Apostolus : *Ex ipso et per ipsum et in ipso. Ex ipso* dicens propter Patrem, *per ipsum* propter Filium, *in ipso* propter Spiritum sanctum. » Vigilanter autem attende, ne, quia Patrem volens intelligi dixit ex *ipso*, sic intelligas, omnia esse ex Patre, ut neges, omnia esse ex Filio vel ex Spiritu sancto, cum ex Patre et per Patrem et in Patre omnia esse sane dici possint ; similiter et de Filio et de Spiritu sancto dicendum est. E — Aug. lib. 6. cap. 10.

Quod non omnia quæ ex Deo sunt, etiam de ipso sunt, sed e converso.

Illud etiam hîc annectendum est, quod non omnia quæ dicuntur esse *ex* Deo, etiam *de* ipso esse dici debeant ; « quia, ut ait Augustinus *in lib. de natura boni*, non hoc significat penitus *ex ipso*, quod *de ipso*. Quod enim *de ipso* est, potest dici esse *ex ipso*, sed non omne quod *ex ipso* est, potest dici esse *de ipso*, F.

quia non est de sua substantia. *Ex ipso* enim sunt cœlum et terra, quia ipse fecit ea, non autem *de ipso*, quia non de substantia sua. Sicut aliquis homo si generat filium, et facit domum, *ex ipso* est filius, *ex ipso* est et domus, sed filius *de ipso*, domus vero de terra et ligno, » non *de ipso*.

Quæ dicta sunt summatim colligit.

G. In præmissis apertum est, quod in Dei cognitione sive præscientia sunt omnia, scilicet bona et mala, sed non omni modo sunt ibi mala, quo bona ; et quod in Deo bona tantum sunt, sicut *ex ipso* et *per ipsum* non mala ; et ex quo sensu hæc accipienda sint, assignatum est ; et quod *de ipso* non dicitur esse proprie quod aliud est ab ipso ; *ex ipso* autem esse dicuntur omnia quæ eo auctore sunt.

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum creatura (a) *inquantum est fundamentum relationis æternæ ad Deum ut cognoscentem, habeat vere* essê *essentiæ, ex hoc quod est sub tali respectu ?*

Alensis 1. *part. quæst.* 23. *membr.* 4. *art.* 1. § 6. D. Bonavent. *hîc art.* 1. *quæst.* 1. Richard. *quæst.* 4. Henric. *sum. art.* 2. *quæst.* 23. *et* 25. *et quodlib.* 8. *quæst.* 9. *et quodlib.* 9. *quæst.* 1. *et* 2. Waldens. 1. *tom. lib.* 1. *art.* 1. *cap.* 1. *et* 2. Gabr. 1. *dist.* 55. *quæst.* 1. *maxime art.* 3. Vasq. 1. *part. dist.* 70. *et* 71. Cajet. et Thomistæ 1. *part. quæst.* 15. *art.* 1. 2. Suar. 1. *part. tract.* 1. *lib.* 3. *cap.* 5.

1. Circa distinctionem trigesimam
Argum. 1. sextam quæro unum : Utrum creatura, etc. Quod sic. Homo non est ex se ens ratum, quia tunc esset Deus ; ergo per aliquid aliud est ratum formaliter, non nisi per respectum ad ipsum primum ratum ex se, non autem per respectum ad aliud, ut ad efficiens, quia cum definitio sit entis rati, et efficiens in quantum efficiens producat existens in actu, si homo haberet *esse* ratum ab efficiente inquantum efficiens, definitio non esset ejus nisi ut existens, et ita definitio terminaret quæstionem *an est*, quod est inconveniens ; ergo est ens ratum inquantum participat primum, ut exemplar, hoc est inquantum habet relationem æternam ad Deum ut scientem et exemplantem ; ergo, etc.

Præterea, correlativa sunt simul Argum
natura ; ergo simul natura Deus est intelligens lapidem, et lapis intellectus ab eo ; ergo cum ab æterno est lapis intellectus ab intellectu divino, et hoc inquantum fuit aliud ab essentia divina, et ista intellectio erit realis et Metaphysica, non Logica ; ergo illud, quod terminavit istam intellectionem, erat vera res.

Oppositum, Magister in littera, *c.* Ratio si
1. *hujus dist.* exponens auctoritatem Augustini 5. *super Gen.* ad litteram, istam scilicet : *Erant in Dei scientia non existentia in sui natura, dicit sic : illos*, (scilicet electos) *habuit ab æterno Deus apud se, non in natura sui, id est, ipsorum, qui nondum erant, sed in sua præsentia, quia illos ita novit ac si essent.*

Hîc quidam dicunt (b) quod sic, 2
quia ens communissime acceptum, Henr. art. 2.
vel res potest dici a *reor*, *reris*, et et 2 quodl
sic est communis figmentis et aliis 9. et 9. q.
multis. Alio modo procedendo 2. et 11.
ultra, res dicitur a *ratificatione*, ut

est res rata et distincta a re ficta ; et ista est duplex, vel tanquam res cui potest competere esse vel cui competit esse ; prius tamen est res cui potest competere esse.

Pro hac opinione arguitur potissime per illud, quod dictum est in secundo argumento principali de scientia Dei æterna, et objecto reali æterno.

Additur ad hoc quod proportio est passio entis, objecti autem cogniti in æternitate proportio est aliqua ad cognoscentem, et hæc talis est, quod impossibile est non esse sic proportionatum.

Præterea, sicut ens ad non ens, ita possibile ad impossibile ; ergo permutatim, sicut ens ad possibile, ita non ens ad impossibile ; sed omne ens est possibile, ergo omne quod est purum non ens, est impossibile.

Confirmatur ratio, quia si aliquod purum non ens, sive nihil esset possibile, et aliquod purum non ens esset purum impossibile, unum nihil esset magis nihil alio, quod videtur absurdum ; ergo possibile non est omnino nihil, sed aliquod ens.

Præterea, Augustinus de natura boni cap. 8. *Si bonitas est forma aliqua, nonnullum bonum est capacitas formæ ;* ergo nonnullum bonum est possibilitas ad bonitatem actualem.

Item super Joannem homil. 18. *Easdem litteras format cor et manus, sed aliter et aliter ; ergo prius factæ sunt a corde quam a manu.* Et Avicenna 8. *Metaph. cap. ultimo*, vult idem de duplici fluxu rerum a Deo.

Additur autem ab istis, quod distinctio ista essentiæ ab *esse* existentiæ sufficit ad compositionem, pro eo quod ipsa essentia intellecta ut habens *esse* essentiæ, adhuc est in potentia ad *esse* existentiæ, quod recipit ab efficiente inquantum efficiens est, et tunc est compositio ex potentia et actu.

COMMENTARIUS.

(a) Quidam titulum quæstionis sic exponunt, quia creatura ut cognita, habet relationem ad Deum ut cognoscentem ; illa relatio dicitur cognosci, et illa similitudo creaturæ cognitæ dicitur fundamentum illius relationis, et non ipsa creatura, quia nulla creatura fuit ab æterno. Mens ergo quæstionis est, utrum illa similitudo cujuslibet rei, quam Deus apud se habet, sit vera essentia illius cujus est similitudo ? 1.

Henricus in summa Art. 2. q. 23. et 25. et quodl. 8. q. 9. et quodl. 9. q. 1. et 2. et quodlib. 11. q. 3.

Sed, judicio meo, titulus hujus quæstionis non debet sic intelligi, ut patet ex dictis, infra a Doctore. Unde præmitto aliqua pro notitia hujus tituli. Primo præmitto, quod dicit Doctor supra *dist.* 35. quod in primo instanti intellectus est in actu per essentiam sub ratione mere absoluta, et hoc in actu primo sufficienti ad producendum quodlibet in actu intelligibili. In secundo instanti producit lapidem in *esse* intellecto, ita quod terminus iste habet respectum ad divinam intellectionem, nullus autem est respectus e converso in intellectu divino. Ex hoc apparet, quod lapis habeat prius *esse* cognitum, quam fundet relationem ad Deum ut cognoscentem, ut etiam patet ex littera superiore *dist.* 35. Secundo præmitto, quod dicit Doctor *in præ-*

senti dist. de Cæsare si esset annihilatus, etc. vide exemplum.

Titulus ergo quæstionis potest intelligi, quod fundamentum talis relationis est tantum *esse*, vel cognitum vel possibile, sic intelligendo, quod lapis habet prius *esse* cognitum quam fundet relationem ad Deum ut cognoscentem, et tale *esse* cognitum non dicitur proprie similitudo creaturæ, puta lapis, ut habens *esse* cognitum ab intellectu divino, non dicitur similitudo lapidis ut existentis. Et tunc quæritur an tale *esse* cognitum, quod lapis habuit ab æterno, fuerit verum *esse* essentiæ reale ipsius lapidis? Vel si exponatur de fundamento talis relationis, quod *esse* possibile ipsius lapidis, quod *esse* possibile fundatur in *esse* cognito, an tale *esse* possibile fuerit verum *esse* essentiæ? Et sic (ut credo) debet, sive potest intelligi titulus quæstionis, licet Scotus magis videatur declinare ad primum modum, scilicet quod fundamentum talis relationis, ut ad Deum cognoscentem, sit ipsum *esse* cognitum, ut satis patet in littera ejus.

Henricus ubi supra.

(b) *Hîc quidam dicunt, quod sic.* Hîc Doctor recitat opinionem Henrici, qui vult quod creatura fuerit ab æterno secundum *esse* essentiæ, ita quod fundamentum ipsius relationis ut ad Deum cognoscentem, fuit verum *esse* essentiæ. Et hanc opinionem probat multis mediis, quæ post adducentur solvendo illa media. Prius ergo Doctor improbat subtiliter hanc opinionem, deinde solvet.

SCHOLIUM.

Sententiam Henrici, scilicet creaturam fuisse ab æterno secundum *esse* essentiæ, refutat. Primo, quia juxta hoc creatio non esset de nihilo, et hanc viam de creatione urget sex rationibus. Secundo, quæ sequerentur absurda, si daretur aliquid præter Deum necessarium in *esse* existentiæ, sequerentur ex hoc, de quo supra dist. 8. quæst. 5. num. 18. Tertio, Deus esset mutabilis secundum aliquid in ipso existens, per actum intellectus sui. Quarto, cum intellectus Dei sit causa naturalis, sequitur quod ideæ, quas prius causat, sint perfectiores ideatis, et sic ista non erunt realia, et impugnat alia dicta Henrici duobus ultimis argumentis.

Contra ista (c) arguitur primo, quia creatio est productio de nihilo. Sed si lapis præhabuit *esse* verum reale ; igitur quando producitur ab efficiente non producitur de nihilo. 3.

Similiter secundo (d), si non producitur nisi secundum respectum tantum novum ad efficiens, non videtur esse productio ad *esse* simpliciter, sed tantum ad *esse* secundum *quid ;* et minus erit creatio, productio simpliciter, quam sit alteratio, ubi est productio saltem alicujus, quantum ad *esse* absolutum.

Tertio (e) secundum eamdem viam arguitur, quia eamdem relationem ponit actualem et aptitudinalem ex parte Dei, et propter hoc non posse esse aliquam novam actualem in Deo præter aptitudinalem antiquam ; ergo similiter ex parte ejus quod refertur ad Deum, eadem est relatio actualis et aptitudinalis, et non erit actualis nova præter aptitudinalem relationem antiquam ; ergo cum relatio aptitudinalis ad *esse* existentiæ, fuerit semper in ente habente *esse* essentiæ, nulla est in ea relatio actualis nova inquantum existens est.

Ut visum est dist. [illegible]

Et quarto (f), secundum eamdem viam, quia in fundamento eodem et termino immutabili, non potest esse respectus novus. Sed hoc funda-

mentum idem est, scilicet *esse* essentiæ, et terminus est immutabilis, scilicet Deus ; ergo nullus respectus novus potest esse ad talem terminum, qualis respectus ponitur esse ad *esse* existentiæ.

Et quinto (g) secundum idem medium de creatione, quia productio rei secundum illud *esse* essentiæ, verissime est creatio. Ipsa enim est mere de nihilo ut de termino *a quo*, et ad verum ens et ad terminum *ad quem* ; et productio ista secundum eos est æterna, ergo et creatio est æterna, cujus oppositum nititur ostendere, et dicit se habere demonstrationes.

in 2. q. 3. ad oc. Sexto, secundum eamdem viam (h) per oppositum de annihilatione, sequitur quod non possit aliquid annihilari ; sicut enim producitur de ente secundum essentiam, ita videtur redire in ens secundum essentiam, et non in nihil.

t. tima. Præterea secundo principaliter (i) illæ rationes, quæ tactæ sunt *dist.* 8. contra Avicennam, quod nihil aliud a Deo sit formaliter necessarium, possunt fieri contra istam opinionem, quia ita concludunt de *esse* quidditativo, si sit verum *esse*, sicut de *esse* existentiæ. Non enim voluntas magis necessario vult aliud a se esse in *esse* quidditativo, quam velit aliud a se esse in *esse* existentiæ, quia eadem est ratio utrobique, et ita de aliis mediis.

(j) Præterea tertio, res secundum *esse* essentiæ, aut est terminus relationis ideæ quam ipsi ponunt in Deo, aut non, sed tantum aliud *esse* cognitum. Si secundo modo, ergo frustra ponuntur res in isto *esse* essentiæ ; non enim videntur propter aliud poni, nisi ut sint termini relationum idealium, quæ æternaliter sunt in Deo. Si primo modo, ergo aliquid est in Deo per actum intellectus divini, secundum quod Deus potest aliter se habere sive mutari, cujus oppositum probatum est *dist.* 30. Probatio ultimæ consequentiæ, quia, per te, omne aliud *esse* a Deo non est formaliter necessarium ex se. Ponatur igitur, licet, per impossibile, istud ens quidditative aliter se habere, sequitur quod illa entitas in Deo sive rei sive rationis, quæ habet istud *esse* pro termino, aliter se habebit, et sic ex positione alicujus circa aliud a Deo mutari poterit aliquid, quod est in Deo per actum intellectus sui, quod est impossibile.

Præterea (k) quarto, quando causa est perfecta et independens naturaliter in causando, et agit naturaliter, videtur posse producere immediatiora sibi perfectiora, quia producit secundum ultimum potentiæ suæ. Intellectus divinus, ut intellectus præcise secundum istam viam, producit in Deo rationes ideales et ipsas essentias in ratione essentiæ, et quasi per prius in se rationes ideales, quam rationes illas in isto *esse* ; (sunt enim per hoc, quod exemplatæ sunt) ergo illæ ideæ habent verius *esse*, cum sit naturaliter agens quam ipsa ideata. Non causat autem ideas nisi in *esse* rationis, et non in aliquo *esse* reali ; ergo nec dat aliquod *esse* reale ipsis ideatis, quæ sunt causata quasi remotiora. An causa naturalis causet prius effectum perfectiorem, de quo sup. d. 3. q. 2.

Præterea quinto, istas essentias producit in *esse*, aut ut cognoscens, aut non. Si sic, ergo sunt cognita 5.

antequam sint in isto *esse*, et ita frustra ponuntur istæ entitates propter cognitionem Dei æternam. Si non, igitur producit eas mere naturaliter, sicut ignis calefacit. Quod videtur valde absurdum de quocumque producto alio a se in natura, imo etiam Filium producit, ut intellectus, licet non ut intelligens formaliter, sicut alias expositum est.

Sup. dist. 2. p. 2. q. 3.

(m) Præterea, sexto quod attribuat alium effectum causæ exemplari, et alium causæ efficienti, non videtur probabile, quia causa exemplaris non est, nisi quoddam efficiens; efficiens enim dividitur in efficiens per intellectum sive propositum, et efficiens per naturam, secundum Philosophum 5. *Physic.* Sicut igitur naturaliter producens non est alia causa ab efficiente, ita nec exemplaris nec exemplariter producens, et ita idea est effectum, et exemplariter productum alicujus intelligentis inquantum est intelligens, et inquantum exemplans.

T. c. 46. et circiter. Exemplaris est causa efficiens, de quo sup. d. 2. p. 2 q. 3. et quodl. 16. Vide in 2. dist. 1. q. 4. et 5.

Quod etiam addit (n) compositionem esse in creaturis per istam potentialitatem ad actum, non videtur rationabile, quia nihil videtur esse ibi, quod cum alio componatur. Si enim tota albedo præexistat in potentia ut terminus potentiæ, et postea ipsamet sit in actu, non est propter hoc aliqua compositio rei et rei; igitur si præexistat res secundum *esse* essentiæ, et ipsa producatur secundum *esse* existentiæ, quod non est aliud secundum istos ab *esse* essentiæ, sicut nec generaliter relatio est aliud a fundamento (propter quod non ponunt relationem, et fundamentum facere compositionem) non erit res composita propter ista duo.

Et istud posset esse septimum secundum primam viam, ad improbandum creationem propter identitatem relationis cum fundamento, et essentiæ cum *esse*, quia eadem res non potest esse realiter nova et non nova; ergo si *esse* dicat relationem, quæ est eadem cum essentia, nulla creatura erit simpliciter nova.

COMMENTARIUS.

(c) *Contra ista arguit Doctor.* Primo 2.
sic: Si lapis habuit verum *esse* reale; ergo non creatur. Hîc Doctor supponit, quod illud dicitur vere creari, cujus nihil reale pertinens ad *esse* præcessit, quia creari est de nihilo sui aliquid fieri, ita quod *non esse* aliquod ipsius præcedat. Licet enim præcedat *esse* cognitum ipsius, illud tamen non dicitur ens reale, et realiter dans *esse*; ergo si lapis fuit ab æterno secundum aliquod *esse* reale, lapis non dicitur creari de novo, quia ejus *esse* vere præcessit.

(d) *Similiter secundo* arguit ex dictis Henrici, qui dicit quod aliquid ex hoc videtur vere de novo creari, non quod accipiat *esse* post *non esse*, quia suum *esse* reale præcessit, sed quia accipit novum respectum ad efficiens, ita quod creatio lapidis non dicitur terminari ad *esse* absolutum in lapide, sed tantum ad ipsum lapidem, ut sub novo respectu ad primum efficiens terminato. Ex hoc arguit Doctor, creatio est productio ad *esse* simpliciter, præsertim quando est creatio substantiæ; sed lapis ut sub tali respectu, non habet *esse* simpliciter, sicut nec homo ut sub albedine dicitur habere *esse*

Creatio producti esse sim[pli]citer

simpliciter secundum quod consideratur sub illa; albedo enim, et si sit *esse* simpliciter in se, non tamen erit *esse* simpliciter hominis.

(e) *Tertio* arguit ex dictis Henrici, probando quod si lapis diceretur creari secundum respectum actualem ad Deum, tunc lapis diceretur creari, et tamen nihil de novo acciperet, quod est impossibile, quia omnis productio est de *non esse* ad *esse*. Quod autem in lapide secundum talem respectum de novo nihil acquireretur, patet secundum ipsum Henricum, qui vult quod relatio aptitudinalis in Deo, qua est aptus creare, vel qua dicitur creativus, nullo modo differat a relatione actuali, qua dicitur actu creans; ergo simpliciter hoc erit increabile, quia relatio qua lapis dicitur creabilis, et relatio qua dicitur actu creari, nullo modo differunt; ergo si lapis dicitur creari secundum hanc relationem actualem, tunc lapis nihil accipit de novo, quod non habuerit ab æterno, et sic nullo modo creatur.

3. (f) *Et quarto*, ex eodem fundamento arguit et probat quod est impossibile ipsum lapidem creari secundum novum respectum, ita quod talis respectus est impossibile quod sit novus.

Hoc patet, quia non potest esse relatio nova, nisi propter novitatem, vel fundamenti vel termini, quia aliter in *Ad aliquid* posset esse motus et mutatio, quod est contra Aristotelem 5. *Physic. t. c.* 10. et patet ibi per Commentatorem, et subtiliter est expositum *in tertio d.* 1. *q.* 1. Et sic sequitur quod nulla facta mutatione, nec in termino nec in fundamento, nulla relatio poterit esse de novo. Cum ergo *esse* essentiæ per Henricum sit fundamentum talis relationis, et illud fuit ab æterno, et nullo modo mutatur nec variatur, et talis relatio terminetur ad Deum, ut ad primum efficiens, qui omnino est immutabilis; ergo talis respectus non poterit esse novus, et sic lapis non poterit esse novus, et sic lapis non poterit creari.

(g) *Et quinto*, ex eodem fundamento arguitur. Hîc Doctor intendit deducere ad hoc inconveniens, scilicet quod lapis dicatur creari ab æterno, et per consequens non erit creatus, quia in creatione *non esse* semper præcedit duratione ipsum *esse*, ut supra patuit *d.* 2. *q.* 1. *et d.* 8. *q. ult. et in* 2. *d.* 1. *q.* 2. Tunc arguit sic: Productio de *non esse* absolute ad *esse* dicitur creatio, ut patet, sed per te *esse* lapidis fuit productum ab æterno; ergo lapis fuit creatus ab æterno, quod est implicatio contradictionis, scilicet quod sit creatus ab æterno, cum creatio necessario importet novitatem, et tamen ipse Henricus nititur ostendere, quod creatio fuerit ab æterno.

Nec valet hæc responsio Francisci de Mayronis *in suo Conflatu*, ubi nititur sustentare quod *esse* essentiæ fuit ab æterno, sed tale *esse* non fuit productum, nec non productum, sed abstrahit. Nec enim est manifesta implicatio contradictionis, scilicet quod tale *esse* sit verum *esse* reale, etiam distinctum ab existentia. Quamvis hoc sit impossibile, ultra est impossibile quod non sit productum, cum omne aliud a Deo, eo modo quod est aliud, est etiam productum, ita quod si habet *esse* secundum *quid*, est productum secundum *quid*. Imo si habet *esse* tantum possibile, secundum illud *esse* est productum, ut infra patebit a Doctore *d.* 43. a fortiori, quando habet *esse* essentiæ, quod est *esse* simpliciter, erit

Contra Franciscum de Mayronis.

productum, et sic non oportet fingere, quod tale *esse* non erit productum nec improductum.

4. (h) *Sexto, secundum eamdem viam per oppositum de annihilatione,* statim sequitur quod nihil potest annihilari. Tum quia annihilatio est ab *esse* in *non esse* simpliciter, sed per tale *esse* fuit ab æterno; ergo annihilatio potest fuisse ab æterno, quod est impossibile. Tum etiam quia tale *esse*, per te, est necessarium. Tum etiam, si ponatur creari secundum illum respectum, et per consequens annihilari secundum talem respectum. Contra hoc possunt fieri argumenta prius facta, et præcipue illud, videlicet quod talis relatio non poterit non esse, quia sicut in *Ad aliquid* non est generatio, ita nec corruptio, ut patet ubi supra. Modo fundamento manente immutabili, et similiter termino, relatio inter illa non poterit destrui.

(i) *Præterea secundo principaliter* contra hanc opinionem possunt fieri rationes factæ contra Avicennam, quod nihil aliud a Deo sit formaliter necessarium, vide *d.* 8. *q. ult.*

(j) *Præterea tertio* principaliter arguit ex dictis Henrici, et intendit reducere ad hoc inconveniens, quod aliquid in Deo per actum intellectus divini existens poterit mutari, cujus oppositum probatum est *d.* 30. Adducendo hîc argumentum, expono illud. Cum dixit: *Res secundum esse essentiæ, aut est terminus relationis ideæ, quam ipsi ponunt in Deo, aut non?* (supra *dist.* 35. patuit quomodo Henricus ponit ideam esse quamdam relationem in mente divina, quæ est ratio cognoscendi rem, sed secundum aliud *esse* cognitum, id est, quod ipsa res non est terminus talis relationis secundum suum *esse* essentiæ, sed tantum secundum *esse* cognitum). Si secundo, tunc sequitur quod ipsæ res secundum esse essentiæ frustra ponuntur, quia secundum eos non videntur aliter poni, nisi inquantum sunt termini relationum idealium, quæ æternaliter sunt in Deo. Si primo modo, scilicet quod terminant secundum *esse* essentiæ, ergo aliquid est in Deo per actum intellectus divini, secundum quod Deus potest aliter se habere, patet, quia per Henricum omne aliud a Deo non est formaliter necessarium ex se. Ponatur igitur (licet per impossibile) istud ens quidditative aliter se habere, sequitur quod illa entitas in Deo, sive rei sive rationis, id est, illa relatio, quæ vocatur idea, quæ habet istud *esse* pro termino, aliter se habebit, et sic ex positione alicujus circa aliud a Deo mutari poterit aliquid, quod est in Deo per actum intellectus sui, quod est impossibile. Ponunt enim isti, quod istæ relationes, quæ dicuntur ideæ, sunt in ipso Deo per actum intellectus divini, et sic illud tale poterit non esse per *non esse* talium rerum in *esse* quidditativo.

Hîc tamen oritur difficultas contra Doctorem, quia ipse ponit quod intellectus divinus per actum suum potest causare relationem rationis, comparando se ut intelligentem, ad rem ut intellectam, ut patuit supra *dist.* 30. *et* 35. Sed talis relatio rationis necessario est ad aliquem terminum, puta ad *esse* cognitum creaturæ; ergo ex quo tale *esse* cognitum non sit ex se necessarium, si ponatur (licet per impossibile) ipsum non esse, sequitur quod aliquid quod est in Deo per actum intellectus divini poterit non esse, et sic aliter se habere. Si ergo contra 5. Singular difficulta

Henricum est impossibile de illis ideis, non minus hoc erit impossibile apud Doctorem.

Item ipse expresse ponit quod intellectus divinus ab æterno non tantum potest comparare voluntatem divinam, ut potentem creare, sed etiam potest comparare, ut actum volentem creare ad ipsam creaturam ut sic volitam. Et ex tali comparatione causat in voluntate divina, ut sic comparata, aliquam relationem rationis, quæ necessario terminatur ad creaturam ad quam comparatur voluntas divina ut volens creare; ergo posito (licet per impossibile) quod talis in creatura in tali *esse* non sit, sequitur quod talis relatio causata per actum intellectus divini poterit non esse, quod est impossibile. Si ergo argumentum Scoti concludit contra Henricum, non minus ista videntur concludere contra Scotum.

[Resp]onsio. Respondeo primo, quod non est simile, quia Henricus posuit illud *esse*, non esse ex se necesse esse formaliter; posuit enim illud posse non esse, et per consequens sequitur quod Scotus arguit contra ipsum. Sed *esse* cognitum, quod Doctor posuit, licet non dicatur necessarium simpliciter, quia tantum habet *esse* diminutum, est tamen sic necessarium, quod est simpliciter impossibile ipsum non esse, cum producatur ab actu intellectus divini ante omnem actum voluntatis ad extra comparatum. Per idem dico, quod intellectus divinus necessario cognoscit voluntatem divinam ab æterno ut volentem creare pro *A*, et similiter cognoscit creaturam ad quam ut cognitam fit comparatio, et sic stat talis relatio rationis, licet voluntas divina contingenter determinet creare pro *A*, tamen facta determinatione ab æterno intellectus divinus cognoscit illam, et sic potest comparare.

Si dicatur, quod istæ rationes factæ possent esse contra aliqua prius determinata a Doctore *d.* 8. *q. ult.* ubi probavit quod si Deus causaret creaturam de necessitate, tunc haberet relationem realem ad illam. Et talis relatio esset idem quod Deus, ut probatum est *dist.* 8. quia nihil est ibi formaliter quin sit idem realiter ipsi Deo, et per consequens cum relatio necessario dependeat a termino, ergo termino non existente, talis relatio non existet; ergo nec Deus, et sic magis necesse esse poterit non esse per aliquid minus *necesse esse*. Sic arguo in proposito: talis relatio causata in tertio instanti, aut est idem quod Deus aut aliud. Si aliud, contra, quia intellectus divinus causat illam de necessitate in essentia sua; ergo ibi habet *esse* necessarium, et omne tale in Deo est idem quod ipse Deus. Si ponitur idem, ergo ipso destructo destruitur Deus, patet, quia quæ sunt idem, destructo uno destruitur et reliquum. Sed talis relatio necessario terminatur ad aliquid aliud a Deo, et sic per possibile vel impossibile, destructo tali termino alio ab ipso Deo, destruitur et relatio, et per consequens ipse Deus; et sic magis impossibile poterit sequi ex minus impossibile poterit sequi ex minus impossibili, et magis necessarium poterit non esse ex *non esse* minus necessarii. 6. Objectio.

Respondeo, præmittendo unum quod dicit Doctor *in* 2. *dist.* 1. quod aliquid non posse esse sine alio, nec e contra, potest dupliciter intelligi. Primo, ex rationibus suis entitativis, ita quod simpliciter repugnet *A* esse sine *B*, et e contra, ratione entitatis *A* et *B*, quia 7. Solutio.

enim *A* est talis entitas, ideo *A* non potest esse sine *B*; similiter quia *B* est talis entitas, ideo repugnat sibi posse esse sine *A*. ita quod talis repugnantia non essendi unum sine altero, est ab intrinseca entitate eorum. Secundo, quod talis inseparabilitas sit tantum a causa extrinseca necessario causante aliquid in alio, sicut ponitur quod cœlum non potest esse sine motu; et hoc non est ratione entitatis cœli, sed tantum ab agente extrinseco, necessario movente cœlum, et causante motum in cœlo. Sic dico in proposito quod talis relatio rationis dicitur inseparabile ab essentia divina, et hæc tantum est ab intellectu divino necessario causante talem relationem rationis, et per consequens non est idem realiter cum essentia divina, et sic non sequitur quod ipsa destructa destruatur essentia, sicut nec corrupto motu corrumpitur cœlum.

Dico ultra, quod *esse* cognitum lapidis non est minus necesse esse quam talis relatio, imo magis erit necesse esse. Tum quia prius necessario causatur ab intellectu divino. Tum quia tale *esse* præsupponitur relationi illi, ut terminus, et sic talis relatio dependet ab illo, etc.

(k) *Præterea quarto* principaliter arguit, ducens ad hoc inconveniens, scilicet quod ideæ habeant perfectius *esse* ipsis rebus ideatis, quod est inconveniens. Et arguit sic: Ex quo sunt prius productæ ab intellectu divino per modum naturæ et secundum totam virtutem ipsius intellectus, videntur ex hoc habere perfectius *esse*, quia causa perfecta, et independens naturaliter in causando, et agens per modum naturæ, videtur producere immediatiora sibi perfectiora, hoc etiam patuit supra *d*. 3. *q*. 2.

(l) *Præterea quinto* arguit sic: *Istas essentias producit in esse*, et hoc expresse patet supra *d*. 6. *q*. *unica*, et in simili *d*. 10. de productione Spiritus sancti, vide quæ ibi notavi. Pater enim producit Filium, ut Filius est prius intellectus, licet intellectio qua ipsum intelligit, non sit ratio formalis producendi Filium, ut patuit supra *d*. 26. et 13. et alibi; ergo multum erit absurdum dicere, quod intellectus divinus producat aliquid non intelligens illud, sed quod producat eo modo quo ignis producit.

8. Appare[t] contradic[tio] et notan[da] impugnat[io]

Hic tamen occurrit difficulta sex dictis Scoti. Videtur enim in hoc sibi contradicere. Tum quia quando producit rem in *esse* cognito, aut prius intelligit illam aut non, sive aut producit intelligens aut non. Si sic, ergo prius præintelliguntur quam producuntur; non ergo producit mere naturaliter, sicut ignis producit lignum calidum. Tum quia per Doctorem intellectus divinus in tertio instanti producit relationem rationis, ut supra patuit *dist*. 30. *et* 35. aut producit intelligens aut non. Si sic, ergo talis relatio fuit præcognita, et tunc certum erit quod non actu reflexo, sicut ipse ponit ipsam cognosci; aut non intelligens, et tunc producit mere naturaliter. Tum quia ipse concedit, quod intellectio divina est quasi producta. Tunc sic, aut producit eam, ut intelligens, aut non. Si primo, ergo prius præintelligebatur, et tunc alia intellectione, et sic processus in infinitum. Si secundo, ergo mere naturaliter producit, sicut ignis producit ignem. Tum quia voluntas divina vult Joannem esse album, aut hoc, quod est Joannem esse album est

præintellectum aut non. Si sic, contra ipsum, qui vult quod contingens inquantum hujusmodi, non sit præcognitum antequam voluntas determinet, imo ipsa prius determinat, et post intelligitur, ut patuit supra *d.* 39. *et in prolog. q. ult.* In materia an Theologia sit scientia practica, vide ibi.

[Re]sponsio. Respondeo, quod nulla est contradictio. Et præmitto aliqua, quod aliud est producere aliquid tantum secundum *esse* secundum *quid*, et aliud est producere secundum *esse* simpliciter. Esset enim inconveniens intellectum divinum omnino independentem, et in essendo et in causando producere aliquid secundum verum *esse* simpliciter et reale, et non præintelligere illud. Et posuit Doctor independens in agendo, quia hoc non est inconveniens de agente omnino dependente, ut de Sole, quod producat non intelligendo, ut supra patuit *dist.* 2. *parte* 1. *quæst.* 1. *in illis præambulis,* tunc enim dirigeretur ad finem ab alio cognoscente et amante finem, ut ibi patuit. Esset ergo inconveniens in intellectu divino producere aliquid in *esse* simpliciter non cognoscendo illud. Loquendo vero de *esse* secundum *quid*, nullum est inconveniens. Modo Henricus posuit res ab æterno habere verum *esse* essentiæ, quod est *esse* simpliciter. Et sic patuit ad argumenta.

9. [Ali]a responsio. Potest etiam aliter responderi ad omnia argumenta singillatim. Ad primum dico, quod producit intelligendo, sic tamen quod actu illo quo producit etiam intelligit, ita quod ante illam intellectionem, nihil creaturæ fuit in quocumque *esse*, et sufficit quod producat in *esse* intellecto sive in *esse* cognito. Et sic producere aliquid ut intelligens, potest dupliciter intelligi. Primo, quod intellectio prius terminetur ad ipsum producibile, quam producatur in *esse*. Secundo, quod ipsa intellectio tantum terminetur ad *esse* cognitum in eodem instanti, quo producit illud in tali *esse*, et sic intellectus divinus isto secundo modo producit intelligens.

Producere, ut intelligens capitur dupliciter.

Ad aliud de relatione rationis, dico quod non est producta, sed tantum derelinquitur ex tali comparatione, et quod entia rationis non dicantur proprie produci, supra exposui ad mentem Doctoris *d.* 3. *q.* 7. Posito etiam quod sit producta, non est inconveniens producere ipsam non intelligens, non enim est aliquod producibile, ut in ultimum finem ordinabile. Et forte nullum etiam esset inconveniens intellectum divinum producere illam ut intelligens, sic intelligendo, quod producit illam ut prius terminum et fundamentum intelligens, et hoc modo ipse concedit, ut supra patuit *dist.* 35.

De productione relationis rationis.

Ad aliud de divina intellectione, patet responsio, quia non est producta, cum sit idem realiter et essentialiter. Et ultra intellectus non comparatur ad ipsam operationem qua intelligit, ipsa enim præsupponitur omni productioni, aliter oporteret procedere in infinitum in intellectionibus.

Ad ultimum de voluntate, dico, ut infra patebit *d.* 39. quod voluntas de necessitate fertur in præcognitum. Et hoc debet intelligi de terminis, nunquam enim posset velle Joannem fore album, nisi intellectus divinus præintelligeret Joannem et albedinem, et non oportet ipsum præintelligere ut album. Et sic patet quomodo Doctor Subtilis sibi non contradicit, et quomodo argumentum concludit contra Henricum et non contra seipsum.

10. (m) *Præterea sexto* arguit Doctor, dicens quod non videtur probabile quod dicit Henricus, scilicet quod respectu causæ exemplaris sit unus effectus alius ab effectu causæ efficientis. Dicit enim, quod res in *esse* cognito, causantur a Deo ut a causa exemplari, quia Deus ut habens illas relationes ideales, producit diversas res in *esse* cognito, et producuntur ab ipso Deo in *esse* existentiæ ut a causa efficiente. Contra hoc arguit, quia causa efficiens et exemplaris non videntur distingui, causa enim exemplaris videtur efficiens; efficiens enim dividitur in efficiens per intellectum sive a proposito et efficiens per naturam, ut patet 2. *Physic. t. c.* 49. Sed de ista distinctione supra patuit *d.* 2. *parte* 2. *q.* 3. et de hoc vide prolixius *in quodlib. q.* 16. Sicut igitur naturaliter producens non est alia causa ab efficiente, ita nec exemplaris nec exemplariter producens, et ita idem est effectum, et exemplariter productum alicujus intelligentis inquantum est intelligens et inquantum exemplans. Et proprie loquendo causa exemplaris est causa libera, quæ ideo dicitur exemplaris, quia in mente semper habet similitudinem rei causabilis, ut exemplar dirigens in opere. Nam ut *in prolog. q. de praxi* exposui, omnis actus elicitus vel imperatus a voluntate non potest dici rectus, nisi pro quanto elicitur vel imperatur conformiter rationi rectæ; præcedit enim in intellectu ratio recta sive cognitio practica, qua puta artifex cognoscit tale opus sic debere fieri, et talis cognitio dicitur exemplar, et pro tanto voluntas dicitur causa efficiens exemplaris, pro quanto vult illud opus fieri conformiter tali cognitioni. Utrum modo tale exemplar concurrat effective ad actum voluntatis, patuit supra quid dicendum *in q. de praxi*, et magis patet *in* 2. *d.* 25.

Quid sit causa exemplaris.

(n) *Quod etiam addit compositionem.* Henricus posuit quod ex ipso *esse* essentiæ et *esse* existentiæ ipsius creaturæ componitur ipsa creatura. Doctor contra hoc arguit, quia secundum istos *esse* essentiæ et *esse* existentiæ sunt simpliciter idem; ergo non faciunt compositionem rei et rei; patet per eos qui volunt quod relatio non facit compositionem cum fundamento, quia ipsa non est aliud a fundamento, ergo. Et in hoc Doctor non sibi contradicit, qui supra *d.* 8. *q.* de simplicitate, an scilicet creatura sit simplex, vult quod omnis creatura sit composita ex actu et potentia objectiva, quia hic loquitur, quod ex actu et potentia objectiva non componitur tanquam ex duabus rebus, quia ens tantum in potentia objectiva non potest dici res realis, cum tantum habeat *esse* secundum *quid*. Et sic patet quantum ad improbationem opinionis.

Solutio contradictionis tacitæ.

SCHOLIUM.

Concludit Scotus ex rationibus allatis, nullum esse reale dandum ab æterno, et probat specialiter contra Henrici fundamentum, quia non tantum *esse* essentiæ fundat ad Deum relationem, sed etiam existentiæ. Nam secundum Augustinum, non aliter novit facta quam fienda. atque adeo sequitur *esse* existentiæ creaturæ fuisse ab æterno. Secundo, nos intelligimus aliqua, quæ nullum *esse* reale essentiæ vel existentiæ habent; ergo magis Deus. Adducit et solvit instantias. Ad primam dat bonam doctrinam Logicam, de distractione et diminutione. Ad secundam tenet *esse* diminutum creaturæ, non esse respectivum tantum, sed etiam absolutum. Vide Scotum de hoc supra d. 3. q. 4. § Ad quæstionem, num. 18. et infr. d. 39. et 2. d. 1. q. 1. et d. 3 q. 1.

6. Concedo (a) conclusionem istarum rationum, scilicet partem negativam quæstionis. Ad quod videtur specialiter esse hoc, quod non tantum *esse* essentiæ fundat ad Deum relationem talem, sed etiam *esse* existentiæ, quia secundum Augustinum 5. super Genes. 7. *Non aliter novit Deus facta quam fienda*. Præcognovit igitur *esse* existentiæ, sicut *esse* essentiæ, et tamen propter istam relationem fundatam, non concedit aliquis *esse* existentiæ fuisse verum reale *esse* ab æterno ; ergo pari ratione non est concedendum de *esse* essentiæ. Omnia etiam motiva (b), quæ adducuntur de intellectu divino, videntur etiam posse adduci de intellectu nostro, quia si aliquid non sit, potest tamen a nobis intelligi, et hoc sive essentia ejus sive existentia ejus, et tamen non propter intellectionem nostram ponitur, quod illud habeat verum *esse* existentiæ Nec etiam est differentia aliqua quoad hoc, ut videtur inter intellectum divinum et nostrum, nisi quod intellectus divinus producit illa intelligibilia in *esse* intelligibili primo, noster non producit primo. Sed si istud *esse* non est ex se tale, quod requirit *esse* simpliciter, producere illud in tali *esse* non est producere illud in aliquo *esse* simpliciter, et ideo videtur si istud *esse* intelligibile, (comparando ad intellectum nostrum) non requirit *esse* simpliciter, (comparando etiam ad divinum intellectum producentem in isto *esse*) non erit *esse* simpliciter, quia si esse album, non est nisi esse qualitativum, producere in esse albo non est producere in *esse* substantiæ vel simpliciter, sed tantum in isto *esse* qualitativo. Similiter intellectus noster agens producit rem in *esse* intelligibili, licet sit producta prius, et tamen propter illud *producere*, intellectus nostri agentis non ponitur res sic producta habere *esse* simpliciter.

Contra istud objicitur (c), quia omne fundamentum relationis quando fundat relationem, est secundum illud *esse* secundum quod fundat, aliter secundum illud *esse* non fundaret. Sed lapis secundum verum *esse* essentiæ fundat istam relationem æternam ad Deum ut scientem, et hoc in æternitate ; ergo lapis est in æternitate secundum illud *esse*. Probatio minoris, secundum illud *esse* fundat relationem ad Deum ut scientem, secundum quod *esse* ejus ut objectum cognoscitur a Deo ; cognoscitur autem a Deo vere sub ratione essentiæ, et non sub ratione essentiæ diminutæ, quia prima intellectio lapidis a Deo non est reflexiva. 7.

Præterea, prima productio non est tantum alicujus relationis, quia relatio non est nisi in absoluto ; ergo cum concessum sit in præcedenti quæstione Deum producere res in *esse* intelligibili, secundum quod res cognita dicitur esse idea, sequitur quod in illo instanti secundo oportet ponere aliquam entitatem absolutam rei productæ, ita quod in ente absoluto habente talem entitatem fundetur relatio ad producens.

Ad primum dico (d), quod distractum respectu distrahentis non est distractum, sed respectu tertii ad quod comparatur sub ratione distrahentis, quia secundum Philosophum 2. *Perihermen*. prædicando de ali- 8.

quo, hoc quod est *homo mortuus*, est oppositum in adjecto ad quod sequitur contradictio ; ergo comparando præcise determinabile ad determinationem, determinabile non est distractum respectu determinationis, sed nec includit contradictionem ad ipsum, sed respectu tertii, de quo dicitur, *mortuum* est determinatio distrahens, et illud quod determinatur per ipsum distrahitur, ita quod illud aliud non dicitur nisi secundum *quid* de isto. Ita dico, quod diminutum respectu diminuentis non est diminutum, sed respectu tertii, ad quod comparatur ipsum sub determinatione diminuente, sicut cum dico : *iste est albus secundum dentes,* non diminuitur *album*, sed accipitur pro albo simpliciter respectu hujus determinationis, alioquin esset nugatio. Ut autem accipitur sub ista determinatione, dicitur de tertio, scilicet de Æthiope, tanquam diminutum.

Particula distrahens affert oppositum significatum sui determinabilis, diminuens tollit majorem partem significati, ut in exemplis.

Ad propositum, hæc determinatio esse in opinione est determinatio diminuens, secundum Philosophum, ubi prius, et sicut esse in opinione, ita et esse in intellectione, sive esse exemplatum sive esse cognitum, quæ omnia æquivalent. Licet igitur istud quod comparatur ad aliquid istorum (ut comparatur ad ipsum) non sit diminutum, tamen ut sub aliquo istorum comparatur ad tertium, est diminutum. *Esse* enim Homeri simpliciter et non diminutum, est objectum opinionis, sed istum *esse* simpliciter ut in opinione est *esse* secundum *quid*, et ideo non sequitur : Homerus est in opinione ; ergo Homerus est, nec etiam Homerus est existens in opinione, ergo est existens, sed est fallacia secundum *quid* ad *simpliciter*.

Nota de distractione et diminutione.

Ita hîc comparando ad intellectionem divinam lapidem in æternitate, lapis quidem simpliciter comparatur ad intellectionem illam, et hoc non tantum secundum *esse* essentiæ lapidis, sed secundum *esse* existentiæ, et quodcumque comparabile, tamen illud ut acceptum sub ista comparatione ad scientiam Dei diminuitur. Non quidem distrahitur, quasi non possit stare ens simpliciter cum tali respectu, sed diminuitur, ita quod talis respectus non ponit necessario suum determinabile esse ens simpliciter.

Tunc ad formam argumenti (e), fundamentum relationis est secundum illud *esse* quod fundat relationem. Verum est quando relatio illa fundata non est simpliciter diminuens *esse* fundamenti, et ratio realis istius secundum *quid*, et simpliciter videtur esse ista, quia prima distinctio entis videtur esse in ens extra animam, et ens in anima. Et illud extra animam potest distingui in actum et potentiam essentiæ et existentiæ, et quodcumque istorum *esse* extra animam potest habere *esse* in anima, et illud *esse* in anima aliud est ab omni *esse* extra animam, et ideo de nullo ente nec de aliquo *esse* sequitur, si habet *esse* diminutum in anima, quod propter hoc habeat *esse* simpliciter, quia illud *esse* est secundum *quid* absolute, quod tamen accipitur simpliciter inquantum comparatur ad animam, ut fundamentum illius *esse* in anima. 9.

Non in... git pote... objecti... sed p... tiale determ... bil...

Contra hoc arguitur : Lapis non est ex se necesse esse in quocumque esse ;

Add...

igitur in esse *cognito est causatus non nisi ab efficiente, cujus non est terminus nisi ens simpliciter.*

Item, quod tantum est in aliquo virtualiter, nunquam est formaliter tale, nisi secundum causationem actualem, lapis secundum quod cognitus, tantum est in essentia divina virtualiter; igitur non fit actu cognitus sine creatione, et tunc ut prius.

Ad ista potest dici aliter quam respondetur hîc supra, videlicet quod intellectio Dei licet non sit absolute causata, tamen ut est hujus lapidis ut objecti secundarii est quasi principiata, et hoc ab essentia quasi ratione formali objectiva æquivoca, et ita magis principiata quam ut objecti primi, quia sic est principiata quasi ratione formali objectiva univoca, et intellectionem ut hujus esse, *quasi principiatam æquivoce est hoc principiari in esse diminuto, sicut speciem intelligibilem principiari in intellectu, est objectum secundum* quid *principiari ut actu intelligibile. Aliud exemplum ad propositum, sicut per speciem subjecti, principiari intellectionem passionis, est passionem ut actu intellectam principiari, ideo hoc exemplum congruit, quia lapis non prius principiatur æquivoce ab essentia, ut intelligibilis est quam ut intellectus, quia nullum* esse *habet formale in memoria ante* esse *in intelligentia, sed tantum virtuale. Nec videtur inconveniens concedere actum divinum quasi principiari non in se, sed ut hujus objecti, quia hoc oportet ponere de volitione, ut videtur, cum volitio sit contingenter hujus objecti, et nihil contingens est omnino incausatum, sicque ordo erit inter omnino imprincipiatum ut essentiam, et quasi principiatum univoce, ut intellectionem essentiæ, et quasi principiatum æquivoce, sed necessario, ut intellectionem lapidis, et quasi principiatum æquivoce, et contingenter ut volitionem lapidis. Hæc via bene dicit in hoc, quod essentia ut ratio movens, est omnino indistincta univoce, ut quasi movens ad se ut ad primum terminum actus, et quasi æquivoce movens ad objectum secundarium ut ad secundum terminum actus, ita quod nec in intellectu, ut patet, nec in ratione motiva, nec in intelligere, nec in primo termino oportet ponere distinctionem. Sed cum dicitur actum quasi æquivoce principiari, ut est objecti secundi, non est aliud nisi ipsum, qua ultra objectum primum protendi ad secundum, virtute principii elicitivi æquivoci ad terminum secundum.*

Sed quid est actum sic vel sic protendi? non relationem esse in actu, nec in objecto primo ad secundum, per te; igitur est objectum secundum referri ad actum vel objectum primum. Hoc autem non est nisi habentem aliquod esse, *et tunc sequitur illud quod supra habetur; igitur falsa est imaginatio intelligere distingui ad hoc, ut sit multorum, quasi in multa intelligere. Imo in ipso non oportet aliam differentiam esse, ut quasi est medium inter rationem et primum terminum, quem consequitur secunda; igitur falsum est quod secundo objecta immediate terminant intelligere, sicut nec movent. Nam neutro modo necessario requiruntur ad actum, sed si requiruntur in ratione termini ad actum ut hujus, hoc non dicit nisi relationem in objecto secundo.*

Ad secundum dico (f), quod productio ista est in *esse* alterius rationis ab omni *esse* simpliciter, et non est relationis tantum, sed etiam fundamenti absoluti. Non quidem secundum *esse* essentiæ vel existentiæ, quod est verum *esse*, sed 10.

Esse diminutum non est tantum relatio rationis, sed aliquid absolutum, de quo Scot. 2. d. 1. q. 1. et d 3. q. 1.

Esse diminutum creaturæ ab

æterno est esse secundum quid totius, non partis.

secundum *esse* diminutum, quod *esse* est *esse* secundum *quid*, etiam entis absoluti, quod tamen ens absolutum, secundum istud *esse* diminutum, concomitatur relatio rationis. Exemplum hujus : Si Cæsar esset annihilatus, et tamen esset statua Cæsaris, Cæsar esset repræsentatus per statuam; illud *esse* repræsentatum est alterius rationis ab omni *esse* simpliciter, sive essentiæ sive existentiæ, nec est *esse* diminutum Cæsaris, quasi aliquid Cæsaris habeat hoc *esse*, et aliquid non, sicut Æthiops est diminute albus, quia aliquid ejus est vere album, et aliquid non. Sed totius Cæsaris et *esse* ejus a causa sua, est verum *esse* existentiæ et essentiæ, cujus totius secundum totale *esse* suum, est istud *esse* secundum *quid*, et in ipso secundum istud *esse* secundum *quid* potest esse aliqua relatio ad statuam ; et licet posset poni calumnia in exemplo, non tamen ita in proposito de intellectione et objecto, quin objectum totum secundum etiam totale *esse* suum diminutum, *esse* habeat in intellectu.

Et si velis (g) quærere aliquod *esse* verum hujus objecti ut sic, nullum est quærere nisi secundum *quid*, nisi dicatur quod istud *esse* secundum *quid* reducitur ad aliquod *esse* simpliciter quod est *esse* ipsius intellectionis, sed istud *esse* simpliciter non est *esse* formaliter ejus quod dicitur *esse* secundum *quid*, sed est ejus terminative vel principiative, ita quod ad istud verum *esse*, illud *esse* secundum *quid* reducitur, ita quod sine isto vero *esse* istius, non esset illius *esse* secundum *quid*. Ex hoc autem apparet quoddam dictum superius *dist.* 3. de cognitione in regulis æternis, videlicet quod motio intellectus nostri a quidditatibus intelligibilibus reducitur ad ipsum intellectum divinum, per cujus *esse* simpliciter ista objecta habent *esse* secundum *quid*, scilicet *esse* objectivum secundum quod *esse* movent intellectum nostrum ad cognoscendum veritates sinceras, et propter motionem earum dicitur intellectus ille movere, sicut ista habent suum *esse* secundum *quid* propter simpliciter *esse* illius.

Quæst. 4 § Ad quæ

Ad primum principale dico (h), quod ens ratum, aut appellatur illud quod habet *esse* firmum et verum *esse*, sive essentiæ, sive existentiæ, quia unum non est sine altero, qualitercumque distinguantur; aut ens ratum dicitur illud quod primo distinguitur a figmentis, cui scilicet non repugnat *esse* verum essentiæ vel existentiæ. Si primo modo accipiatur *ens ratum*, dico quod homo non est ex se ens ratum, sed ab efficiente, a quo habet *esse* verum et essentiæ et existentiæ. Et cum dicis, igitur nunquam est ens ratum nisi effectum, concedo hoc modo; et quando est effectum est existens, ergo nunquam est ens ratum, nisi sit existens, concedo. Et cum dicis ultra, ergo non est ejus definitio nisi sit existens, nego istam consequentiam, quia definitio est distincta cognitio definiti secundum omnes ejus partes essentiales; distincta autem cognitio potest esse alicujus, licet ipsum non sit ens ratum, non enim oportet nisi quod ens ratum terminet cognitionem de-

11. Ad arg.

Definitio r petit ex st tiam defin 1. Topic.

finitivam, et non sequitur, ens ratum definitive intelligitur; ergo ens ratum est.

[...]omodo [...]o est ex [...]ns ratum [...]aliter? Si secundo modo intelligatur ens ratum, dico quod homo est ex se ens ratum, quia formaliter ex se non repugnat sibi *esse*. Sic enim cuicumque repugnat aliquid primo, ei repugnat formaliter ex ratione ejus, ita cui non repugnat formaliter, non ei repugnat per rationem ipsius, et ideo si homini de se repugnaret *esse*, per nullum respectum advenientem, posset non repugnare sibi *esse*. Et si tunc ex hoc inferas, homo est ex se ens ratum hoc modo; ergo est Deus, consequentia non valet, quia Deus non est tantum cui non repugnat *esse*, sed est ex se ipsum *esse*.

Quod autem dicitur hoc, quod homo est ens formaliter ratum aliqua relatione, quæ est ratitudo ejus, [...]5. ad 2. [...] opin. hoc improbatum est *distinct.* 3. *q. de vestigio*, et videtur valde absurdum, quia secundum Augustinum 7. de Trin. c. I. *Si est nihil ad se, nihil est ad aliud*, et hoc ipsi concedunt, quod relatio non potest fundari in relatione, sed in absoluto. [...]inquit [...]r. 12. [...]con. 19 Quæro igitur de fundamento talis relationis, quæ dicitur ratitudo, dicatur *A*, si est ad se; ergo non includit essentialiter in suo intellectu per se respectum, quia nihil essentialiter includens respectum est ad se formaliter. Istud *A*, inquantum est ad se, aut est ratum, et habeo propositum; aut non est ratum, et tunc ille respectus fundabitur in ente non rato, et respectus per eos est idem fundamento; ergo respectus est idem enti non rato, et maxime est consequens inconveniens, si accipiatur non ratum pro illo cui repugnat *esse*, quia tunc sequitur quod ratitudo illa fundabitur in non rato, quod est nihil, et ita ille respectus esset nihil, et tunc ens ratum erit ex duobus nihilis.

Ad secundum argumentum (i), concedo quod Deus ab æterno intellexit lapidem, et non idem sibi, et illa intellectio fuit Metaphysica et realis, non autem Logica. Nec tamen plus sequitur ex hoc de lapide quod sit essentia quam existentia, nec magis comparando ad intellectum divinum quam meum, sequitur quidem, igitur res semper fuit intellecta; sed arguendo, ergo res fuit in aliquo *esse* reali, dico quod est fallacia secundum *quid* ad *simpliciter*. 12. Ad arg. 2. Quidam dicunt hoc argumentum non esse de textu.

Ad rationes Henric. n. 2. positas. (j) Per idem ad illud quod adducitur pro opinione de proportione ad intellectum, dico quod ista proportio est relatio cogniti ad cognoscentem, et hæc est diminuens ens in quo fundatur, sicut declaratum est; relatio autem diminuens ens, non oportet quod requirat secum entitatem simpliciter illius entis, quod determinat.

Et cum dicis, non est talis proportio impossibilis ad intellectum divinum, dico quod bene potest esse, quod omnino niger non sit albus; nec tamen propter hoc albus secundum dentes est simpliciter albus, ita potest esse, quod omnimoda improportio sit impossibilis ad intellectum divinum, et aliqualis proportio sit possibilis ad intellectum ejus, non tamen ad esse simpliciter.

Ad illud de permutata propor-

tione (k), dico quod ille modus arguendi ortum habet ab Euclide propositione 16. *Si*, inquit, *quatuor quantitates proportionales fuerint permutatim, proportionales erunt*, quæ probatur per decimam quintam præcedentem, eadem est proportio multiplicium et submultiplicium. Et ista permutatione certa et nota in quantitatibus, utuntur aliqui in argumentis. Philosophus autem usus est ea in duabus regulis 2. *Priorum*. Si *A* et *B* convertuntur, et *C* et *D* convertantur, et *A* et *C*, contradicant, *B* et *D* contradicunt, et e converso. Consequentia est necessaria, quia alterum contradictoriorum dicitur de quolibet, et quia convertibile cum uno contradictoriorum non recipit prædicationem alterius, nec e converso, ideo convertetur cum reliquo contradictorio, et generaliter ubicumque potest haberi aliqua proportio correspondens illi decimæ quintæ Euclidis, per quam tenet ista permutatio correspondens decimæ sextæ, tunc permutatio est bona, et quando non, non.

A permutata proportione exemplum, homo risibile, non homo non risibile, sicut primum ad secundum, ita tertium ad quartum, ergo sicut primum ad tertium, ita secundum ad quartum. Ex 2. et 3. Topic. Exemplum, non sicut homo ad animal, ita non homo ad non animal, quartum non sequitur ad tertium, sed e contra, quia conversio hic est diversa ab antecedente est affirmativa a consequente negativæ, ut homo est; ergo animal, non animal est, ergo homo non est.

Ad propositum igitur dico, quod generaliter nunquam tenet talis permutatio, comparando extrema ad inferius et superius, imo est fallacia consequentis, quia extrema duarum contradictionum ad invicem comparata habent proportionem conversam in inferendo, et non eamdem. Oppositum enim consequentis infert oppositum antecedentis, et non e converso, et ideo arguere ita inferendo : sicut primum ad tertium, ita secundum ad quartum, faciunt fallaciam consequentis. Sed e converso deberet argui, sicut primum ad tertium, ita quartum ad secundum inferendo. Ita in proposito, si omne ens est possibile, ergo impossibile est non ens ; sed non e converso, ergo omne non ens, est impossibile.

(l) Et quod additur ibi, quod tunc unum nihil magis est nihil quam aliud nihil :

13.

Negatio inest alicui tripliciter explicatur optime. Ut inquit Philosoph. 1. Poster. 31.

Respondeo quod tripliciter inest negatio alicui. Quandoque non propter repugnantiam alicujus positivi ad affirmationem illius negationis, sed propter solam negationem causæ non ponentis illum effectum ; sicut si aliqua superficies esset neutra, esset quidem non alba, non propter repugnantiam superficiei ad affirmationem oppositam huic negationi, sed propter negationem causæ non ponentis albedinem inesse superficiei. Quandoque autem inest negatio positivi propter repugnantiam ejus ad affirmationem oppositam illi negationi, et hoc dupliciter : quandoque enim præcise est talis repugnantia propter aliquid unum de intellectu utriusque, sicut in speciebus ultimis ejusdem generis proximi negationes earum mutuæ dicuntur de se propter repugnantiam earum, quæ est propter solum unum inclusum in intellectu utriusque, scilicet propter differentiam ultimam completivam. Quandoque autem propter plura inclusa in intellectu utriusque vel alterius, sicut si accipiantur species specialissimæ duorum generum generalissimorum, repugnant quidem sibi invicem affirmationes propter multa inclusa in eis, tot scilicet quot sunt prædicata dicta in *quid* de utroque in suo genere. Nihil enim

dicitur in *quid* de albedine, quod non sit medium ostendendi hanc: *homo non est albedo*. Nihil etiam dicitur de homine in *quid*, quod non est medium ostendendi eamdem, et ideo ista: *homo non est albedo*, vera est propter repugnantiam extremorum simpliciter, sive propter multa inclusa in intellectu repugnantium, quorum quodlibet ex utraque parte esset sufficiens ratio talis repugnantiæ; et tamen in omnibus istis inhærentiis negationum (licet ex diversis causis insint) non dicitur aliquid magis vel minus negatum, sed quodlibet simpliciter non tale. Ita enim est simpliciter sapor nihil albedinis, sicut homo, et similiter superficies nihil habet albedinis, posito isto casu, et ratio est, quare non magis est hæc negatio quam ista, quia quælibet negatio negat totam affirmationem sibi oppositam ex quacumque ratione sit talis, sive propter unam rationem sive propter plures.

14. Homini ab æterno aliter convenit non esse quam chimæræ

Ita in proposito, homini in æternitate inest non esse aliquid, et chimæræ non esse aliquid; sed homini non repugnat affirmatio, quæ est esse aliquid, sed tantum inest negatio propter negationem actus vel causæ non ponentis in *esse*; chimæræ autem repugnat, quia nulla causa potest in ea causare esse aliquid, sed quare homini non repugnat, et chimæræ repugnat. Ratio est, quia hoc est hoc, et illud est illud, et hoc in quocumque intellectu concipiente, quia sicut dictum est, quidquid repugnat alicui formaliter, ex se repugnat ei; et quod non repugnat formaliter, ex se non repugnat, nec est hoc fingendum quod homini non repugnat, quia est in potentia, et chimæræ repugnat, quia non est ens in potentia, imo magis e converso, quia homini non repugnat, ideo possibile est potentia logica; et quia chimæræ repugnat, ideo est impossibile impossibilitate opposita. Et istam possibilitatem consequitur possibilitas objectiva, et hoc supposita omnipotentia Dei, quæ respicit omne possibile, dummodo sit aliud a se, tamen illa possibilitas logica absolute, ratione sui posset stare, licet per impossibile nulla potentia eam respiceret.

Prima igitur omnino ratio et non reducibilis ad aliam, quare homini non repugnat esse, est, quia homo formaliter est homo, et hoc sive in re realiter sive in intellectu conceptibiliter. Et prima ratio, quare chimæræ repugnat *esse*, est chimæra inquantum chimæra. Aliter igitur inest ista negatio *nihileitas* homini in æternitate, et chimæræ, et tamen non propter hoc est unum magis nihil altero.

An unum nihil sit majus alio nihil.

Vel etiam posset dici, quod ab homine removetur tantum illud *esse*, et non aliquid consequens ad *esse*, quod est possibile esse; a chimæra autem removetur *esse*, et suum consequens, ideo propter plura negatur *esse* a chimæra quam ab homine, non tamen magis est ista negatio in uno quam in alio. Sed prior responsio videtur esse realior.

Ad Augustinum, capacitas formæ secundum eum est materia, quæ habet aliquam entitatem veram, et non tantum qualem habet anima 15.

15. Quia materia est substantia 2. de anima, t. 2. et æterna. 1. Physic. text. 82.

Antichristi antequam creetur; de hoc *in lib. 2. dist. 12. q. 1. et 2.*

(m) Ad ipsum super Joannem concedo, quod quando sunt duæ causæ subordinatæ, ambæ causant effectum, sed aliter et aliter, quia superior plus causat; et ita si cor sit causa superior, et manus inferior respectu litterarum, utrumque causat, tam cor quam manus; nec tamen prius cor quam manus producit litteras in aliquo vero *esse*, et postea manus addit eis quemdam respectum.

Ad ultimum de Avicenna loquitur de fluxu formarum a Deo, inquantum intellectæ sunt, et de fluxu omnis entis, quod est, hoc est rei in vero *esse*, et concedo quod sicut aliud *esse* est intellecti inquantum intellectum, ab *esse* vero, quod est essentiarum extra animam, ita est fluxus iste et ille, alius et alius. Utroque fluxu fluit res a Deo; non sic in nobis, quia res præexistunt extra animam vel in se vel in causa, ad hoc ut moveant intellectum nostrum ad actum intelligendi; non autem dicit Avicenna istum fluxum in *esse* intellecto, esse fluxum in *esse* quidditativo, quia *esse* intellectum est *esse* distinctum contra totum *esse* reale, tam quidditativum quam existentiæ.

COMMENTARIUS.

11. (a) *Concedo conclusionem istarum rationum*, scilicet quod creatura, inquantum fundamentum relationis æternæ ad Deum ut cognoscentem, habeat vere *esse* essentiæ ex hoc, quod est sub tali respectu. Et hoc specialiter probatur, quia *non tantum* esse *essentiæ fundat relationem talem ad Deum*, etc. ergo pari ratione non est concedendum de *esse* essentiæ, id est, quod Deus ab æterno, sicut produxit Joannem in *esse* cognito quoad *esse* essentiæ, ita produxit ab æterno quoad *esse* existentiæ, quia producendo Joannem in *esse* cognito quantum ad *esse* essentiæ; et quia sibi non repugnat *esse* existentiæ, ideo ab æterno produxit in *esse* cognito quantum ad *esse* existentiæ, et tamen non est necesse quod ut cognoscatur, sive ut habeat *esse* cognitum secundum *esse* existentiæ, quod talis existentia fuerit in vero *esse* reali; sufficit enim quod fuerit in *esse* cognito, in quo *esse* forte fundatur existentia in *esse* possibili, hoc idem videtur dicendum de *esse* essentiæ.

(b) *Omnia etiam motiva*, etc. *Nec etiam est differentia quoad hoc*, nisi quod intellectus divinus producit illa intelligibilia in *esse* intelligibili primo, ita quod ante illum actum nullum *esse* habent, nec reale, nec intelligibile, nec simpliciter nec secundum *quid*. Sed intellectus noster non producit primo, quia omnia per se intelligibilia ab æterno fuerunt de necessitate naturæ producta ab actu intellectus divini in *esse* intelligibili. Et sic patet quid dicendum ad quæstionem principalem.

(c) *Contra istud objicitur*, etc. Hic 12.
Doctor per ista duo argumenta intendit probare quod *esse* essentiæ vere fuerit ab æterno. Et probat sic primo, quia omne fundamentum relationis secundum quod fundat relationem, sic est; patet, quia si album secundum *esse* albi fundat similitudinem, secundum tale *esse* erit. *Sed lapis secundum verum esse essentiæ*, etc.

(d) *Ad primum dico.* Doctor respon-

det ad ista duo argumenta, et licet responsio ad primum sit facilis, nota tamen aliqua dicta ibi. Primum : *Distractum non est respectu distrahentis distractum, sed respectu tertii ad quod comparatur sub ratione distrahentis*, ut patet 2. *Perihermenias cap.* 2. Distrahere proprie est propriam termini significationem mutare et oppositum inducere, ut homo mortuus ; ly *mortuus* distrahit ly *homo*, quia tollit rem significatam per ly *homo*, et oppositum inducit, scilicet privationem hominis sive humanitatis. Et sic, ly *homo* non distrahitur respectu ly *mortuus*, sed respectu cadaveris, de quo prædicatur homo mortuus ; est enim contradictio, homo mortuus, puta dicendo, cadaver est homo mortuus. Similiter diminutum respectu diminuentis, non diminuitur, sed respectu tertii, ut homo albus secundum dentes respectu Æthiopis, de quo dicitur. Et dicitur diminui, quando non tollitur significatum diminuti, sed aliqua pars, et pars major, ut album secundum dentes, dicitur diminutum album, quia si *secundum dentes* non adderetur, significaret quod principalior pars esset alba, sed cum additur, significatur oppositum, id est, quod non principalior pars sit alba.

[…]tabile de […]ermina[…]ne distrahente vel [dimi]nuente.

13. Secundum dictum : *hæc determinatio esse in opinione est determinatio diminuens*, secundum Philosophum ubi supra, et similiter esse in intellectione, sive *esse* exemplatum, sive *esse* cognitum, sive *esse* repræsentatum, quæ omnia æquivalent. *Esse* enim Homeri simpliciter et non diminutum est objectum opinionis, sed istud *esse* simpliciter, ut in opinione est *esse* secundum *quid*, et ideo non sequitur : Homerus est in opinione, ideo Homerus est ; est enim fallacia secundum *quid*. Sic in proposito, lapis simpliciter comparatur ad intellectionem divinam, et non tantum secundum *esse* essentiæ lapidis, sed etiam secundum *esse* existentiæ, tamen illud ut acceptum sub ista comparatione ad scientiam Dei, diminuitur. Non quidem distrahitur, quasi non staret ens simpliciter cum tali respectu, sed diminuitur, ita quod talis respectus non ponit necessario suum determinabile esse ens simpliciter.

Ex hoc apparet, quod quidam exponentes Scotum non ipsum intelligunt. Dicunt enim sic : Esse in opinione vel intellectu tantum est determinatio diminuens, imo distrahens, quia est esse similitudinem rei cognitæ, et cognosci, quæ est relatio tantum fundata in similitudine rei. In hoc enim contradicit Doctori, qui expresse vult quod non sit determinatio distrahens, sed tantum diminuens, quia cum determinatione distrahente nullo modo potest stare oppositum, etc. Nam cum dico *homo mortuus*, est impossibile, quod cum ly *mortuo* stet significatum *hominis*, ut patet, sed non in opinione ; stat enim quod Franciscus habeat *esse* in opinione, et quod etiam habeat verum *esse*.

Improbatio quorumdam exponentium Scot.

(e) *Tunc ad formam argumenti*, etc. Dicit, quod quando dicitur fundamentum relationis, est secundum illud *esse*, secundum quod fundat relationem. Verum est quando relatio ista fundata non est simpliciter diminuens *esse* fundamenti. Sic est in proposito, lapis ab æterno habet tantum *esse* cognitum, et sic tantum est in cognoscente, sicut cognitum dicitur esse in cognoscente, et sic patet quod talis relatio diminuit. Cum enim di- 14.

citur, lapis est in intellectu, ibi lapis verus accipitur in subjecto, quia verus lapis cognoscitur, ideo respectu cognitionis non diminuitur ; tamen comparando ad cognosci, quod habet in cognitione, tunc diminuitur, et ideo non sequitur, lapis habet *esse* cognitum ; ergo lapis existit, vel lapis est verum ens, sed est fallacia secundum *quid* ad simpliciter. Et Doctor assignat rationem realem hujus, scilicet secundum *quid* et simpliciter, quia prima distinctio videtur esse in ens extra animam, et in ens in anima. Et ens extra animam potest distingui in actum et potentiam essentiæ et existentiæ, et quodcumque istorum potest habere *esse* in anima, et illud *esse* in anima aliud est ab omni *esse* extra animam, et ideo de nullo ente sequitur : si habet *esse* diminutum in anima, quod propter hoc habeat *esse* simpliciter, quia illud *esse* est secundum *quid* absolute, quod tamen accipitur simpliciter inquantum comparatur ad animam, ut fundamentum illius *esse* in anima.

Nota tamen secundum aliquos, quod quando Doctor accipit actum et potentiam esse extra animam, accipit ibi materiam et formam, et non accipit pro *esse* in potentia objectiva, quia tale ens in potentia nihil est. Sed hoc non videtur ad mentem Doctoris, quia actus et potentia pertinent ad idem genus, loquendo de potentia objectiva, ut ipse exponit in 2. *distinct.* 12. *et* 16. Eadem enim est albedo numero, quæ est in potentia objectiva, et quæ existit, et ideo non videtur accipere ens in potentia objectiva pro ente rationis. Enti enim proprie rationis repugnat *esse* existentiæ, non autem lapidi in potentia objectiva, ideo etiam non sequitur, habet *esse* cognitum ; ergo est ens possibile existere. Chimæra enim habet *esse* cognitum, et similiter secundæ intentiones, et tamen non sunt possibiles existere ; non ergo videtur accipere *ens in potentia* pro materia prima.

(f) *Ad secundum dico.* Dicit, quod 15.
productio in *esse* cognito est alterius rationis ab omni productione secundum *esse* simpliciter, et talis productio in *esse* cognito non est relationis tantum, scilicet cognosci, id est, quod non est tantum ipsum cognosci passive, sed etiam est fundamenti absoluti, non secundum *esse* essentiæ vel existentiæ quod est verum *esse*, sed secundum *esse* diminutum quod est *esse* secundum *quid*, etiam entis absoluti, quod tamen ens absolutum secundum istud *esse* diminutum concomitatur *esse* relationis. Ex ista littera (ut videtur) non recte exponunt hîc Dòctorem sic dicentes : Productio rei in *esse* cognito, non est tantum productio illius relationis, quod est cognosci passive, sed etiam fundamenti absoluti, id est, similitudinis rei cognitæ, quam similitudinem concomitatur illa relatio rationis, quæ est cognosci. Hæc enim non videtur intentio Doctoris, quia non video quod ab æterno producatur similitudo lapidis in qua fundetur illa relatio rationis, quia oporteret quærere, quod *esse* habet illa similitudo. Si rationis tantum, ergo relatio rationis, scilicet cognosci passive fundaretur in alia relatione rationis, et ultra non cognosceretur tunc lapis, nec proprie diceretur lapis cognitus ; ideo melius videtur dicendum quod ipse lapis secundum *esse* diminutum est fundamentum talis relationis. Et hoc etiam patet per

exemplum sequens in littera de Cæsare, etc.

16. (g) *Et si velis quærere*, etc. Dicit Doctor, quod lapis ab æterno cognitus, nullum *esse* verum habet, sed tantum habet *esse* secundum *quid*, quod scilicet *esse* verum formaliter prædicetur de lapide cognito. Si tamen loquamur de aliquo *esse* terminative, hoc modo lapis habet verum *esse* reale, quia terminatur ut sic cognitus, ad intellectionem divinam sub ratione absoluta, et sic participative et denominatione extrinseca, lapis ab æterno cognitus potest dici habere verum *esse* simpliciter. Et quod addit de regulis æternis, etc., vide quæ exposui supra *d.* 3. *q.* 4. Nunc restat solvere argumenta principalia.

(h) *Ad primum principale dico.* Ad argumenta principalia. Primo arguebatur sic : Homo non est ex se ens ratum, quia tunc esset Deus, et tamen est ens ratum, aliter non posset definiri. Et non dicitur ens ratum per respectum ad Deum ut efficientem, quia tunc haberet verum *esse* existentiæ, et ut sic non posset definiri ; ergo erit ens ratum per respectum ad exemplar in Deo, et sic erit ens ratum per talem respectum, quoad *esse* essentiæ, ergo.

modo o non is ra- m.

Respondet Doctor dicens, quod homo non est ex se ens ratum, accipiendo ens ratum pro ente firmo, sive essentiæ sive existentiæ, quia ista non separantur qualitercumque distinguantur, sed ab efficiente hoc modo est ens ratum. Est tamen ens ratum, accipiendo ens ratum pro omni eo, cui non repugnat verum *esse* essentiæ et existentiæ, et sic Chimæra hoc modo non potest dici ens ratum. Et cum infertur quod non est ens ratum, nisi effectum, conceditur de ente rato primo modo, et tale sic effectum est existens. Et cum ultra infertur, ergo non est ejus definitio, nisi ut existens, negatur ista consequentia, quia definitio est distincta rei cognitio secundum omnes partes essentiales, distincta autem cognitio potest esse alicujus non existentis; de qua definitione supra expositum est. Sufficit enim quod homo sit ens ratum secundo modo, quia ex se non repugnat sibi *esse* tam essentiæ quam existentiæ, et ut sic, potest distincte cognosci secundum omnes ejus partes essentiales, quæ distincta cognitio dicitur definitio. Et non sequitur ultra : homo isto secundo modo est ex se ens ratum, ergo est Deus, quia Deus non est tantum cui non repugnat *esse*, sed est ex se ipsum *esse*, ut supra patuit *dist.* 2. Quod etiam infertur, quod homo est formaliter ens ratum aliqua relatione, hoc patet esse diffuse improbatum supra *dist.* 3. *quæst.* 5. de illa ratitudine contra Henricum.

Secundo arguitur sic: Intellectio realis et Metaphysica est ad terminum realem, sed cognitio qua Deus cognovit lapidem ab æterno est realis et Metaphysica, patet; ergo lapis habuit *esse* reale ab æterno.

(i) *Ad secundum argumentum.* Respondet Doctor, quod cognovit lapidem 17.
ab æterno, et quod talis cognitio fuit realis et Metaphysica, scilicet qua cognoscitur res, et non Logica, qua scilicet tantum cognoscitur ens rationis, et sic sequitur ; ergo res semper fuit cognita, ergo quando fuit cognita, fuit vera res existens, sive secundum *esse* essentiæ, non sequitur. Dicitur ergo realis, quia terminatur ad rem, quæ licet ab æterno habeat *esse* diminutum, tamen sibi non repugnat quod sit vera

res, et quantum ad essentiam, et quantum ad existentiam. Cognitio vero Logica proprie terminatur ad ens rationis, cui repugnat formaliter esse ens reale. Ex his ergo patet responsio ad argumenta principalia.

(j) *Per idem ad illud quod adducitur.* Nunc Doctor solvit argumenta adducta pro opinione Henrici, quorum primum fuit: Objecti ad potentiam est proportio aliqua, ut patet. Sed lapis ab æterno fuit objectum intellectus divini; ergo ab æterno habuit proportionem ad intellectum divinum, ergo ab æterno habuit *esse* reale; patet, quia proportio est passio entis, non ens enim non potest proportionari enti.

Quid sit proportio. Respondet Doctor, quod hæc proportio est relatio cogniti ad cognoscentem, etc. *Et cum dicis*, etc. *Dico*, etc. Et sensus est, quod licet impossibile *esse* simpliciter nullam proportionem habeat ad Deum, tamen ens possibile existens, licet actu non existat, poterit habere aliqualem proportionem, et sic est in proposito.

Secundo, arguit a commutata proportione sic: sicut ens ad non ens, ita possibile ad impossibile; ergo per mutatam proportionem, sicut ens ad possibile, sic non ens ad impossibile. Sed omne ens est possibile; ergo purum non ens est simpliciter impossibile.

18. (k) *Ad illud de permutata proportione.* Respondet Doctor. Et nota primo, quod iste modus arguendi a permutata proportione est sumptus ab Euclide lib. 5. conclusione 16. *Si, inquit, quatuor quantitates proportionales fuerint, permutatim proportionales erunt,* quæ probatur per decimam quintam conclusionem præcedentem; eadem est proportio multiplicium et submultiplicium. Exemplum proportionis decimæ sextæ conclusionis, sicut se habent 8. ad 4. ita 6. ad 3. nam sicut 8. ad 4. est proportio dupla, sic 6. ad 3. Permutemus ergo comparando primum ad tertium, et secundum ad quartum, sive comparando primum extremum proportionis ad tertium, et ita secundum ad quartum. Permutatur ergo sic: ergo sicut se habent 8. ad 6. ita 4. ad duo. Sed 8. ad 6. est proportio sesquitertia; patet, quia 8. continet 6. et tertiam partem, scilicet duo, ergo 4. ad 3. erit similiter proportio sesquitertia, quia 4. continet 3. et tertiam partem trium, scilicet unum. Exemplum secundi de multiplici: *Multiplex* enim est quantitas, quæ aliquoties continet aliam, sed *submultiplex* est quantitas, quæ aliquoties continetur ab illa. Ponitur ergo tale exemplum: Sicut se habent 24. ad 8. ita 12. ad 4. ergo permutando, sicut se habent 24. ad 12. ita 8. ad 4. quia in prima est proportio tripla, in secunda est proportio dupla. Dicit ergo Doctor, quod ista proportione certa in quantitatibus utantur aliqui in argumentis, et Philosophus usus est in duabus regulis in *Secundo Priorum.* Si *A* et *B* convertuntur, et *C* et *D* convertuntur, et *A* et *C* contradicunt, *B* et *D* contradicunt, et e converso consequentia est necessaria. Patet, quia si homo et risibile convertantur, et similiter non homo et non risibile convertantur, sequitur permutatim, quod si homo et non homo contradicant, quod etiam risibile et non risibile contradicunt. Et addit, quod ubicumque potest haberi aliqua proportio correspondens illi conclusioni decimæ quintæ Eucludis, per quam tenet ista permutatio correspondens decimæ sextæ, tunc permutatio est bona, et quando non, non.

Multipl[ex] quantit[as]

9. Deinde notat, quod talis permutatio communiter tenet in terminis convertibilibus, et nunquam tenet in terminis, ubi unus est superior et alius inferior, quia ibi committitur fallacia consequentis, quia extrema duarum contradictionum ad invicem comparata habent proportionem conversam in inferendo, et non eadem, id est, quando in affirmativis arguitur ab antecedente ad consequens, quia aliter non tenet, ut homo est ; ergo animal est. In negativis debet argui e converso, ut non animal est ; ergo homo non est, et non debet argui sicut primum ad tertium, et secundum ad quartum, sed debet dici, ergo sicut primum ad tertium, ita quartum ad secundum, quia debet negative e converso argui, ubi in tertio loco ponitur quartum, et secundum in quarto loco, ut sicut se habet homo ad non hominem, sic animal ad non animal; ergo sicut se habet homo ad animal, sic non animal ad non hominem. Sed sic arguendo : Si Brunellus est homo, Brunellus est animal, sed non est homo, ergo non est animal, non valet consequentia ; sed debet quartum ad secundum comparari, quia *non animal* est quartum, et *non homo* est secundum ; et debet sic argui, ergo si Brunellus non est animal, Brunellus non est homo. Sic in proposito debet argui, si omne ens est possibile, ergo omne impossibile est non ens, et non e converso ; ergo omne non ens est impossibile.

0. ta. (l) *Et quod additur ibi quod tunc unum nihil est magis nihil quam aliud nihil.* Respondet, quod *tripliciter inest negatio alicui. Primo, non propter repugnantiam alicujus positivi ad affirmationem illius negationis, sed propter negationem causæ non ponentis illum effectum,* ut lignum non est calidum, quia ignis non calefacit illud. Secundo, *inest negatio positivi propter repugnantiam ejus ad affirmationem oppositam illi negationi, et tot sunt quot sunt prædicata dicta in quid de utroque in suo genere,* ut Joannes non est albedo, quia homo, substantia, animal, corpus et hujusmodi, sic in proposito. Primo modo, homo in æternitate est non ens, quia homini non repugnat affirmatio entis; chimæræ autem repugnat esse ens, et ideo non dicimus, quod chimæra sit non ens primo modo, sed bene chimæra tertio modo est non ens, quia repugnat sibi simpliciter entitas. Sed quare homini non repugnat sibi, et Chimæræ repugnat ? quia hoc est hoc, et illud est illud, et hoc in quocumque intellectu concipiente, quia (sicut sæpe dictum est) quæcumque repugnant suis formalibus, rationibus repugnant, et hoc magis infra patebit d. 45.

(m) *Ad ipsum super Joannem.* Dicit Doctor, quod quando manus litteras formal actu, et cor dirigit, et simul, et non prius causat, et plus facit cor quam manus, et tamen quando manus non causat, sed solum cor, producit litteras in *esse* cognito, tunc litteræ illæ non habent aliquod *esse* verum. Pulchrum exemplum.

Ad Avicennam. Dico, quod duplex est fluxus rerum a Deo, unus in *esse* cognito, alius in *esse* reali ; et ille in *esse* cognito est primus, quia intellectus divinus prius producit non ens in *esse* cognito, quam voluntas habeat actum circa illud. Sed talis fluxus in *esse* cognito in nobis non est primus, imo res prius realiter existunt, quam producantur in nobis in *esse* cognito. Nec Avicenna dicit fluxum rerum in *esse* cognito esse rerum in *esse* quidditativo, nam *esse* quidditativum est *esse* reale. Duplex est fluxus rerum a Deo.

DISTINCTIO XXXVII.

(*Textus Magistri Sententiarum*).

Quibus modis dicitur Deus esse in rebus.

A. Et quoniam demonstratum est ex parte, quomodo omnia dicantur esse in Deo, addendum videtur hîc, quibus modis dicitur *Deus esse in rebus*, si tamen id humana mens vel ex parte digne valeat cogitare, vel lingua sufficiat eloqui. Sciendum ergo est, quod Deus, incommutabiliter semper in se existens, præsentialiter, potentialiter, essentialiter est in omni *natura* sive essentia sine sui definitione, et in omni *loco* sine circumscriptione, et in omni *tempore* sine mutabilitate. Et præterea sanctis spiritibus et animabus est *excellentius*, scilicet per gratiam inhabitans, et in homine Christo *excellentissime, in quo plenitudo divinitatis corporaliter inhabitat*, ut ait Apostolus. In eo enim Deus habitavit non per gratiam adoptionis, sed per gratiam unionis. Ne autem ista, quia capacitatem humanæ intelligentiæ excedunt, falsitatis arguere aliqui præsumant, Sanctorum auctoritatibus munienda mihi videntur. * Beatus Gregorius super Cantica Canticorum. « Licet Deus communi modo omnibus rebus insit præsentia, potentia, substantia, tamen familiariori modo dicitur inesse per gratiam illis, qui mirificentiam operum Dei acutius et fidelius considerant. » De hoc enim eodem Augustinus ad Dardanum *in lib. de præsentia Dei*, ait : « Cum Deus sit natura incorporea et incommutabiliter viva, æterna stabilitate in seipso manens, totus adest rebus omnibus, et singulis totus ; sed in quibus habitat habent eum pro suæ capacitatis diversitate, alii amplius, alii minus, quos ipse sibi dilectissimum templum gratia suæ bonitatis ædificat. » Hilarius quoque *lib. 8. de Trinit.* apertissime docet, Deum esse ubique : « Deus, inquit, immensæ virtutis, vivens potestas, quæ nusquam non adsit, non desit usquam, se omnem per sua edocet, ut ubi sua sint, ipse esse intelligatur. Non autem corporali modo, cum *alicubi* sit, non etiam *ubique* esse credatur, cum et in omnibus esse non desinat. » Ambrosius in I. *lib. de Spiritu sancto* Spiritum sanctum probat non esse creaturam, quia ubique est, quod est proprium divinitatis, ita dicens : « Cum omnis creatura certis naturæ suæ sit circumscripta limitibus, quomodo quis audeat creaturam appellare Spiritum sanctum, qui non habet circumscriptam determinatamque virtutem, quia et in omnibus et ubique semper est, quod utique divinitatis et dominationis est proprium. » Idem in eodem : « Domini est omnia complere, qui

Colos. 2. 9. Auctoritatibus ista confirmat.

* Non invenitur super Cantica, sed ad sensum super Ezech. Aug. hom. 8. circa medium.

Epist. Hilar. longe a[...] dio li[...]

Cap. princ[...] et Au[...] 3. co[...] Maxin[...] c. [...]

...it cap. ...lem. ...n. 23. ...4. dicit : *Ego cœlum et terram compleo.* Si ergo Dominus est qui cœlum complet et terram, quis ergo potest Spiritum sanctum judicare dominationis et divinæ potestatis exsortem, qui replevit orbem ? et quod plus est, replevit et Jesum, totius mundi redemptorem. » Ex his aliisque pluribus auctoritatibus aperte monstratur, quod Deus ubique in omni creatura essentialiter, præsentialiter, potentialiter est.

Quod in Sanctis non modo est, sed etiam habitat, qui non ubique est habitat.

B In Sanctis vero etiam habitat, in quibus est per gratiam. Non enim, ubicumque est, ibi habitat, ubi vero habitat, ibi est. In solis bonis habitat, qui sunt templum ejus et sedes ejus. Unde per Isaiam Dominus ait :
...66. 1. *Cœlum mihi sedes est, terra autem scabellum pedum meorum*, quia in electis, qui sunt cœlum, habitat Deus et regnat, qui ejus voluntati devoti obtemperant ; malos vero, qui sunt terra, judicii districtione
...27. et 10. calcat. Unde etiam *in lib. Sap.* dicitur : Thronus sapientiæ anima justi, quia in justis specialius est quam in aliis rebus, in quibus tamen omnibus totus est. « Quemadmodum ani-
...g. ...166. ma, ait Augustinus in epistola ad Hieronymum de origine animæ, per omnes particulas corporis tota adest simul, nec minor in minoribus, nec in majoribus major, sed tamen in aliis intensius, et in aliis remissius operatur, cum in singulis particulis corporis essentialiter tota sit ; » ita et Deus, cum sit in omnibus essentialiter ac totus, in illis tamen plenius esse dicitur, quos inhabitat, id est, in quibus ita est, ut faciat eos templum suum. Et hi tales *cum eo* sunt jam ex parte, sed in beatitudine perfecte ; mali vero, etsi ibi sint, ubi ipse est, qui nusquam deest, non tamen sunt *cum eo*. Unde Joan. 17. 24.
Augustinus *super Joannem* : « Non Aug. tract. 111. Paulo post principium.
satis fuit dicere : *Ubi ego sum, et illi sint*, sed addidit *mecum*, quia et miseri possunt esse, ubi et ille est, qui nusquam deest ; sed beati sunt *cum illo*, quia non sunt beati nisi ex eo. » *Cum illo* sunt qui fruuntur eo et vident illum, sicut est ; mali vero non sunt *cum illo*, ut cæci in luce non sunt cum luce. Nec boni ita nunc sunt cum eo, ut videant per *speciem* etsi sunt aliquo modo cum eo per *fidem*. Quomodo autem Deus habitet in bonis, ex illis aliquatenus intelligere valebis, quæ supra dicta sunt, cum de Spiritus sancti processione temporali ageretur, ubi, licet ex parte, exponitur (*ex parte enim cognoscimus, et ex* Dist. 14. 1. Cor. 13. 9.
parte prophetamus) quomodo Spiritus sanctus habitet in nobis, qui non sine Patre et Filio inhabitat.

Ubi erat vel habitabat Deus, antequam esset creatura.

C. Si autem quæris, ubi habitabat Deus, antequam Sancti essent ; dicimus, quia in se habitabat. Unde Au- Aug. c. 21. et lib. 2. cap. 11.
gustinus *lib.* 3. *contra Maximinum :* « In templo, inquit, suo habitat Deus, scilicet in Sanctis, qui sunt templum Dei modo secundum *fidem* ambulantes ; et templum Dei erunt aliquando etiam secundum *speciem*, qualiter etiam nunc templum Dei sunt Angeli. Sed dicet

aliquis : Antequam faceret Deus cœlum et terram, antequam faceret Sanctos, ubi habitabat? In se habitabat Deus, apud se habitat, et apud se est. Non ergo Sancti sic sunt domus Dei, ut ea subtracta, cadat Deus ; imo sic habitat Deus in Sanctis, ut, si ipse discesserit, cadant. »

Multa hîc breviter docet quæ confirmant prædicta.

D. Aug. epist. « Sciendum est etiam, quia, ut ait Augustinus in libro ad Dardanum, dici nisi stultissime nequit, Spiritum sanctum non habere locum in nostro corpore, quod totum anima nostra impleverit. Stultius etiam dicitur, angustiis alicubi impediri Trinitatem, ut Pater et Filius et Spiritus sanctus alicubi simul esse non possint. Verum illud est multo mirabilius, quod cum Deus ubique sit totus, non tamen in omnibus habitat. Quis porro audeat opinari, nisi inseparabilitatem Trinitatis penitus ignoret, quod in aliquo possit habitare Pater et Filius, in quo non habitet Spiritus sanctus, aut in aliquo Spiritus sanctus, in quo non habitet Pater et Filius ? Fatendum est igitur, ubique esse Deum per divinitatis præsentiam, sed non ubique per inhabitationis gratiam. Propter hanc enim inhabitationem gratiæ non dicimus ;
Luc. 11. 2. Mat. 6. 9. *Pater noster, qui es* ubique, cum et hoc verum sit ; sed *qui es in cœlis,* » id est, in Sanctis, in quibus est quodam excellentiori modo.

Quod Deus inhabitator est quorumdam, nondum cognoscentium Deum, et non quorumdam cognoscentium.

« Illud quoque mirabile est, quia, ut ait Augustinus in eodem, Deus est inhabitator quorumdam nondum cognoscentium Deum, et non quorumdam cognoscentium Deum. Illi enim ad templum Dei non pertinent, qui *cognoscentes Deum, non sicut Deum glorificant.* Ad templum Dei pertinent parvuli sanctificati sacramento Christi et regenerati Spiritu sancto, qui nondum valent cognoscere Deum. Igitur quem potuerunt illi *nosse* nec *habere*, isti potuerunt *habere*, antequam *nosse*. Beatissimi autem sunt illi, quibus hoc est *Deum habere* quod *nosse.* » Hîc aliquatenus aperit Augustinus, quomodo Deus habitet in aliquo, id est, habeatur, cum videlicet ita est in aliquo, ut ab eo cognoscatur et diligatur. E. Aug. ead. epist. pa[illegible] inferius Rom. 1.

Quomodo Deus totus ubique sit per essentiam, non potest intelligi ab humano sensu.

Ex prædictis patet, quod Deus ubique totus est per essentiam et in Sanctis habitat per gratiam. Cumque superius, licet tenuiter, ostensum sit *qua ratione* dicatur habitare in quibusdam, efflagitaret ordinis ratio, id etiam assignari, *quomodo* ubique per essentiam et totus sit, nisi hujus considerationis sublimitas atque immensitas humanæ mentis sensum omnino excederet. Ut enim ait Chrysostomus *super epistolam ad Hebræos* : « Sicut multa F. Super ill[illegible] qui cum [illegible] splendor g[illegible]riæ. Chrysos[illegible] hom. 2

de Deo intelligimus, quæ loqui penitus non valemus ; ita multa loquimur, quæ intelligere non sumus idonei ; verbi gratia, quod ubique Deus est, scimus et dicimus ; quomodo autem ubique sit, intellectu non capimus. Item quod est incorporea quædam virtus, quæ omnium est causa bonorum, scimus, quomodo autem, vel quæ ista sit, penitus ignoramus. »

Quorumdam opinio, qui præsumunt ostendere quomodo Deus ubique sit per essentiam, potentiam et præsentiam.

Quidam tamen, immensa ingenio suo metiri præsumentes, hoc ita fore intelligendum tradiderunt, quod Deus ubique esse per essentiam dicitur, non quod Dei essentia proprie sit in omni loco et in omni creatura, sed quia omnis natura atque omne quod naturaliter est, in quocumque loco sit, per eum habet esse, et omnis locus, in quo illud est. Iidem etiam dicunt, ideo Deum ubique dici esse per præsentiam vel per potentiam, quia cuncta loca sunt ei præsentia, et quæ in eis sunt, nec in eis aliquid operari cessat. Nam et ipsa loca, et quidquid in eis est, nisi ipse conservet, manere non possunt. In eis ergo per substantiam Deus esse dicitur, ut aiunt, quia per virtutem propriæ substantiæ suæ facit, ut etiam loca sint, et omnia quæ in eis sunt. Sed licet hæc vera sint, quæ asserunt in explanandis intelligentiis prædictorum, in illis tamen verbis, quibus dicitur Deus ubique esse per essentiam, plus contineri credendum est; quod homo vivens capere non valet.

Quod Deus, cum sit in omnibus rebus, essentialiter, non tamen sordibus rerum coinquinatur.

« Solet etiam ab eisdem quæri, quomodo Deus substantialiter insit omnibus rebus, et corporalium sordium inquinationibus non contingatur. » Quod tam frivolum est, ut nec responsione sit dignum, cum etiam spiritus creatus sordibus corporis etiam leprosi vel quantumcumque polluti inquinari non possit. Sol quoque radios suos sine sui pollutione effundit super loca et corpora non solum munda, sed etiam immunda ac sordibus fœtentia, quorum contactu homines ac quædam aliæ res inficiuntur ; Solis vero radii impolluti et incontaminati, ea contingentes, existunt. Non est igitur mirandum, si essentia divina omnino simplex et incommutabilis omnia replet loca, et omnibus creaturis essentialiter inest, nec tamen cujusquam rei sordibus contaminetur, vel contingatur. » Unde Augustinus in *libr. de natura boni:* « Cum in Deo, inquit, sint omnia quæ condidit, non tamen inquinant eum illi qui peccant. De cujus etiam sapientia, quæ *altingit a fine usque ad finem fortiter*, dicitur : *Attingit omnia propter suam munditiam, et nihil inquinatum in eam incurrit.* Timent quidam quod fieri non potest, scilicet ne humana carne veritas et substantia Dei inquinetur ; et tamen prædicant, istum visibilem Solem radios suos per omnes fæces et sordes spargere, et

H. August. de agone. Christiano c. 18. sententialiter.

Aug. cap. 29. Sap. 8. et c. 7. 25. Aug. lib. de agone. Christiano cap. prius citato.

eos mundos et sinceros servari. Si ergo visibilia munda a visibilibus immundis contingi possunt et non inquinari, quanto magis invisibilis et incommutabilis veritas? » Postremo respondeant, quid potius de Deo respondendum existiment : vel quod *nusquam* per essentiam sit, vel quod *ubique*, vel *alicubi*, ita quod non ubique. Sed quis audeat dicere, quod *nusquam* divina essentia sit, vel quod *alicubi*, et non ubique sit ? Si enim ita est *alicubi*, quod non ubique, ergo localis est. Est ergo *ubique tota*, quæ continet totum et penetrat totum, quæ nec pro sui simplicitate dividi, nec pro sui puritate maculari, nec pro sui immensitate ullo modo comprehendi potest. Unde Augustinus : Deus ubique est, cui non locis, sed actionibus propinquamus.

Libr. de doct. Christiana 1. cap. 10.

Cum Deus sit ubique, et in omni tempore, non tamen localis est, non circumscriptibilis, nec loco, nec tempore movetur.

1. Cumque divina natura veraciter et essentialiter sit in omni loco et in omni tempore, non tamen movetur per loca vel per tempora, nec localis est nec temporalis. Localis non est, quia penitus non circumscribitur loco, quia nec ita est in uno loco, quod non sit in alio, neque dimensionem habet, sicut corpus, cui secundum locum assignatur principium, medium et finis, et ante et retro, dextra et sinistra, sursum et deorsum, quod sui interpositione facit distantiam circumstantium.

Quibus modis aliquid dicatur locale vel circumscriptibile.

Duobus namque his modis dicitur in Scriptura aliquid locale, sive circumscriptibile, et e converso, scilicet vel quia dimensionem capiens longitudinis, altitudinis et latitudinis distantiam facit in loco, ut corpus; vel quia loco definitur ac determinatur, quoniam, cum sit alicubi, non ubiqué invenitur ; quod non solum corpori, sed etiam omni creato spiritui congruit. Omne igitur corpus omni modo locale est; spiritus vero creatus quodammodo est localis, et quodammodo non est localis. Localis quidem dicitur, quia definitione loci terminatur, quoniam cum alicubi præsens sit totus, alibi non invenitur; non autem ita localis est, ut dimensionem capiens, distantiam in loco faciat. Divina igitur sola essentia omnino illocalis et incircumscriptibilis est, quæ nec locis movetur aliquo modo, scilicet vel determinatione finita, vel dimensione suscepta, nec temporibus, scilicet affectu et cognitione. His enim duobus modis, scilicet loco vel tempore, fit mutatio creaturæ, quæ longe est a Creatore. Unde Augustinus *super Genesim* : « Deus, inquit, omnipotens, incommutabili æternitate, voluntate, veritate semper idem, movet per tempus creaturam spiritualem; movet etiam per tempus et locum creaturam corporalem, ut eo motu naturas, quas condidit, administret. Cum ergo tale aliquid agit, non debemus opinari ejus substantiam, qua Deus est, temporibus locisque mutabilem sive

De spir creato o secund alterum modum localis circums ptibilis e secund alterum vero est, Aug lib. cap. 22. et 26

Quod [illegible] est inte exter antiqui et n omni

per tempora et loca mobilem, cum sit ipse et interior omni re, quia in ipso sunt omnia; et exterior omni re, quia ipse est super omnia; et antiquior omnibus, quia ipse est ante omnia; et novior omnibus, quia ipse idem potest omnia, » scilicet post omnium initia. Ecce hîc aperte ostenditur, quod nec locis nec temporibus mutatur vel movetur Deus. Spiritualis autem creatura per tempus movetur, corporalis vero etiam per tempus et locum.

Quid sit mutari secundum tempus.

K. *Mutari* autem *per tempus* est variari secundum qualitates interiores vel exteriores, quæ sunt in ipsa re quæ mutatur, ut quando suscipit vicissitudinem gaudii, doloris, scientiæ, oblivionis, vel variationem formæ sive alicujus qualitatis exterioris. Hæc enim mutatio, quæ fit secundum tempus, variatio est qualitatum, quæ fit in corporali vel spirituali creatura, et ideo vocatur tempus.

Opinio quorumdam, qui dicunt spiritus creatos non moveri loco, nec esse locales.

L. De *mutatione* vero *loci* magna inter conquirentes disceptatio versatur. Sunt enim qui dicunt, nullum spiritum aliquo modo posse mutari loco, ab omni spiritu locum universaliter removere volentes, quoniam secundum dimensionem tantum et circumscriptionem locum constare asserunt, atque id solum *locale* vel *in loco* esse dicunt, quod dimensionem recipit et distantiam in loco facit. Et hoc dicunt Augustinum sensisse, mutationem *temporis* tantum spirituali creaturæ tribuentem, *loci* vero *et temporis* corporeæ. Aug. verba prædicta pro se facere dicunt.

Hic respondetur eis.

Sed, ut supra diximus, dupliciter dicitur res esse localis vel circumscriptibilis, scilicet vel quia *dimensionem recipit* et distantiam facit, vel quia loci termino *definitur*, quorum utrumque convenit corporeæ creaturæ, alterum vero tantum spirituali. Nam, ut supra diximus, corporalis creatura ita est localis vel circumscriptibilis, quod determinatur definitione loci, et quod dimensionem recipiens distantiam facit; spiritualis vero tantum definitione loci concluditur, cum ita sit alicubi, quod non alibi; sed nec dimensionem recipit, nec distantiam in loco facit, quia si multi spiritus essent hîc, non eo coangustarent locum, quo minus de corporibus contineret. Ideoque Augustinus attribuit mutationem *loci* corpori, non spiritui, quia licet spiritus transeat de loco ad locum, non tamen ita, ut dimensionibus circumscriptus, interpositione sui faciat distantiam circumstantium, sicut corpus. M. Ibidem signo f. K. L. Ubi supra.

Conclusio ex prædictis, quod spiritus creati sunt locales et circumscriptibiles quodammodo, et transeunt de loco ad locum, spiritus vero Dei omnino incircumscriptibilis.

Sunt ergo spiritus creati in loco et transeunt de loco ad locum, et quodammodo locales et circumscriptibiles sunt, sed non omni eo N.

modo, quo creaturæ corporeæ. Spiritus autem increatus, qui Deus est, in loco quidem est et in omni loco, sed omnino illocalis et incircumscriptibilis est. Unde Beda *super Lucam* ait : « Cum ad nos Angeli veniunt, sic exterius implent ministerium, ut tamen ante Deum interius per contemplationem assistant, quia, etsi Angelus est spiritus circumscriptus, summus tamen spiritus, qui Deus est, incircumscriptus est, intra quem currit Angelus, quocumque mittatur. » Ecce hic dicitur, quia spiritus Angelicus circumscriptus est, spiritus autem, qui Deus est, incircumscriptus. Alibi etiam Ambrosius, distantiam ostendens inter spiritum increatum et spiritum creatum, dicit, Seraphim de loco ad locum transire, ita inquiens *in libro de Trinitate* : « Dixit Isaias : quia *missus* est *ad me unus de Seraphim*. Et Spiritus quidem sanctus *missus* dicitur, sed Seraphim ad *unum*, Spiritus vero ad *omnes*. Seraphim mittitur *in ministerio*, Spiritus operatur *mysterium*. Seraphim de loco ad locum transit, non enim complet omnia, sed ipse repletur a Spiritu. » Hic aperte monstratur, quod Angeli quodammodo locales sunt.

Beda Commentariorum lib. 1. ad caput 1. circa illud : Ego sum Gabriel qui adsto ante Deum. et Greg. hom. 31. super Luc. 15. Ambr. libr. de Spiritu sancto. 1. cap. 9. et 10. Isaiæ 6. 6.

Cum repetitione superiorum confirmat auctoritatibus Deum esse ubique sine locali motu.

O. Fateamur itaque, divinam naturam pro immensitate sui nusquam deesse, eamque solam omnino illocalem et incircumscriptibilem nullo concludi loco, sed *a fine usque ad finem attingere*, non tamen spatiosa magnitudine nec locali motu, sed immensitate atque immobilitate suæ essentiæ. Unde Augustinus *ad Dardanum* ait : « Non quasi spatiosa magnitudine opinemur Deum per cuncta diffundi, sicut humus aut lux ista diffunditur, sed potius sicut in duobus sapientibus, quorum alter altero corpore grandior est, sed sapientior non est, una sapientia est, nec est in majore major, nec in minore minor, nec minor in uno quam in duobus ; ita Deus, sine labore regens et continens mundum, in cœlo totus est, in terra totus, et in utroque totus, et nullo contentus loco, sed in seipso ubique totus. » Idem quoque *super Psalm.* ait : « Ad Verbum Dei pertinet non esse in parte, sed ubique esse per seipsum. Hæc est enim sapientia Dei, quæ *attingit a fine usque ad finem fortiter*, non tamen motu locali, sed immobilitate sui ; veluti si moles aliqua saxea impleat aliquem locum, dicitur, quod attingit a fine illius loci usque ad finem, cum tamen alterum non deserat alterum occupando. Non ergo habet motum localem Verbum illud, et sapientia illa solida est et ubique. » Ex prædictis innotescit, quod Deus est ita ubique per essentiam, quod nec spatiosa magnitudine diffunditur, nec, uno deserto loco, alium occupat, quia localem motum non habet. Ideoque Augustinus, volens præscindere a Dei puritate omnem localem motum et localem circumscriptionem, potius dicit, omnia esse in illo, quam ipsum esse alicubi, nec tamen ipsum esse locum, qui non est in loco, in *libr.* 83. *quæst.* ita inquiens : « Deus non alicubi est.

Sap. 8. 1.

Aug. epist. 1..

August. enarrat. Psalm. super il... veloci curri...

August. 20.

Quod alicubi est continetur loco, quod continetur loco corpus est ; Deus autem non est corpus, non igitur *alicubi* est. Et tamen, quia est et in loco non est, in illo sunt potius omnia, quam ille alicubi ; nec tamen ita in illo, ut ipse sit locus. Locus enim in spatio est, quod longitudine et latitudine et altitudine corporis occupatur ; nec Deus tale aliquid est. Et omnia igitur in ipso sunt, et locus non est ; locus tamen Dei, sed improprie, dicitur templum Dei, non quod eo contineatur. Id autem nihil melius quam anima munda intelligitur. » Ecce hîc dicit, Deum non esse in loco. Sed intelligendum est, eum non esse in loco localiter, scilicet quia nec circumscriptionem nec localem motum habet.

Oppositio, qua videtur probari quod Deus mutetur loco.

Ad hoc autem solet opponi sic : sio. Quotidie fiunt creaturæ, quæ ante non erant, et in eis Deus est, cum ante non esset in eis ; est ergo ubi ante non erat, ideoque mutabilis videtur. Sed licet quotidie incipiat esse in creaturis, in quibus ante non erat, quia illæ non erant ; hoc tamen fit sine sui mutatione, qualiter in mundo cœpit esse, quem fecit, tamen sine sui mutabilitate ; et similiter desinit esse, in quibus ante erat, sine sui mutatione, nec tamen ipse deserit locum, sed locus desinit esse.

Epilogus, ubi exponitur quare in prædictam venerit disceptationem.

Jam sufficienter demonstratum Q. esse videtur, quomodo omnia di- dist. 35. cantur esse in Deo, et Deus in omnibus ; quam disceptationem quasi incidenter suscepimus, quia id videbatur postulare res, circa quam noster versabatur sermo. Disserebamus enim de scientia, sive sapientia Dei, et cum diceremus, Deum scire omnia, quæsitum est, utrum propter cognitionem, quam de omnibus habet, dicerentur omnia esse in Deo, an alia ratione hoc diceret Scriptura. Hujus ergo quæstionis Epilogus. occasio in præmissam nos deduxit disputationem.

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum Deum (a) *esse præsentem ubique secundum potentiam inferat ipsum esse ubique secundum essentiam, hoc est, utrum omnipotentia inferat immensitatem ?*

Alensis 1. *part. quæst.* 9. *membr.* 4. *et quæst.* 10. *membr.* 2. Henric. *sum. art.* 30. *quæst.* 5. D. Thom. 1. *part. quæst.* 8. *art.* 1. *et* 2. *ubi recentiores*. D. Bonavent. *hîc art.* 1. *quæst.* 1. *et art.* 2. *quæst.* 1. *et* 2. Richard. *art.* 1. *quæst.* 1. *et* 4. Durand. *quæst.* 1. *et* 2. Capreol. *quæst. un. art.* 3. *et* 4. Gabr. *quæst. un. art.* 3. *dub.* 1. *et* 3. Suarez *in Metaph. disp.* 30. *sect.* 7. Vasquez 1. *part. disp.* 27. 28. 29. Scotus 7. *Physic. text.* 10. *et quæst.* 3. Occham *hîc quæst. unic.* Bassol. *quæst. un.* Mayr. *hîc quæst.* 1.

Circa distinctionem trigesimam 1. septimam, quæro unum : Utrum Deum esse præsentem ubique secundum potentiam, inferat ipsum esse ubique secundum essentiam, hoc est, utrum omnipotentia inferat

Argum. Text. 1, et inde. immensitatem ? Quod sic. Omne agens est præsens passo, secundum Philosophum 7. *Physicorum* ; et hoc immediate, si immediate posset agere in illud ; vel mediate, si agat in illud mediate. Omnipotens autem potest agere in quodlibet immediate ; ergo est præsens cuilibet immediate.

Ratio opposit. Oppositum arguitur : potest enim causare aliquid extra universum, et tamen ibi non est secundum essentiam ; ergo, etc.

COMMENTARIUS.

(a) *Utrum Deum esse præsentem ubique*, etc. id est, an illa consequentia sit bona : Deus operatur vel potest operari ubique ; ergo Deus est essentialiter ubique, secundum propriam et realem præsentiam suæ essentiæ, et sic intelligitur titulus quæstionis.

SCHOLIUM.

Resolvit Deum esse ubique, id tamen non sequi ex ejus operatione, ut vult D. Thomas. Primo, quia imperfectionis est in causa creata non agere, nisi sit simul cum passo. Secundo, potentia Dei est ejus voluntas, quæ potest velle distans, si per impossibile esset in certo situ sicut indistans. Tertio, creavit Deus mundum in quo ante non fuit, quia omnes fere antiqui, tenent ipsum modo non esse extra cœlum. Scotum sequuntur Occham, Gabriel, Bassol. et omnes Scotistæ. Nec locus ille Act. 17. *Non longe abest ab unoquoque nostrum, in ipso enim vivimus, movemur et sumus*, obstat, quia non agit de immensitate, sed de facilitate habendi notitiam veri Dei, quia arguebat Paulus titulum illum aræ Atheniensium, *ignoto Deo*. Utinam qui ex hoc loco censurant Scotum, Scoti addiscerent modestiam ?

2. Respondeo (b), agens creatum potest agere ubi non est, tamen communiter oportet quod sit immediatum cuilibet sibi proximo passo in quod agat, licet quandoque non agat in illud passum actione ejusdem rationis actioni qua agit in remotum, ut piscis mortificans manum piscatoris non mortificat rete. Quandoque autem agens in proximum passum, non agit eadem potentia activa qua agit in remotum, licet agat alia potentia activa, sicut corpus cœleste generans mineram in visceribus terræ, vel aliquod mixtum animatum vel inanimatum ; hic inferius agit sua forma substantiali, quia non substantia non potest generare substantiam, nec accidens aliquod in medio potest esse ratio generandi substantiam. Est igitur forma corporis cœlestis potentia activa in remotum absque hoc, quod corpus illud agat in proximum secundum eamdem potentiam activam, secundum quam agit in remotum, licet agat in propinquum secundum aliam potentiam activam. Sed hoc accidit, vel propter conjunctionem istarum potentiarum duarum activarum in eodem, quarum utraque est activa, et una habet proximum pro passo proportionato, et alia potentia activa habet reliquum passum remotum proportionatum. Vel accidit propter imperfectionem ipsius agentis, in quo est defectus virtutis activæ, propter quem defectum prius agit secundum formam imperfectiorem quam secundum perfectiorem, sicut generans corruptibile prius alterat quam generat, propter illius agentis imperfectionem, a quo prius origine est imperfectius.

Vide Physic. et 21. hoc ex plur.

Unde quod creatu agit in motum agen proxi pass

Si igitur primo tollamus talem duarum potentiarum concursum ab 3

quit pt. 9. ph. 15.

agente creato, et secundo tollamus ab eo istam imperfectionem, quod non oporteat eum prius producere imperfectius, non videtur aliqua ratio quare non erit præsens remoto secundum potentiam, secundum quod est modo præsens sibi in ratione potentiæ activæ; et tamen non aget in propinquum, nec illa potentia, sicut nec modo, nec alia, et hoc maxime si illa potentia secundum quam agit in remotum, sit simpliciter potentia activa perfecta; quanto enim perfectior forma est in creaturis, tanto videtur esse ratio agendi in remotius. Ex his ad propositum, videtur quod cum omnipotentia, quæ est simpliciter perfecta potentia activa, non requirat actionem in unum passum prius quam in aliud, nec propter diversas potentias concurrentes in agente, nec propter priorem generationem imperfectioris; quod talis omnipotentia sit ratio agendi in quodcumque, et producendi quodcumque possibile, licet per impossibile ipsum, cujus est omnipotentia, non esset ubique.

per- po- gere ans endo um.

Et secundum hoc videtur tenenda negativa pars quæstionis, et confirmatur. Si enim omnipotentia est voluntas ad cujus velle sequitur rem esse, cum voluntas possit æque velle distans sicut propinquum, videtur quod si omnipotens esset, per impossibile, in aliquo loco determinato et non ubique, posset velle aliquid esse in alio loco, cui non repugnaret esse, et per consequens suo *velle* illud haberet *esse* in illo loco, et per consequens illud fieret ab omnipotente, absque hoc quod omnipotens esset præsens ibi secundum essentiam.

Confirmatur etiam, quia ante mundi creationem non est imaginandum vacuum infinitum, quasi ibi fuerit prius præsens Deus secundum essentiam antequam produceret mundum, imo non ut alicubi præsens Deus secundum essentiam fuit potens facere mundum. Sicut igitur ibi præsentia immensitatis, non præexigebatur præsentiæ potentiæ suæ, ut potentia est, imo potentia prius habuit terminum suum quam esset præsentia secundum essentiam, ita videtur modo, quod non oporteat præintelligere Deum in aliqua parte universi, ut ibi aliquid causet, sed magis quasi e converso prius sit ibi secundum potentiam, ut ibi aliquid causet; et tunc, licet per impossibile non esset ibi prius secundum essentiam, posset tamen ibi causare.

Deum non fuisse in spatio quod occupat mundus ante ejus creationem, nec esse extra cœlum, quod tenent antiqui fere omnes.

Ad argumentum in oppositum dici potest, quod illud dictum Philosophi verum est de agentibus naturalibus, quæ agunt per qualitates naturales, vel formas naturales, vel formas naturales activas, quæ non sunt principia agendi in remotum, nisi sint aliæ formæ concurrentes, quæ sunt principia agendi in propinquum, ita autem non est de voluntate, qua omnipotens agit.

COMMENTARIUS.

(b) *Respondeo, agens creatum potest agere ubi non est*, etc. Exemplum, Sol in visceribus terræ aliquid agit ut metalla, et calefacit superficiem terræ et aerem, et illuminat cœlum sibi contiguum, et ideo non agit actione ejusdem rationis in passa omnia, ut patet in exemplo. Addit Doctor quod 2.

non semper agit eadem potentia in remotum, et propinquum, patet, quia corpus cœleste generans mineram in visceribus terræ vel aliquod mixtum in his inferioribus, generat mediante sua forma substantiali, quia non substantia non potest generare substantiam, ut probat Doctor *in 4. dist.* 12. et tamen calefacit propinquum mediante lumine, et similiter mediante luce sua illuminat cœlum. Et dicit quod *hoc accidit*, scilicet quod secundum unam potentiam agat in remotum, et secundum aliam in propinquum, vel scilicet *propter conjunctionem istarum potentiarum, quarum una habet pro passo proportionato propinquum, et alia remotum.* Reliqua patent. Concluditur ergo Deum esse ubique ratione suæ immensitatis, ut alibi patebit.

3. Thom. Cajet. contra Scot. Sed quidam novus expositor S. Thomæ respondet *in prima parte, quæst.* 8. *art.* 2. Primo dicens, quod hæc est falsa, quod Sol agat immediate indistans, et similiter quod forma substantialis sit principium elicitivum mineræ, est falsum, quoniam substantia nullius operationis est proximum elicitivum. Nec inconvenit accidens esse principium instrumentale generationis substantiæ; instrumentum enim non est causa, sed causæ organum. Deinde dicit quod propter neutram illarum causarum, convenit agentibus naturalibus non posse agere in distans, nisi in propinquum præagat, sed est propter imperfectionem negative pertinentem ad virtutem activam inquantum limitata est, et ideo reservatur hoc soli Deo. Hanc rationem a sensibus accepimus. Illas vero Scotus finxit. Unde Aristoteles *septimo Physicorum* inductive ex sensibilibus probat movens etiam intentionale et motum oportere esse simul, ut patet ibi de objectis sensuum. Et si quæratur, quæ universalis ratio sit, quod agens et immediatum patiens oportet esse simul seu conjungi, respondetur quod cum esse simul seu conjungi, et immediate attingere, non uniformiter se habeant, non potest eis uniformis ratio assignari; præsentia enim substantiæ, et præsentia potentiæ immediate in quibusdam sunt diversæ omnino, in quibusdam vero coincidunt. Et propterea dicendum est, quod ubi hæ præsentiæ sunt omnino diversæ, præsentia operationis infert præsentiam potentiæ ex limitatione agentis. Ubi autem sunt quasi idem, illatio tenet ex identitate illarum, et propterea propositio illa, *omne agens*, etc. est universaliter vera in omnibus agentibus.

Sed istæ responsiones non infringunt rationes Scoti. Nec pro nunc intendo instare contra, cum non sit præsentis speculationis. Et quod dicit quod Scotus has rationes finxit, loquitur more eorum qui palpitando sunt super terram reptantes, et vere loquitur, ut novus expositor, etc. Et quod Sol possit immediate agere in remotum, patet de mineralibus, quæ virtute Solis generantur in visceribus terræ, et certum est ut dicit Scotus et veritas, quod hujusmodi mineralia non generantur ab aliquo accidente, quia generans est nobilius genito, si est æquivocum. Omnis autem substantia est prior omni accidente perfectione, ut patet 7. Metaph. *text. com.* 4. Nec valet dicere quod accidentia generant in virtute substantiæ, ut patebit a Doctore *in 4. in materia de Eucharistia dist.* 12. ubi subtiliter probat quod est simpliciter impossibile aliquod accidens attingere aliquam substantiam ut 4. Respo ad Th Caje

productam, nec in virtute propria, nec in virtute alterius, ut diffuse ibi patet. Et de hoc etiam vide Doctorem *in* 2. *dist.* 18. de rationibus seminalibus, quæ si ponuntur qualitates quædam, non possunt immediate attingere aliquam substantiam, sed tantum aliquam dispositionem ad substantiam. Probatis ergo quod sola substantia producit substantiam, et quod nullum accidens potest producere substantiam, statim patebit quomodo Sol potest immediate attingere effectum, producens formam substantialem in passum et remotum ; et lumen si requiritur, sive calor non requiritur ut attingens substantiam mineralium, sed tantum, ut dispositive. Et sic patet quomodo Scotus non finxit, etc.

DISTINCTIO XXXVIII.

(*Textus Magistri Sententiarum*).

An scientia vel præscientia Dei sit causa rerum, vel e converso.

A. Distinct. XXXV. Quæstio, an scientia, et præscientia sit causa rerum, vel res sint causæ præscientiæ? Quare scientia, vel præscientia videtur causa rerum?

Nunc ergo ad propositum revertentes, cœpto insistamus. Supra dictum est, quod præscientia Dei futurorum tantum est, sed omnium tam bonorum quam malorum. Scientia vero vel sapientia non modo de præteritis, sed etiam de præsentibus et futuris, nec tantum de temporalibus, sed etiam de æternis, quia se ipsum novit Deus. Hic oritur quæstio non dissimulanda, utrum scilicet scientia vel præscientia sit *causa* rerum, an res sint causa scientiæ vel præscientiæ Dei. Videtur enim præscientia Dei causa esse eorum quæ ei subsunt, ac necessitatem eveniendi eis facere, quia nec aliqua futura fuissent, nisi ea Deus præscisset, nec possunt non evenire, cum Deus ea præsciverit. Si autem impossibile est, ea non evenire, quia præscita sunt, videtur igitur ipsa præscientia, qua præscita sunt, eis esse causa eveniendi. Impossibile est autem, ea non evenire, cum præscita sint, quia si non evenirent, cum præscita sint, falleretur Dei præscientia. At Dei præscientia falli non potest. Impossibile est ergo, ea non evenire, cum præscita sint. Sic igitur præscientia causa eorum esse videtur, quæ præscita sunt. Hoc idem et de scientia dicitur, scilicet quod, quia Deus aliqua novit ideo sint. Cui sententiæ Augustinus attestari videtur 15. *lib. de Trinit.* sic dicens : « Non ista *ex aliquo tempore* cognovit Deus ; sed futura omnia temporalia atque in eis etiam, quid et quando ab illo petituri fueramus, et quos et de quibus rebus vel exauditurus vel non exauditurus esset, *sine initio* ante præscivit. Universas autem creaturas, et spirituales et corporales, non quia sunt, ideo novit, sed ideo sunt, quia novit. Non enim nescivit, quæ fuerat creaturus ; quia ergo scivit, creavit, non quia creavit, scivit ; nec aliter scivit creata quam creanda. Non enim ejus sapientiæ aliquid accessit ex eis, sed illis existentibus, sicut oportebat et quando oportebat, illa mansit ut erat. Unde in Ecclesiastico : *Antequam crearentur, omnia nota sunt illi, sic et postquam consummata sunt.* » Ecce his verbis videtur Augustinus innuere, scientiam vel præscientiam Dei causam esse eorum quæ fiunt, cum dicit, ideo ea esse, quia Deus novit. Idem quoque 6. *lib. de Trinit.* dicere videtur : « Cum, inquit, decedant et succedant tempora, non decedit aliquid vel succedit scientiæ Dei, in qua novit omnia quæ fecit per ipsam. Non enim hæc quæ creata sunt, ideo sciuntur a Deo, quia facta sunt, sed potius ideo facta sunt,

August. auctoritates proponit quæ videntur hoc afferre. c. 13.

Ecclesiast. Cap. 23.

Augustinus c. 10.

quia immutabiliter ab eo sciuntur. » Et hîc etiam significare videtur Dei scientiam causam esse eorum quæ fiunt, dicens, non ideo Deum ea novisse, quia facta sunt, sed ideo facta, quia novit ea Deus. Ideoque videtur Dei scientia vel præscientia causa esse eorum quæ novit.

Inconvenientia ostendit quæ sequerentur, si diceretur scientia vel præscientia causa omnium rerum quæ ei subsunt.

B. ...ectio.

Quod si ita est, est igitur causa omnium malorum, cum omnia mala sciantur et præsciantur a Deo ; quod longe est a veritate. Si enim Dei scientia vel præscientia causa esset malorum, esset utique Deus auctor malorum, quod penitus falsum est. Non igitur scientia vel præscientia Dei causa est omnium quæ ei subsunt.

Quod res futuræ non sunt causa scientiæ vel præscientiæ Dei.

C. ...plana- ...l 8. 30. ...om. in ...7. ...rædic- ...videtur ...arium.

Neque etiam res futuræ causa sunt Dei præscientiæ ; licet enim non essent futuræ, nisi præscirentur a Deo, non tamen ideo præsciuntur, quia futuræ sunt. Si enim hoc esset, tunc ejus quod æternum est, aliquid existeret causa ab eo alienum, ab eo diversum, et ex creaturis penderet præscientia Creatoris, et creatum causa esset increati. Origenes tamen *super Epistolam ad Romanos* ait : « Non propterea aliquid erit, quia id scit Deus futurum, sed quia futurum est, ideo scitur a Deo antequam fiat. » Hoc videtur præmissis verbis Augustini obviare. Hîc enim significari videtur, quod res futuræ causa sint præscientiæ ; ibi vero, quod præscientia causa sit rerum futurarum.

Quid ex prædictis tenendum sit cum determinatione auctoritatum.

D. Solutio concordans.

Hanc igitur quæ videtur repugnantiam de medio tollere cupientes, dicimus, res futuras nullatenus causam esse præscientiæ vel scientiæ Dei, nec ideo præsciri vel sciri, quia futuræ vel factæ sunt ; ita exponentes quod ait Origenes, quia futurum est, ideo scitur a Deo, antequam fiat, id est, quod futurum est scitur a Deo, antequam fiat, neque sciretur, nisi futurum esset, ut non notetur ibi causa, nisi *sine qua non* fieret. Ita etiam dicimus, scientiam vel præscientiam Dei non esse causam eorum quæ fiunt, nisi talem sine qua non fiunt, si tamen scientiam ad *notitiam* tantum referamus. Si vero nomine *scientiæ* includitur etiam beneplacitum atque dispositio, tunc recte potest dici causa eorum quæ Deus facit. His enim duobus modis, ut superius prætaxatum est, accipitur cognitio vel scientia Dei, scilicet pro notitia sola, vel pro notitia simul et beneplacito. Hoc modo forte accepit Augustinus dicens : Ideo sunt, quia novit, id est, quia scienti placuit, et quia sciens disposuit. Et hic sensus ex eo adjuvatur, quia de bonis ibi tantum agit Augustinus, scilicet de creaturis, et de his quæ Deus facit, quæ omnia novit non solum scientia, sed etiam beneplacito ac dispositione. Sic ergo ibi accipitur Dei cognitio, ut non modo notitiam,

Causa sine qua non.

Dist. xxxvi. lit. B. C.

sed etiam beneplacitum Dei significet.

Scientai malorum.

Mala vero scit Deus et præscit, antequam fiant, sed sola notitia, non beneplacito. Præscit enim Deus et prædicit etiam quæ non est ipse facturus, sicut præscivit et prædixit infidelitatem Judæorum, sed non fecit. Nec ideo quia præscivit, ad peccatum infidelitatis eos coegit, nec præscisset vel prædixisset eorum mala, nisi essent ea habituri. Unde Augustinus super Joannem : « Deus, inquit, futurorum præscius per Prophetam prædixit infidelitatem Judæorum, sed non fecit, neque præscisset mala eorum, nisi ea haberent. Non enim ideo quemquam ad peccandum cogit, quia futura hominum peccata prænovit : illorum enim præscivit peccata, non sua. Ideoque si ea quæ ille præscivit ipsorum, non sunt ipsorum, non vere ille præscivit. Sed quia illius præscientia falli non potest, sine dubio non alius, sed ipsi peccant, quos Deus peccaturos esse præscivit. Et ideo, si non malum, sed bonum facere voluissent, non malum facturi præviderentur ab eo qui novit quid sit quisque facturus. » His verbis aperte ostenditur, si diligenter attendamus, præscientiam Dei non esse causam malorum, quæ præscit, quia non ea præscit tanquam facturus nec tanquam sua, sed illorum qui sunt ea facturi vel habituri. Præscivit ergo illa sola notitia, non beneplacito auctoritatis. Unde datur intelligi, quod Deus e converso præscit bona tanquam sua, tanquam ea quæ facturus est, ut in illa præsciendo simul fuerit ipsius notitia et auctoritatis beneplacitum.

August. tract 53. quoad sensum.

Contra hoc quod dictum est, præscientiam Dei non posse falli, oppositio.

E. Oppositio

Ad hoc autem, quod supra dictum est, scilicet præscientiam Dei falli non posse, solet a quibusdam sic opponi : Deus præscivit hunc lecturum, vel aliquid hujusmodi; sed potest esse, ut iste non legat, ergo potest aliter esse, quam Deus præscivit, ergo potest falli Dei præscientia. Quod omnino falsum est. Potest equidem non fieri aliquid, et illud tamen præscitum est fieri; non ideo tamen potest falli Dei præscientia, quia si illud non fieret, nec a Deo præscitum esset fieri.

Responsio

Sed adhuc urgent quæstionem dicentes : Aut aliter potest fieri, quam Deus præscivit, aut non aliter. Si non aliter; ergo necessario cuncta eveniunt. Si vero aliter; potest ergo Dei præscientia falli vel mutari. Sed potest aliter fieri, quia potest aliter fieri, quam fiat; ita autem fit, ut præscitum est; aliter ergo potest fieri, quam præscitum est. Ad quod dicimus, illam locutionem multiplicem facere intelligentiam, scilicet : aliter potest fieri, quam Deus præscivit, et hujusmodi, ut : potest non esse quod Deus præscivit, et : impossibile est, non esse quod Deus præscivit, et : impossibile est, non esse præscita omnia quæ fiunt, et hujusmodi. Possunt enim hæc *conjunctim* intelligi, ut conditio sit implicita, et *disjunctim*. Si enim ita intelligas : non potest aliter fieri, quam Deus præscivit, id est, non potest utrumque simul esse, scilicet quod Deus ita præsciverit fieri, et aliter fiat; verum in-

Replicatur

Responsio

telligis. Si autem *per disjunctionem* intelligas, ut dicas, hoc aliter non posse evenire, quam evenit, et quomodo futurum Deus præscivit; falsum est. Hoc enim aliter potest evenire, quam evenit, et tamen Deus hoc modo futurum præscivit. Similiter et alia determinatio, scilicet impossibile est, illud non evenire, quod Deus præscivit, vel cum Deus præscierit; si *conjunctim* intelligas, verum dicis; *si disjunctim*, falsum. Ita etiam et illud: impossibile est, non esse præscitum omne quod fit, id est, non potest esse utrumque simul, scilicet, ut fiat, et non sit præscitum, hic sensus verus est. Si vero dicis, Deum non potuisse non præscire omne quod fit, falsum est. Potuit enim facere, ut non fieret, et ita non esset præscitum.

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum scientia Dei respectu factibilium sit practica?

D. Thom. 1. *part. quæst.* 1. *art.* 4. *ubi ejus exposit.* Henric. *art.* 8. *quæst.* 3. Occham *quæst.* 4. *principali prol. art.* 3. Capreol. *quæst.* 2. *art.* 1. Gabr. *quæst.* 12. Suarez 1. *part. tract.* 1. *lib.* 3. *cap.* 3. 4. *et* 5. Gregor. *quæst. ult. prolog. art.* 4. Durand. *quæst.* 6. *prolog.* Scotus *supr. quæst.* 4. *prolog.*

1. Circa distinctionem trigesimam
Argum. text. 3. octavam, quæro unum: Utrum scientia Dei respectu factibilium sit practica? Quod non, secundo Metaphysicæ: *Finis practicæ est opus;* nihil autem extra Deum est finis ejus.

Contra 6 de Trinit. cap. ult. *Est ars quædam omnipotentis, atque sapientis Dei, plena omnium rationum viventium incommutabilium,* ars est habitus practicus; ergo, etc.

Similiter octoginta trium quæstionum, quæst. 46. *Ideæ sunt rationes, secundum quas formatur omne formabile,* et multæ aliæ auctoritates sunt ad hoc.

Quamvis supra in quæstione de Theologia, utrum sit practica vel speculativa, multum dictum est de cognitione practica et speculativa, breviter tamen nunc aliqua applicando ad propositum, potest dici quod de ratione habitus practici sunt duo, scilicet conformitas ad praxim; quam conformitatem habet ex objecto, circa quod est et prioritas ejus naturalis ad eamdem praxim, quia praxis, ut ab ea dicitur est operatio practica, quæ distinguitur a speculatione. Nulla autem operatio alia a speculatione, est in potestate speculantis, nisi sit, vel esse possit naturaliter posterior intellectione vel speculatione; cognitio autem non ponitur practica in aliquo (ut est ejus) nisi respectu praxis, quæ est in potestate ejus. q. 4. et 5. prolog. Ad habitum notitiæ requiritur conformitas et prioritas ad praxim.

SCHOLIUM.

Posita triplici acceptione notitiæ practicæ, et præmisso quod est prior praxi et dictativa ejus, resolvit scientiam Dei de contingentibus non esse practicam, quia cognitio præcedens actum voluntatis Dei est naturalis, de quo late quæst. 4. prolog. ubi § *Ad quæstionem*, resolvit Theologiam Dei quoad necessaria esse practicam, quoad contingentia speculativam. Sed ibi num. 36. problematicus est quoad Theologiam contingentium, an sit practica, necne; si enim ad hoc non requiratur potentiam practicantem esse rectificabilem, practica erit, si id requiritur, non erit practica.

Et ex hoc sciendum est (a) ulterius, quod licet cognitio practica 2.

Cognitio dicitur practica tribus modis.

actualissima et proxima praxi sit aliqua scientia de praxi elicienda, puta judicium de conclusione Syllogismi practici, quæ conclusio finis est motus intelligentiæ, sed ab ea incipit operatio ; tamen non solum ista cognitio est practica, quæ sic est proxime practica, sed etiam cognitio practicorum principiorum, quæ virtualiter includit istam, et etiam cognitio quidditativa terminorum, quæ includit principia practica, sicut ibi dictum est. Quicumque igitur intellectus non potest habere aliquam cognitionem dictativam de operando naturaliter priorem, dictantem illam praxim quam respicit talis cognitio, nec potest habere cognitionem principiorum, ex quibus inferat talem cognitionem dictativam operandorum ; nec potest habere cognitionem quidditativam terminorum in quibus includuntur talia principia, talis intellectus non videtur posse habere cognitionem practicam propriissime sumptam, secundum illas duas conditiones prædictas, scilicet conformitatem ad objectum et prioritatem. Sed intellectus divinus comparando cognitionem ejus ad actum voluntatis ejus, non præhabet cognitionem dictativam aliquam de aliquo faciendo, nec cognitionem alicujus principii, nec quidditativam termini includentem principium practicum ; ergo non habet aliquam cognitionem conformem et priorem tali praxi. Probatio minoris, si ante actum voluntatis divinæ, posset intellectus divinus aliquam talem cognitionem habere, haberet eam mere naturaliter et necessario, quia omnis cognitio præcedens ibi actum voluntatis est mere naturalis, et per essentiam, ut ipsa est ratio mere naturalis intelligendi ; de necessitate ergo cognosceret hoc esse faciendum, et tunc voluntas cui offert, non posset non velle istud, quia tunc posset esse non recta, quia voluntas potens discordare a ratione practica, potest esse non recta ; de necessitate ergo voluntas divina vellet hoc operandum, et per consequens omnia, quia qua ratione esset de uno, eadem ratione et de alio.

Vide in 4. q. prolog.

Quare Deus non habet notitiam prædictam de contingentibus.

De hoc sup. q. 4. prolog. a num. 35. ibi problematicus est, an hæc notitia Dei sit practica.

Hîc instatur primo (b), quia per istam rationem intellectus divinus non haberet aliquam cognitionem nisi speculativam. Aut enim voluntas necessario vellet illum intellectum speculari, et tunc non esset libertas prima ex parte voluntatis ; aut posset velle illum intellectum speculari, et tunc posset esse non recta. Et præterea, si primo offeratur intellectui divino aliqua lex universalis, puta *omne glorificandum esse gratificandum*, et istam acceptat voluntas divina, et ex hoc statuitur aliqua lex sapientiæ ; et secundo offerat intellectus voluntati : *Petrum esse beatificandum*, si voluntas istam acceptet, videtur ex hoc intellectus cognoscere, Petrum esse gratificandum, et hoc cognitione dictativa, non accepta in se formaliter a voluntate, licet voluntas verificaverit præmissas, ex quibus intellectus istam habet. 3.

Ad primum istorum, intellectus divinus ex necessitate naturæ est speculativus, et non est ad hoc formaliter libertas, licet non sit sine voluntate complacente. Deus enim necessario est sciens, non autem voluntate est sciens proprie, sicut 4.

Quare speculatio intellectus Dei non officit ejus libertati, practicatio sic? Loquitur de libertate ad utramque partem, quia alia est ad

tra supr. ist. 10. et uodl. 16. ipr. q. 4. rol. n. 36. necessitate, non voluntate est Deus. Quando igitur arguis, si voluntas non possit non velle intellectum speculari; ergo non summe libera, non sequitur, quia libertas ejus non est ad intrinseca, quæ quasi præcedunt actum ejus, sed libertas ejus est ad omnia factibilia, et ideo est necesse ponere primam determinationem in voluntate respectu factibilium. Non sic autem esset, si intellectus practicus prædeterminaret, imo nec proprie libertas posset salvari in voluntate respectu factibilium, sed nec contingentia aliqua, quia intellectus necessario prædeterminaret eam mera necessitate naturali, et voluntas necessario conformaret se intellectui; quod autem necessario etiam necessitate consequentiæ est conforme necessario, non potest esse contingens.

Ad secundum dico, quod intellectus divinus non sic cognovit aliqua discurrendo, sicut procedit argumentum, sed distinguendo de instanti naturæ, in primo apprehendit quodcumque operabile, ita universalia principia operabilium sicut operabilia particularia; et in secundo, offert omnia ista voluntati, quorum omnium aliqua acceptat, tam principiorum practicorum quam particularium operabilium, et tunc in tertio signo intellectus scit æque immediate illa particularia, sicut illa universalia; et ita non acquirit cognitionem illorum particularium ex principiis prædeterminatis per voluntatem. Hoc magis patebit in quæstione de scientia Dei respectu futurorum contingentium. dist. seq.

5. Ad auctoritatem Augustini, dico quod *ars est habitus cum vera ratione factivus*, ex 6. *Ethicor.* et prout complete accipitur definitio artis, intelligitur ratio recta, hoc est, directiva sive rectificans potentiam aliam, cujus est operari secundum artem. Diminute autem ars est habitus cum vera ratione, quando est tantum habitus apprehensivus rectitudinis agendorum, et non habitus directivus sive rectificativus in agendis. Hoc secundo modo potest concedi ars in Deo, quia posita determinatione voluntatis ejus respectu quorumcumque operandorum, intellectus ejus cognoscit istum ordinem operandorum, et tunc est ibi recta ratio, hoc est, cognoscens rectitudinem, non tamen recta ratio, hoc est, directiva ipsius potentiæ operantis; et hoc maxime si ponatur potentia illa operans extra esse voluntas, et non aliqua alia potentia executiva, quia si poneretur aliqua potentia executiva alia a voluntate, videtur ibi posse salvari recta ratio, alio modo se habens respectu illius potentiæ operantis secundum eam, quam possit modo salvari respectu voluntatis. Cap. 5.

Per idem patet ad illud Augustini, quia ideæ sunt objecta secundaria cognita, sicut dictum est prius, secundum quæ fiunt aliqua extra. Non tamen ipsa includunt aliquam notitiam dictativam de operando vel de non operando, licet ipsa repræsentent operabilia; sed cognitio operabilis non est scientia practica, nisi virtualiter includat principium vel conclusionem practicam, sic non est de ideis in intellectu divino. d. 35.

COMMENTARIUS.

1. (a) *Et ex hoc sciendum ulterius, quod licet cognitio practica actualissima et proxima praxi sit aliqua scientia de praxi elicienda, puta judicium de conclusione syllogismi practici.* Judicium enim de conclusione est cognitio, qua intellectus assentit illi conclusioni, quæ cognitio dicitur propriissime practica. Exemplum, cum per discursum syllogisticum concludo quod talis herba est medium ordinatum ad sanitatem acquirendam, talis cognitio de illo medio dicitur proprie practica et judicium de conclusione. Judicium enim proprie est de particularibus, ut patebit infra *dist.* 44. Sequitur: *Quæ conclusio finis est motus intelligentiæ, sed ab ea incipit operatio,* id est, quod conclusio est proprie finis discursus syllogistici, et sic motus intelligentiæ dicitur discursus. Habita ergo conclusione ut fine, discursus ab ea incipit operari, quia cum talis cognitio conclusionis dictet voluntati hoc esse eligendum, tunc voluntas potest incipere recte operari. De qua cognitione propriissime practica, in quæstione de praxi respondendo ad argumenta pro opinione Henrici prolixe patet. Sequitur: *Sed etiam cognitio principiorum practicorum, quæ virtualiter continet istam,* id est, quod cognitio talium principiorum, quæ cognitio continet virtualiter cognitionem conclusionis, dicitur practica cognitio, licet tamen non ita proprie. Sequitur: *Et etiam cognitio quidditativa terminorum*, id est, qua cognosco quidditative terminos principiorum practicorum, quæ cognitio terminorum continet virtualiter cognitionem principiorum; talis cognitio terminorum adhuc dicitur practica, et minus proprie quam cognitio principiorum, quia talis cognitio plus recedit a vera cognitione practica, quæ est cognitio conclusionis, ut potest patere a Doctore ubi supra in quæstione de praxi.

Quid sit judicium.

(b) *Hic instatur primo*, etc. *et tunc posset esse non recta*, quia si imperaret intellectui, ne specularetur facienda et regulanda, tunc esset non recta, sicut voluntas mea, si imperaret intellectui non speculari ordinata ad ultimum finem. 2.

Respondet. Et primo dicit quod intellectus divinus necessario est speculativus, et non est ad hoc libertas, quia præsente objecto, necessario intelligit illud, licet non sit sine voluntate complacente; complacet enim voluntati ut intellectus speculetur, sed talis complacentia non fit proprie per actum voluntatis libere elicitum, sicut communiter dicimus quod ipsa complacet quidditatibus rerum. Cum arguitur, ergo si voluntas non potest non velle intellectum speculari, ergo non est summe libera. Non sequitur, quia libertas ejus est tantum ad factibilia, et hîc loquitur de libertate qua potest ad utrumlibet, quæ proprie respicit contingentia, et non de libertate absolute sumpta, quia illa etiam perfectissime est ad intra, ut patet a Doctore supra *dist.* 10. et in *quodlib. q.* 16. Et ideo est necesse ponere primam determinationem in voluntate respectu factibilium, non sic autem esset, si intellectus prædeterminaret, *imo nec proprie libertas posset salvari respectu factibilium*, etc.

Intellectus divinus necessario est speculativus.

Sed occurrit dubium. Primo, quia Doctor supra in quæstione de praxi dixit, quod cognitio practica dicitur 3.

Dubitatio singularis

practica ab objecto a quo sumuntur principia practica, etc. Cum ergo ante actum voluntatis divinæ intellectus divinus cognoscat omnes terminos quorumcumque factibilium ; ergo ex illis potest formare factibilia, et sic cognoscere illa, et tandem conclusiones deducendas. Ex quo enim cognitio contingentis dependet a cognitione terminorum ; ergo præhabens cognitionem terminorum, potest præhabere cognitionem contingentium, et sic habere cognitionem practicam.

sponsio. Dico quod cognitio practica, (quæ virtualiter includitur in objecto,) est tantum respectu necessariorum, ut supra in quæstione de praxi patet; et ideo cognitio tam principiorum quam conclusionum necessariarum virtualiter includitur in fine ut objecto, non ut causa finali, sed non sic est de cognitione contingentium, ut ibi patuit. Et cum dicitur, quod habens cognitionem terminorum alicujus contingentis, potest cognoscere illud esse contingens ; dico quod notitia propositionis contingentis non tantum dependet a notitia terminorum, sed etiam dependet ab actuali unione eorum, ut supra expositum est in quæstione de subjecto Theologiæ. Et quia unio talium terminorum primo est a voluntate divina sic vel sic determinante, ideo cognitio hujus : *Antichristus est futurus*, dependet a determinatione divinæ voluntatis determinantis ab æterno Antichristum fore. Et sic patet quomodo nulla est hìc contradictio.

4. contra- appa- ens. Secundo dubitatur in hoc quod dicit, quod si intellectus prædeterminaret, tunc voluntas necessario conformaretur illi. Hoc videtur esse contra illa, quæ supra dixit in quæstione de Theologia, an sit practica, ubi dicit quod ad hoc quod cognitio necessariorum dicatur practica, tria requiruntur. Primo, quod sit prior praxi elicienda. Secundo, quod sit conformis, sive conformativa, sive directiva. Tertio, quod respiciat voluntatem regulabilem et determinabilem. Et hoc ultimum videtur negare, quia videtur importare imperfectionem, quod sit determinabilis aliunde ; et hìc dicit, quod de necessitate conformaretur, et sic contradictio.

Dico primo, quod Scotus non asserit expresse, quod voluntas non sit aliquo modo regulabilis ab intellectu divino, ut patet ibi. Solutio trimembris.

Dico secundo, quod posito quod hoc assereret, adhuc sibi non contradicit, quia ibi loquitur tantum de his quæ sunt ad intra, et quæ sunt simpliciter necessaria; hìc autem loquitur de factibilibus, et tunc esset inconveniens, quod divina voluntas determinaretur necessario ab intellectu divino respectu factibilium, quia tunc necessitaretur producere illa.

Et tertio posset dici, quod posito quod voluntas divina esset potentia vere regulabilis, tunc vere determinaretur de necessitate, et sic produceret omnia factibilia de necessitate, imo ab æterno, cum talis determinatio fuisset ab æterno.

Ad argumenta principalia, patet littera hæc, et ex his quæ supra exposita sunt *quæst. ult. prolog.* et cætera.

Hìc quidam expositor novus S. Thomæ *in. p. quæst. art.* 14. *ult.* respondet primo ad aliqua dicta a Scoto in prologo dicens sic: Scotus in prologo, dicit scientiam Dei de seipso esse practicam, aut nihil sibi deest quin sit practica, nisi quia voluntas Dei non est bona ex regula, sed naturaliter ex seipsa ; et in 5. Thom. Cajet. instat contra Scotum.

38. *d. primi* tenet quod Deus non habet scientiam practicam de aliis a se, sed speculativam. Ratio primi est, quia scientia Dei de essentia, est prior naturaliter amore illius scientiæ, et rectificativa illius; ergo. Ratio secundi, nulla notitia de rebus ante determinationem divinæ voluntatis dictat res esse agendas; ergo.

Ad has rationes respondet sic: Ad primam negatur consequentia, quia plus exigitur ad notitiam practicam, et tunc valeret, si Deus, aut operatio qua a se amatur fieret, vel etiam regularetur scientia practica. Oportet namque omnem causam esse causam vel operationis vel effectus; scientia autem practica causam sonat, ut patet ex nomine, et 9. *Met.* Et respectu quidem creaturarum factibilium, causa in Deo ponitur in ordine ad effectum, non in ordine ad factionem, quia illa est substantia Dei. Respectu autem ipsius Dei, quoad neutrum poni potest, quia nec ipse, aut operatio fit aut pendet. Ridiculum ergo est audire Deum esse operabilem scientia sua practica.

6. Ad objectionem aliam, negatur consequentia, quia falsum est quod notitia practica debeat esse dictativa ad operandum, satis enim est quod sit regulativa. Ars enim domificativa non dictat domificandum esse, imo est indifferens ad opposita, ut patet 9. *Met.* et per hoc patet responsio ad objectionem secundo loco adductam; falsum quippe est assumptum, quoniam ut dicitur 9. *Met.* potentia rationalis quam constat esse notitiam præcticam, determinatur ab appetitu, et non e converso, ideo præsupponitur ab appetitu ut indifferens. Unde mirum est de isto homine, quomodo præclarum ejus ingenium non advertit, quod quemadmodum ars domificativa absolute prævenit actum voluntatis, et prævenitur a voluntate ut determinativa ipsius ad operandum, et prævenit executionem, scilicet ipsam domificationem, ita rationes omnium factibilium a Deo naturaliter in essentia divina relucent, præveniendo omnem voluntatis actum, et præveniri eas oportet a voluntate divina, ut determinentur ad operandum. Unde quædam rationes sunt determinatæ ad operandum, et quædam non. Et illæ etiam quæ determinatæ sunt a divina voluntate præveniunt executionem, scilicet factionem ad extra Hæc ille novus expositor.

Respondeo. Et quando primo dicit, quod non sufficit ad scientiam practicam quod ipsa sit prior praxi, et conformativa ejusdem, etsi respiciat voluntatem regulabilem, hoc non sane dicit, quia scientia practica proprie dicitur practica, quia directiva in veram praxim, et de hoc satis dictum est, supra *in quæstione de praxi.* Et quod addit, quod oportet scientiam practicam esse causam operationis vel effectus, hoc minus vere dicit; sufficit enim quod sit directiva operationis vel effectus, licet operationis primo, quia actus eliciti primo, et imperati non primo. Et quando dicitur quod scientia practica est activa, sive causativa operationis vel effectus, loquendo proprie de scientia practica) negatur quod Philosophus hoc dicat 9. *Met.* nec alibi, licet distinguat practicam in activam et factivam; sed hoc expositum est supra in prologo, quomodo intelligatur. Et quando dicit de domificativa arte, id est, de cognitione domificandi, non dictat, etc. falsum dicit, quia talis cognitio est apta nata dictare domum, sic esse fiendam a do- 7. Solvuntu[r] opinione[s] Thom[æ] C[ontra] jet cont[ra] Scotum

mificatore, nec accipiendo hoc modo *dictare* est ad opposita, cum dictet naturaliter, sicut cognitio sanitatis est dictativa sive directiva (quod habeo pro eodem) actus voluntatis quo voluntas velit sanitatem. Hoc idem dico de mediis ad sanitatem, nec hoc modo, Arist. 9. *Met.* dicit artem esse ad opposita. Et quod infert de potentia rationali 9. *Met.* quæ est ad opposita, quomodo hoc intelligatur, vide Scotum supra *dist.* 2. et in *quodlib. q.* 6.

8. Nec est verum, quod potentia rationalis, ut hujusmodi, proprie dicatur practica, quia intellectus ut intellectus, qui proprie dicitur potentia rationalis, est practica potentia, ut supra exposui *in quæstione de praxi.* Et quod admiratur quod Scotus non viderit, ego miror quæ dicit, non probando, sed ad placitum; quando ergo dicit quod ars domificativa prævenitur a voluntate, ut determinativa ipsius ad operandum; si intelligit quod ars sit vere operativa ex determinatione voluntatis, hoc patet esse falsum, quia principium artificialium est agens a proposito, ut patet. *Phys.* 2. et tale agens est proprie voluntas, quæ in agendo præsupponit in intellectu notitiam practicam, directivam ad opus; nullo enim modo est effectiva operis extrinseci, sed voluntas est primo elicitiva, et deinde imperat potentiis executivis, ut patet per experientiam. Et multo magis falsum est, scilicet quod rationes omnium factibilium a Deo naturaliter in essentia divina reluceant, ut infra patebit *dist.* 39. cognitio enim contingentis, ut hujusmodi, necessario est posterior actu voluntatis divinæ, quo vult aliquid esse ad extra. Et ideo licet in nobis præcedat notitia factibilium actum voluntatis nostræ, quia prima contingentia non est a voluntate creata, in Deo tamen est manifeste falsum, ut supra patuit *in quæstione de praxi*, et infra patebit *d.* 9.

Item iste novus expositor non bene studuit doctrinæ Scoticæ, non enim Scotus asserit (ut ipse fatetur) cognitionem Dei de seipso esse simpliciter practicam, et ideo parum curandum est de dictis expositoris, qui fere in omnibus, dum disceptare studet in quinternis suis de doctrina Scoti, aut sensum retorquet, aut quid dicturus sit non intelligit, aut totaliter, et a via suorum communique deviare videtur. Nota.

DISTINCTIO XXXIX.

(*Textus Magistri Sententiarum*)

Utrum scientia Dei possit augeri vel minui vel aliquo modo mutari.

A. De immutabilitate divinæ scientiæ.

Præterea quæri solet, utrum scientia Dei possit augeri vel minui. Utrumque enim videtur posse probari. Quod enim divina scientia possit augeri vel mutari, hoc modo probatur : quia potest Deus scire quod nunquam scit. Est enim aliquis, qui non est lecturus hodie, et tamen potest esse, ut legat hodie ; potest enim hodie legere. Nihil autem potest fieri, quod non possit a Deo sciri. Potest ergo Deus scire, hunc lecturum hodie, potest igitur aliquid scire, quod non scit ; ergo potest ejus scientia augeri vel mutari. Eamdemque videtur posse minui. Est enim aliquis hodie lecturus, quem Deus scit lecturum. At potest esse, ut non legat, ergo potest Deus non scire, hunc lecturum, potest igitur non scire aliquid quod scit ; ergo potest minui ejus scientia vel mutari.

Responsio cum determinatione. Aug. c. 13. Eodem. lib. cap. 11.

Ad quod dicimus, quia Dei scientia omnino immutabilis est nec augeri potest vel minui. Nam, ut ait Augustinus *in* 15. *lib. de Trinitate* : « Scientia Dei est ipsa sapientia, et sapientia est ipsa essentia sive substantia Dei ; quia in illius naturæ simplicitate mirabili non est aliud *sapere*, aliud *esse*, sed quod est *sapere*, hoc est et *esse*. Ideoque novit omnia Verbum, quæ novit Pater ; sed ei *nosse* de Patre est, sicut *esse ; nosse* enim et *esse* ibi unum est. Et ideo Patri, sicut *esse* non est a Filio, ita nec *nosse*. Proinde, tanquam seipsum dicens, Pater genuit Verbum sibi coæquale per omnia. Non enim seipsum integre perfecteque dixisset, si aliquid minus aut amplius esset in ejus Verbo quam in seipso. Hoc est ergo omnino Verbum, quod Pater, non tamen est Pater, quia iste Filius, ille Pater. Sciunt ergo invicem Pater et Filius, sed ille gignendo, iste nascendo. Et omnia quæ sunt in eorum scientia, in eorum sapientia, in eorum essentia, unusquisque eorum simul videt, non particulatim aut singillatim, velut alternante conspectu hinc illinc, et inde huc et rursum inde, vel inde in aliud atque aliud, ut aliqua videre non possit, nisi non videns alia ; sed omnia simul videt, quorum nullum est, quod non semper videat » et sciat. « Ejus itaque scientia inamissibilis et invariabilis est. Nostra vero scientia et amissibilis est et receptibilis, quia non hoc est nobis *esse*, quod *scire*. Propter hoc, sicut nostra scientia illi scientiæ Dei dissimilis est, sic et nostrum verbum, quod nascitur de scientia nostra, dissimile est illi Verbo, quod natum est de Patre scientia. » Ex hac auctoritate clare ostenditur, scientiam

Eodem et cap

Dei omnino invariabilem esse, sicut ipsa essentia Dei omnino invariabilis est ; et quod Pater et Filius cum Spiritu sancto simul omnia sciunt et vident. Sicut ergo non potest augeri vel minui divina essentia, ita nec divina scientia. Et tamen conceditur posse *scire* quod non scit, et posse *non scire* quod scit ; quia posset aliquid esse subjectum ejus scientiæ, quod non est, et posset non esse subjectum aliquid, quod est, sine permutatione ipsius scientiæ.

Oppositio, an Deus possit noviter vel ex tempore scire vel præscire aliquid.

B. Hîc opponitur a quibusdam ita : Si Deus potest scire vel præscire quod nunquam scivit vel præscivit, potest ergo ex tempore aliquid scire vel præscire. Ad quod dicimus : Potest quidem Deus scire vel præscire omne quod potest facere, et potest facere quod numquam fiet. Potest igitur scire vel præscire, quod numquam fiet nec est nec fuit. Nec illud scit vel scivit, neque præscit vel præscivit, quia scientia ejus non est, nisi de his quæ sunt vel fuerunt vel erunt ; et præscientia ejus non est nisi de futuris. Et licet possit scire vel præscire quod nunquam est nec erit ; non tamen potest aliquid scire vel præscire ex tempore. Potest utique scire vel præscire quod nunquam est nec erit, nec illud scitum vel præscitum est ab æterno ; non tamen potest *incipere* scire vel præscire illud, sed ita potest modo scire vel præscire, sicut potest scisse vel præscisse ab æterno. *Si enim dicas*, eum modo posse scire vel præscire quod ab æterno non scivit vel præscivit, id est, ita quod ab æterno non sciverit vel præsciverit, quasi utrumque simul esse possit, falsum est. *Si vero dicas*, eum posse modo scire vel præscire quod ab æterno non scivit vel præscivit, id est, habere potentiam sciendi vel præsciendi ab æterno et modo aliquid, nec illud tamen præscitum est vel futurum ; verum est. Non potest ergo noviter vel ex tempore scire vel præscire aliquid, sicut non potest noviter vel ex tempore velle aliquid ; et tamen potest velle quod nunquam voluit.

Utrum Deus possit scire plura, quam scit.

Item a quibusdam dicitur Deus posse plura scire, quam sciat, quia potest scire omnia quæ scit, et potest aliqua facere, quæ nunquam erunt, et illa potest scire. Non enim aliqua incognita facere potest. Si vero omnia essent, quæ modo sunt, et alia quædam faceret, quæ non sunt nec erunt, et illa omnia sciret, pro certo plura sciret, quam modo sciat. Nec tamen ejus scientia potest augeri, quia hoc totum fieri posset sine mutabilitate scientiæ. Constat ergo, Dei scientiam omnino esse immutabilem nec augeri posse vel minui, sed ei subjecta. C.

Quod videtur adversum illi sententiæ, qua supra dictum est : Deum semper et simul scire omnia.

Ei vero quod prædictum est, scilicet quod Deus omnia semper videt et simul, videtur obviare quod D.

Hieron. in explanatione c. 1. Habacuc

ait Hieronymus in expositione Habacuc : « Absurdum est, inquit, ad hoc deducere Dei majestatem, ut sciat per momenta singula, quot culices nascantur, quotve moriantur, quota pulicum et muscarum sit multitudo, quotve pisces natent in aquis, et similia. Non simus tam fatui adulatores Dei, ut dum providentiam ejus etiam ad ima retrudimus, in nos ipsos injuriosi simus, eamdem irrationabilium et rationabilium providentiam esse dicentes. » Hic videtur dicere Hieronymus, quod Deus illorum minimorum scientiam sive providentiam non habeat. Quod si hoc est, tunc non omnia simul scit et semper. Ex tali itaque sensu illud dictum esse noverimus, ut Deum illa alternatim vel particulatim scire neget, nec per diversa temporum momenta sic illa cognovit, sicut per varia momenta illorum quædam deficiunt, quædam incipiunt. Neque illis aliisque irrationabilibus ita providet, quemadmodum rationabilibus. *Numquid enim*, ut ait Apostolus, *cura est Deo de bobus ?* Et sicut non est cura Deo de bobus, ita nec de aliis irrationabilibus. Dicit tamen Scriptura, quia ipsi *cura est de omnibus*. Providentiam ergo et curam *universaliter* de cunctis, quæ condidit, habet, ut habeat unumquodque quod sibi debetur et convenit. Sed *specialem* providentiam atque curam habet de rationabilibus, quibus præcepta tradidit eisque recte vivendi legem præscripsit ac præmia promisit. Hanc providentiam et curam de irrationabilibus non habet. Ideo dicit Apostolus, quia *non est cura Deo de bobus*. Providet tamen omnibus et curat, id est, gubernat omnia, *qui omnibus Solem suum facit oriri et pluviam dat*. Scit itaque Deus, quanta sit multitudo pulicum, culicum ac muscarum et piscium, et quot nascantur, quotve moriantur ; sed non scit hoc per momenta singula, imo simul et semper omnia, neque ita scit, ut eamdem habent providentiam irrationabilium et rationabilium, id est, ut eodem penitus modo provideat irrationabilibus et rationabilibus. Rationabilibus enim et præcepta dedit et Angelos ad custodiam delegavit.

Quomodo præmissa verba Hieronymi sint intelligenda.

1. Cor. 9. 9. Sap. 12. 13.

Math. 5

Brevis summa prædictorum cum additione quorumdam.

E. Simul itaque et immutabiliter scit Deus omnia quæ fuerunt et sunt et erunt, tam bona quam mala ; præscit quoque omnia futura, tam bona quam mala.

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO UNICA

CONTINENS QUINQUE CONNEXAS.

Utrum Deus habeat notitiam determinatam omnium, quantum ad omnes conditiones existentiæ ?

Alensis 1. *p. q.* 23. *m.* 2 *art.* 4. *et m.* 4. *per totum.* D. Bonav. *hic a.* 2. *q.* 3. D. Thom. 1. *p. q.* 14. *art.* 9. *et* 13. *ubi ejus exposit.* Richard. 1. *d.* 38. *q.* 2. *et* 3. *et hic art.* 1. *q.* 1. Capreol. 1. *d.* 36. *q.* 1. *art.* 2. Gabr. 1. *d.* 38. *q.* 1. *a.* 2. Suarez *opusc. de scientia Dei, et* 1. *p. tr.* 1. *lib.* 3. *c.* 3. 4. 5. Vasquez 1. *p. d.* 64. 65. Mayr. *d.* 34. *et* 39.

1. In secunda parte distinctionis tractat Magister de infallibilitate scientiæ divinæ, et distinctione trigesima nona tractat de immutabili-

tate scientiæ divinæ. Quantum igitur ad istam materiam, prout scientia divina respicit simpliciter existentias rerum, quæro quinque.

æst. 1. Primo, utrum Deus habeat notitiam determinatam omnium, quantum ad omnes conditiones existentiæ ?

æst. 2. Secundo, utrum habeat certam notitiam et infallibilem omnium, quantum ad omnes conditiones existentiæ.

æst 3. Tertio, an habeat immutabilem notitiam de omnibus, quantum ad omnem conditionem existentiæ ?

æst. 4. Quarto, an necessario sciat omnem conditionem existentiæ omnium ?

æst. 5. Et quinto, utrum cum determinatione et certitudine scientiæ suæ, possint stare aliqua contingentia ex parte rerum in existentia ; et hæc simul quæri possunt, quia per eamdem simul solvuntur.

SCHOLIUM.

Ponit duas vel tres rationes pro parte falsa, cum ratione ad oppositum pro parte vera, ad quamlibet quæstionem ex quinque quæstionibus motis de scientia Dei respectu futurorum, eo ordine quo propositæ sunt quæstiones.

2. Ad primam quæstionem arguo
um. 1. . c. 8. quod non, quia secundum Philosophum *primo Perihermenias*, in futuris contingentibus non est determinata veritas ; ergo nec scibilitas determinata, ergo nec intellectus habet notitiam de eis determinatam.

um. 2. Confirmatur ratio per probationem suam, ibidem, quia tunc *non oportet consiliari, neque negotiari*. Ita videtur, si est aliqua determinata notitia de aliquo futuro contingenti, non oportet negotiari, nec præconsiliari, quia sive consiliemur sive non, hoc eveniet.

Præterea, potentia Dei si esset limitata ad unam partem, esset imperfecta, quia si Deus ita posset hoc, quod non posset ejus oppositum, esset potentiæ limitatæ, et non omnipotentiæ ; ergo eodem modo si ita sciat unam partem, quod non aliam, esset limitatus secundum scientiam, et non omnisciens. Argum. 3.

Contra, Hebr. 4. *Omnia nuda et aperta sunt oculis ejus ;* et Glossa ibidem dicit, id est, *ex omni parte plene visa ;* igitur habet certam et determinatam notitiam de omnibus quantum ad omne cognoscibile in eis. Ratio ad opposit.

Ad secundam quæstionem arguo 3.
quod non, quia sequitur, Deus novit me sessurum cras, et non sedebo cras ; ergo decipietur, ergo a simili sequitur, Deus novit me sessurum cras, et possum non sedere cras ; ergo Deus potest decipi. Prima illatio est manifesta, quia credens illud quod non est in re, decipitur. Probo ex hoc quod secunda consequentia teneat, quia sicut ad duas de *inesse* sequitur conclusio de *inesse,* ita ex una de *inesse*, et altera de possibili, sequitur conclusio de possibili. Argum. 4. q. 2.

Præterea, si Deus scit me sessurum cras, et possibile est me non sedere cras, ponatur in *esse*, non sedebo cras ; sequitur quod Deus decipitur. Sed ex positione possibilis in *esse*, non sequitur impossibile ; igitur ista, Deum decipi, non erit impossibilis. 1. Prior. c. 18. et 2. Phys. t. 86. et 1. de Gen. t. 8.

Ad oppositum *Hebr*. 4. ut supra dictum est ; item in primo omnino perfectissimo, nulla est imperfectio. Sed si Deus nullam talem notitiam

haberet, esset imperfectus ; ergo, etc.

4. Ad tertiam quæstionem arguo quod non. A contradictorio ad contradictorium non potest esse transitus sine aliqua mutatione, quia si nulla sit omnino mutatio, non videtur aliquo modo, quod illud quod fuit prius verum, sit modo falsum ; igitur si Deus sciens *A*, potest nescire *A*, hoc videtur per aliquam mutationem possibilem non nisi in ipso *A*, ut scitum a Deo, quia nullum *esse* habet nisi in scientia Dei, et per consequens ejus mutatio non potest esse sine mutatione scientiæ Dei, quod est propositum.

Argum. 1. quæst. 3.

Argum. 2. Præterea, quidquid non est *A*, et potest esse *A*, potest incipere esse *A*, quia non videtur esse intelligibile quod affirmatio negationis, quæ non inest, possit inesse, nisi incipiat esse ; ergo si Deus non scit *A*, et potest scire *A*, potest incipere scire *A* ; ergo potest mutari ad scire *A*.

Argum. 3. Præterea tertio, si Deus non scit *A*, et potest scire *A*, quæro quæ est ista potentia ? Aut est passiva, et tunc est ad formam, et sequitur mutatio ; aut est activa, et patet quod naturalis, quia intellectus ut intellectus, non est liber, sed naturaliter agens. Talis autem potentia non potest agere postquam non egit, nisi mutetur ; igitur ut prius, sequitur mutatio.

Ratio ad opposit. q. ult. Oppositum patet supra ex *dist.* 8. quod nihil est in eo mutabile.

5. Ad quartam quæstionem arguo quod sic, quia Deus immutabiliter scit *A* ; ergo necessario per *A*, intelligitur Antichristum fore. Probatio consequentiæ, primo, quia non ponitur in Deo necessitas nisi immutabilitatis ; ergo quidquid est in eo immutabiliter, necessario est. Secundo, quia omne immutabile videtur esse necessarium formaliter, sicut omne possibile, quod repugnat necessario, videtur esse mutabile. Omne enim tale possibile ex se non est, et ab alio potest esse ; ipsum autem *esse* post *non esse*, sive ordine durationis sive ordine naturæ, non videtur posse esse sine aliqua mutabilitate.

Argum. 1. q. 4.

Præterea, quidquid potest esse in Deo, potest esse idem Deo, et per consequens Deus. Sed quidquid potest esse Deus, de necessitate est Deus, quia Deus est immutabilis ; ergo quidquid potest esse in Deo, de necessitate est Deus. Scire autem *A*, potest esse in Deo ; ergo de necessitate est Deus et per consequens simpliciter necessario scit *A*.

Argum. 2. Aug. 11. Civ. c. 10. 3. Physic. t. 32.

Præterea, omnis perfectio simpliciter absoluta, de necessitate inest Deo ; scire autem *A*, est perfectio simpliciter, quia alioquin esset Deus imperfectus, si nesciret *A* formaliter ; et non esset imperfectus, nisi propter carentiam perfectionis simpliciter, ergo necessario scit *A*.

Argum. 3

Oppositum, si Deus necessario sciret *A*, ergo *A* esset necessario scitum ; ergo nec necessario verum. Consequens est falsum ; ergo et antecedens.

Ratio opposit.

Ad quintam quæstionem arguo quod non, quia sequitur, Deus scit *A*, ergo necessario erit. Antecedens est necessarium. Probatio consequentiæ, quia actus rationalis non distrahitur propter naturam super quam transit, sicut *loqui* non distrahitur, si transeat super hoc quod

6. Argum. 1. q. 5.

est *me nihil loqui*. Sequitur enim : dico me nihil dicere, ergo aliquid dico ; ergo a simili, *scire* non distrahitur propter materiam super quam transit ; ergo cum *scire* Dei sit simpliciter necessarium, non distrahitur ab hac necessitate, propter hoc quod transit super contingens.

m. 2. Præterea, omne scitum a Deo fore, necessario erit ; *A* est scitum a Deo fore, ergo, etc. Major est vera, prout est de necessario, quia prædicatum de necessitate inest subjecto, et minor est de *inesse* simpliciter, quia pro æternitate vera ; ergo sequitur conclusio de necessario.

t. I. rum, 15. Oppositum, ens dividitur in necessarium et contingens ; ergo intellectus intelligens ista secundum rationes suas proprias, intelliget hoc ut est necessarium, et illud ut contingens, alioquin non intelligeret ista ut sunt talia entia, et per consequens illa scientia non tollit contingentiam ab eo, quod est scitum.

SCHOLIUM.

Etsi Catholici omnes conveniant in eo quod Deus certo omnia futura sciat, tamen controversia est magna, unde est quod hæc sciat potius quam opposita. Prima sententia est D. Bonaventuræ, quod certitudo hujus scientiæ est propter ideas, quæ repræsentant ideata, etiam secundum omnem rationem et habitudinem extremorum in eis. Hanc refutat Scotus primo, complexio contingens non scitur ex terminis. Secundo, ideæ naturaliter repræsentant, ex d. 35. Tertio, eodem modo repræsentant possibilia ac futura, si secludas voluntatem per quam hæc differunt.

na- .. d. l. 39. art. 2. Circa istas quæstiones ponitur certitudo divinæ scientiæ respectu omnium, quantum ad omnes conditiones existentiæ, propter ideas quæ ponuntur in intellectu divino, et hoc propter perfectionem earum in repræsentando, quia repræsentant illa quorum sunt, non solum secundum se totum, sed etiam secundum omnem rationem et habitudinem extremorum ; et ita in intellectu divino sunt ratio sufficiens, non tantum simpliciter apprehendendi illa ideata, sed etiam apprehendendi omnem unionem illorum, et omnem modum ipsorum ideatorum pertinentem ad existentiam eorum.

Contra, rationes cognoscendi terminos alicujus complexionis non sufficienter causant notitiam illius complexionis, nisi illa nata sit cognosci ex terminis. Complexio autem contingens non est nata cognosci ex terminis, quia tunc non tantum esset necessaria, sed etiam prima et immediata ; ergo rationes cognoscendi terminorum, quantumcumque perfecte repræsentent eos, non sunt sufficientes causæ cognoscendi illam complexionem contingentem. Nulla complexio contingens est cognoscibilis per cognitionem terminorum sup. d. 2. q. 1. et quodl. 14.

Præterea, ideæ mere naturaliter repræsentant illud quod repræsentant, et sub naturali ratione sub qua aliquid repræsentant. Quod probatur ex hoc, quia ideæ sunt in intellectu divino ante omnem actum voluntatis divinæ, ita quod nullo modo sunt ibi per actum voluntatis divinæ ; sed quidquid naturaliter præcedit actum voluntatis, est mere naturale. Accipio igitur duas ideas extremorum, quæ repræsentantur in eis, puta hominis et albi, quæro, aut istæ ex se repræsentant compositionem istorum extremorum, aut divisionem, aut utrumque. Ideæ naturaliter repræsentant, quia sunt ante actum voluntatis. sup. d. 3. q. 4. et d. 35. et 36.

Si tantum compositionem, ergo naturaliter cognoscit illam, et ita modo necessario, et per consequens nullo modo cognoscit divisionem ; eodem modo si tantum repræsentant divisionem ; si utrumque, igitur Deus per istas nihil novit, quia scire contradictoria esse vel esse vera, nihil est scire.

Differentia futurorum a possibilibus est per actum voluntatis.

Præterea, eodem modo sunt ideæ possibilium non futurorum sicut futurorum, quia differentia ista possibilium non futurorum a futuris, non est nisi per actum voluntatis divinæ ; ergo idea futuri possibilis non magis repræsentat ipsum futurum esse quam idea possibilis non futuri.

Præterea, non magis repræsentabit idea futuri ipsum ponendum esse in hoc *nunc* quam in illo.

SCHOLIUM.

Secunda sententia est D. Thomæ, Deum cognoscere futura contingentia, quia sunt præsentia in æternitate. Hæc enim præsens est simul omni tempori, sicut immensitas omni loco, quod exemplo centri respectu circuli explicatur. Hanc rejicit Doctor primo, immensitas non coexistit nisi loco actuali ; ergo nec æternitas, nisi tempori existenti. Secundo, quod est in æternitate, vere est, at futura non sunt. Tertio, sequeretur futura esse improducibilia, quia jam producta. Quarto, quæritur de futuro in se, quod præcognoscit Deus, quidquid sit, an sit præsens ut in æternitate. Quinto, Angelus cognosceret futura, quia ejus ævum secundum istos est simplex, et toti tempori coexistens.

8.

D. Thom. 1. p. q. 14. a. 9. et 13. et d. præs. et 1. cont. Gent. 66.

Aliter ponitur (a), quod certam notitiam habet Deus de futuris contingentibus, per hoc quod totus fluxus temporis præsens est æternitati, et omnia quæ sunt in tempore. Quod probatur per hoc, quia æternitas est immensa et infinita, et per consequens sicut immensum est simul præsens omni loco, ita æternum est simul præsens toti tempori. Et declaratur per exemplum, unum quidem est de baculo fixo in aqua, juxta quem baculum, etsi totus fluvius fluat successive, et sic sit præsens baculus successive omnibus partibus fluvii, non tamen baculus est immensus respectu fluvii, quia non est simul præsens toti ; ergo eodem modo si æternitas esset quoddam stans, sicut baculus, juxta quam flueret tempus, ita quod nunquam esset simul sibi præsens nisi unum instans temporis, sicut nec baculo simul præsens est nisi una pars fluvii, æternitas non esset immensa respectu temporis.

Confirmatur etiam istud, quia *nunc* æternitatis ut est cum *nunc* temporis, non coæquatur sibi ; igitur ut est cum isto *nunc* excedit ipsum, non autem excederet ipsum, nisi ut est cum isto *nunc*, esset simul cum alio.

Confirmatur etiam hoc, quia si totum tempus posset simul esse extra *nunc* æternitatis, esset simul præsens toti isti tempori, sed licet tempori repugnet propter ejus successionem simul esse, nihil tamen propter hoc perfectionis tollitur æternitati ; ergo ipsa æternitas modo est æque præsens toti tempori, et cuilibet existenti in tempore.

Confirmatur etiam istud per aliud exemplum de centro in circulo, quia si poneretur tempus fluens esse circumferentia circuli, et *nunc* æternitatis centrum, quantumcumque esset fluxus in tempore, tamen totus fluxus et quælibet pars ejus,

esset semper præsens centro. Ita in proposito, omnia in quacumque parte temporis habentia *existere*, sive sint in hoc *nunc* temporis, sive ipsa sint præterita, sive præsentia vel futura, omnia præsentia sunt respectu *nunc* æternitatis, et ita quod est in æternitate, videt ea præsentialiter propter talem coexistentiam, sicut ego possum videre præsentialiter illud quod in isto instanti video.

9. Contra istud arguitur (b) primo reducendo contra eos, quod ibi adducunt de immensitate. Quia posito quod locus possit crescere continue in infinitum, ita quod sicut tempus est in continuo fluxu, ita Deus augeat locum in infinitum. Immensitas tamen Dei non esset ibi ratio coexistendi alicui loco in aliquo *nunc* nisi existenti ; non enim Deus per immensitatem sui coexistit alicui in loco nisi quod est in illo loco, licet posset causare locum extra universum, et tunc per immensitatem suam coexisteret illi. Si igitur immensitas non est ratio coexistendi loco nisi actuali, et non potentiali, quia non est, pari ratione æternitas non erit ratio coexistendi alicui nisi existenti, quia illud quod non est, nulli potest coexistere, quia *coexistere* dicit relationem realem, sed relatio non est realis, cujus fundamentum non est reale.

[...] potest [...]xistere, [...] habeat [...]tuale [...]esse.

Item, si effectus habet *esse* in seipso respectu causæ primæ, simpliciter est in se, quia respectu nullius habet verius *esse*. Unde illud quod dicitur tale respectu causæ primæ, simpliciter potest dici tale ; si ergo aliquod futurum sit in actu respectu Dei, ergo simpliciter est in actu ; ergo impossibile est postea ipsum poni in actu.

[...] est in [...]nitate, [...]pliciter [...]est.

Præterea, si sessio mea futura non tantum quantum ad entitatem, quam habet in *esse* cognoscibili, sed etiam quantum ad entitatem quam habet in *esse* existentiæ, est nunc præsens æternitati ; ergo nunc est producta in illo *esse* a Deo, nam nihil aliud a Deo habet *esse* in fluxu temporis, nisi sit productum a Deo secundum illud *esse*. Sed istam sessionem Deus producet, vel animam Antichristi, quod idem est ; ergo illud quod jam ab ipso productum est, iterum producetur in *esse*, et ita bis producetur in *esse*.

Futurum si est in æternitate, nunc non poterit produci, quia jam productum est.

Præterea, ista positio non videtur juvare ad illud, propter quod ponitur, scilicet ad habendam certam notitiam futurorum ; et primo quidem, quia ista sessio, præter hoc quod præsens est æternitati, secundum quod est in aliqua parte temporis, ipsa tamen est futura in se, et secundum hoc quod futura est, et a Deo producenda, quæro utrum habeat certam notitiam ejus, aut non ? Si sic, igitur hoc non est per hoc quod jam existens est, sed secundum quod futura est, et istam certitudinem oportet ponere per aliquid aliud ; et illud sufficit ad omnem cognitionem certam de existentia hujus rei. Si non novit ipsam certitudinaliter sic futuram, ergo producit ipsam non præcognoscens ipsam ; cognoscet autem certitudinaliter ipsam, cum fuerit producta, ergo aliter novit facta quam fienda, quod est contra Augustinum 5. *super Gen.* 2. quia intellectus divinus nullam certitudinem accipit ab objecto aliquo alio ab essentia sua, 10.

Si res futura est omnino præsens, ergo Deus producit eam, non præcognoscens eam.

Vide Aug. 10. Civ. c. 12.

tunc enim vilesceret. Unde nunc etiam de sessione mea, quæ est nunc in actu posita, non habet intellectus divinus certitudinem causatam in ipso ab ipsa sessione. Non enim movet sessio intellectum ejus; ergo eodem modo omnia temporalia, si sint in existentia sua præsentia æternitati secundum illas existentias eorum, non faciunt certitudinem in intellectu divino de eis; sed oportet per aliud de eis habere certam notitiam de existentiis, et illud aliud sufficit nobis.

Ut inquit Arist. 12. Met. t. 52.

Præterea, isti ponunt, quod ævum Angeli est omnino simplex, coexistens toti tempori ; ergo Angelus, qui est in ævo, præsens est toti fluxui temporis, et omnibus ejus partibus, ergo videtur secundum illam rationem eorum, quod Angelus possit naturaliter cognoscere futura contingentia.

COMMENTARIUS.

1. (a) *Aliter ponitur.* Hîc ponitur opinio Thomæ, qui dicit quod Deus habet certam notitiam de futuris contingentibus, per hoc quod totus fluxus temporis præsens est æternitati, et omnia quæ sunt in tempore. Et probatur primo, quia sicut Deus propter immensitatem suam est simul necessario præsens omni loco, sic propter æternitatem simul præsens est omni tempori et existenti in tempore, sicut si baculus figatur in fluvio, et successive totus fluvius ipsum prætereat, tunc baculus non est immensus respectu fluvii, eo quod non est simul toti fluvio.

Secundo, *nunc* æternitatis ut est cum *nunc* temporis, non æquatur ei, sed est simul cum alio *nunc*. Esset etiam bonum exemplum de centro circuli, cujus circumferentia ponatur totum tempus et centrum æternitas, tunc totum tempus esset semper præsens æternitati, sicut tota circumferentia centro. Et sic patet positio Thomæ in sententia.

(b) *Contra istud arguitur.* Arguit Doctor primo reducendo contra eos quod ibi adducunt de immensitate. Et supponit unum, quod coëxistentia dicit relationem realem, sed relatio non est realis, cujus fundamentum non est reale. Et nota quod est tantum realis ex uno extremo, scilicet creaturæ existentis, non alio, quando illud aliud est Deus, quia non potest referri relatione reali ad creaturam. Tunc sic, pono quod locus continue crescat in infinitum, ita quod hodie non sit pars futura cras, tunc immensitas non erit ratio coexistendi loco futuro, cum talis locus non sit præsens in se, et per consequens non potest fundare relationem realem coexistendi Deo immenso. Eodem modo arguitur de æternitate, quia non erit ratio coexistendi tempori futuro.

Secundo arguit sic : Si effectus habet *esse* in seipso respectu causæ primæ, simpliciter est in se, quia respectu nullius habet verius *esse*. Si ergo aliquod futurum sit in actu respectu Dei, ergo simpliciter est in actu ; ergo impossibile est, postea ipsum poni in actu nisi bis ponatur, quod est impossibile.

Tertio arguit : Si sessio mea pro crastina die, non tantum habet *esse* cognoscibile, sed etiam *esse* existentiæ, inquantum est præsens æternitati ; ergo sessio mea nunc existit,

et sic idem productum adhuc producetur.

Quarto, ista positio Thomæ non juvat ad illud propter quod ponitur, scilicet ad habendam certam notitiam futurorum, quia Antichristus præter hoc quod est præsens æternitati, secundum quod est in aliqua parte temporis, ipsa tamen est futura in se, et secundum hoc quod est futura, est et a Deo producenda, quæro utrum habeat certam notitiam ejus.

SCHOLIUM.

Ponitur tertia sententia, quæ etiam est D. Thomæ supra 13. tenens radicem libertatis et contingentiæ, provenire ex libertate causæ secundæ, ita ut prima causa necessario per impossibile agente, adhuc voluntas creata maneret libera, sicut modo est. Contra hanc egit Scotus supra d. 2. q. 2. num. 20. et d. 8. q. 8. n. 20. Et contra eam hîc arguit primo, quia si creatura necessario moveretur a causa omnipotente, necessario moveret. Secundo, causa prima independentius et prius perfectione agit quam secunda ; ergo si necessario ageret, effectus esset necessarius. Tertio, quod producit prima cum secunda, potest producere per se tantum. Quarto Deus immediate produxit mundum, et nunc creat animas contingenter ; ergo contingentia non est tantum ex parte causæ secundæ.

Tertia propositio dicit, quod licet aliqua respectu scientiæ divinæ sint necessaria, tamen non sequitur quin respectu causarum proximarum possint esse contingentia. Et confirmatur per Boetium 5. *Consolationum*, *cap. ult.* sive *prosa* 6. ubi dicit sic : *Si dicas quod eventurum Deus videt, illud non evenire non possit ; quod autem non potest non evenire, illud necessitate contingere, neque ad hoc nomen necessitatis adstringas* ; *respondeo*, *idem futurum cum ad divinam notitiam refertur, est necessarium : cum vero in sua natura perpenditur, liberum prorsus est et a vinculis necessitatis absolutum.* Pro hoc etiam arguitur, quia imperfectio potest inesse effectui a causa proxima, licet non a causa remota sive priori ; sicut deformitas est in actu a voluntate causata, non autem inquantum est a voluntate divina, ideo peccatum non reducitur in Deum ut in causam, sed tantum imputatur voluntati creatæ. Licet ergo quantum est ex parte Dei, qui est causa remota, esset necessitas rerum, tamen ex causis proximis earum, potest esse contingentia in eis.

Contra ista (c) argutum est dis- 12.
tinctione secunda, ubi probatum est Deum esse intelligentem et volentem alia existere contingenter, per contingentiam rerum, quia nulla contingentia potest esse in causatione alicujus causæ respectu sui effectus, nisi prima causa contingenter se habeat ad causam proximam sibi vel ad suum effectum.

q. 2. § ostenso esse de proprietatibus, et d. 8. q. 5.

Quod nunc probatur breviter ex hoc quod causa movens inquantum mota, si necessario movetur, necessario movet ; quælibet igitur causa secunda, quæ producit inquantum mota a prima, si necessario movetur a prima, necessario movet proximam sibi vel producit suum effectum ; tota ergo ordinatio causarum, usque ad ultimum effectum necessario produceret, si habitudo primæ causæ ad sibi proximam sit necessaria.

Præterea, causa prior prius naturaliter simpliciter respicit effectum suum quam causa posterior ; ergo in illo priori si habet necessariam

habitudinem ad ipsum, dabit sibi *esse* necessarium. In secundo autem instanti naturæ, non potest causa propinqua dare sibi *esse* contingens, quia jam præintelligitur habere a prima causa, esse repugnans contingentiæ, nec potest dicere, quod in eodem instanti istæ duæ causæ dant *esse* causato, quia super illud *esse* non potest fundari necessaria habitudo ad illam causam perfecte dantem *esse*, et contingens habitudo ad aliquam aliam causam.

Ut dictum est dist. 2. Præterea, quidquid producitur a causis posterioribus, potest immediate produci a prima, et tunc haberet eamdem entitatem quam modo habet, et tunc esset contingens sicut et modo est contingens ; habet ergo contingentiam suam etiam modo a causa prima, et non tantum a causa proxima.

Præterea, Deus multa produxit immediate et producit, sicut creavit mundum, et nunc creat animas, et tamen omnia contingenter.

Circa solutionem istarum quæstionum sic procedendum est : Primo videndum est quomodo contingentia sit. Secundo qualiter cum hoc stet certitudo et immutabilitas divinæ scientiæ de eis.

COMMENTARIUS:

2. Impugnatio opin. S. Thom.

(c) *Contra ista argutum est.* Dicit Doctor quod hæc positio est falsa et improbata, supra *dist.* 2. *quæst.* 1. *et dist.* 8. *quæst. ult.* et breviter hîc eam improbat.

Thom. Cajet. Tamen rationes ejus nititur solvere quidam novus expositor S. Thomæ *in* 1. *parte quæst.* 14. *art.* 13. quas solutiones supra adduxi, ostendendo nullo modo evacuare rationes istas Scoti, vide supra *dist.* 8. *quæst. ult.* Et quod hîc dicit ad tertiam et quartam rationes, quod illi effectus essent contingentes propter efficaciam primæ causæ, et propter supplementum supplens vicem causæ contingentis in tertia objectione ; et ipse Deus est causa proxima in quarta objectione non contingens formaliter, sed contingens virtualiter.

Sed hæc responsio, út patet ex his quæ ibi dixi, nulla est, nec (ut credo) est ad mentem S. Thomæ, ut patet intuenti litteram ejus, ubi supra *quæst.* 14. *art.* 13. Pono tamen positionem illius, et solvo illam.

Ad rationem illam de contingentia primæ causæ, respondet novus expositor primæ partis S. Thomæ *quæst.* 14. *art.* 13. dicens sic : Respondetur ex duplici capite. Distinguitur enim primo ly *inquantum mota ab alia*, aut ostendit causam præcisam aut concausam ; si præcisam, sic illa propositio implicat in adjecto. Si enim causa secunda est causa, ergo non præcise movet, quia mota, sed etiam ex se aliquid confert. Et si præcise movet, quia mota, nihil ex se confert, et sic non est causa. Si vero concausam principalem, tunc negatur assumptum, quoniam stat quod necessario moveatur, et non necessario moveat aliud, quia motio causæ prioris modificatur in causa secunda secundum modum ipsius causæ secundæ. Et sic licet a prima causa moveatur necessario secunda, recepta tamen motio in secunda, si secunda causa imaginetur contingens, modificatur contingentia recipientis ; et quoniam prius natura modificatur, quam impellat ad

movendum, motio illa jam modificata ad causam contingentem, movebit secundam ad movendum non necessario, sed contingenter. Et si causa secunda ponatur naturalis, possibilis tamen deficere, motio illa jam modificata ad naturam causæ secundæ movebit illam secundam ad movendum non necessario, sed ut in pluribus juxta modum proprium ipsius causæ secundæ, et non primæ. Et sic patet totius Scotici ædificii responsio ex uno capite. Rursus, ly *mota ab alia* altera distinctione, scilicet aut motione prævia propriæ actioni, sicut aqua calefacit calefacta ab igne, aut actione cooperante intrinsece ad propriam actionem. Primo modo, dato quod esset vera, aut sustentabitur. Secundo tamen modo sustineri non potest prædicta propositio, quoniam causa cooperans intrinsece cooperatur unicuique secundum modum ejus cui cooperatur. Talis est autem cooperatio primæ causæ, de qua scriptum est, quod *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter,* juxta scilicet modum cujuslibet cooperans unicuique.

Ad secundam objectionem, quam specialiter facit Scotus *in* 2. *d.* 1. *q.* 3. dicitur quod illa prioritas non est universaliter secundum aliquam quasi durationem naturæ, ut in uno instanti naturæ effectus attingatur a prima causa, et in alio a secunda, ut arguens imaginatur ; sed est secundum independentiam et immediationem virtutis, quia prior independentius et immediatius immediatione virtutis attingit effectum quam secunda. In eodem tamen instanti naturæ effectus ab utraque attingitur. Nec propterea sequitur, ergo simul suscipit necessitatem et contingentiam, quia non attingitur a prima secundum se et seorsum, sed modificata in secunda. Sed sequitur, ergo suscipit contingentiam a duabus causis simul necessaria et contingenti. Hæc ille.

3. Responsiones Thom. Cajet. non valent.

Ad omnia istius novi expositoris elucidanda, præmitto aliqua. Primum, quod inter causam secundam et primam est simpliciter ordo essentialis, ut omnes tam Philosophi quam Theologi asserunt. Et tunc sequitur, quod secunda causa simpliciter agat in virtute primæ, ita quod in agendo dependeat a prima, et est impossibile secundam aliquid agere prima non agente. Secundo suppono, quod ut causa simpliciter prima et causa secunda comparantur ad eumdem effectum communem eis, quod utraque agat, ut etiam ipsi habent concedere et concedunt, et tunc quæritur, aut enim comparantur ut duæ causæ totales ejusdem effectus, aut ut partiales. Si primo, tunc prima erit totalis causa effectus, et secunda similiter. Et forte non esset inconveniens eumdem effectum posse simul esse a duabus causis totalibus, maxime quando prima agit contingenter. Secus si utraque ageret de necessitate naturæ, quia tunc bene sequerentur inconvenientia Scoti, quod scilicet idem effectus simul esset et non esset, hoc tamen non assero, licet multi asserant. Si secundo modo, quæro, aut comparantur ad eumdem effectum, ut duæ partiales causæ ejusdem speciei, sicut duo homines trahentes navem, ita quod virtus unius cum sit diminuta, non potest, sed requiritur virtus alterius ; si tamen virtus unius posset augeri, solus posset trahere navem, et hoc modo non comparantur ad invicem causa

prima et secunda. Tum quia si virtus causæ secundæ augeretur, posset se sola causare. Tum quia causa prima cum sit infinita virtus, omnem effectum produceret, nulla secunda causa concurrente. Tum quia ut sic, non essent essentialiter ordinatæ, quia tunc una non ageret in virtute alterius. Aut comparantur ad invicem, ut duæ causæ partiales, sic tamen quod utraque agat virtute propria, et una illarum nec in essendo nec in agendo dependeret ab alia, nec e converso, sicut ponimus de intellectu et objecto, ut supra patet a Doctore *dist.* 3. *quæst.* 7. *et* 8. *et in secundo dist.* 25. *et in tertio distinct.* 4. *et in quodlibet.* Et hoc modo causa prima et secunda ad invicem non comparantur, quia tunc non essent essentialiter ordinatæ ; ponimus enim tam secundum Philosophos quam Theologos, secundam causam in agendo dependere a prima, et agere in virtute primæ. Aut sic comparantur ad effectum, ut duæ causæ partiales, sic tamen quod prima sit principalior, et in ejus virtute agat secunda, ita quod secunda et in agendo, et in essendo dependeat a prima,et sit impossibile secundam agere, prima non agente.

4. Istis præmissis, patet quod si prima agat simpliciter per modum naturæ et necessario, et secunda agit tantum in virtute primæ, est simpliciter impossibile effectus communis non esse, erit enim necessarius ; ergo a causa agente necessario. Et sic cum dicit, secunda movet, quia mota a prima ut concausa, ita quod prima sit principalis, sequitur quod effectus ille erit simpliciter necessarius. Et cum dicit quod stat, quod necessario moveatur, et tamen non necessario moveat aliud et aliud, quia motio causæ primæ modificatur in causa secunda secundum modum ipsius causæ secundæ ; ista responsio implicat manifestam contradictionem. Quæro a te, quid est secundam causam moveri necessario a prima ? aut est secundam causam tantum accipere *esse* a prima, et hoc necessario ; et hoc implicat, scilicet quod accipiat *esse* de necessitate, et quod secunda causa non sit simpliciter necesse esse. Et tunc ultra, si accipit ab alio *esse*, ab ipso habet et operari, si ergo secunda causa habet necesse esse, ergo secunda causa necessario causabit ; non enim videtur possibile quod una causa necessario agens, et secundum ultimum potentiæ producat effectum potentem libere agere. Aut intelligis quod secunda causa necessario movetur a prima in agendo, et quod tamen ipsa secunda agat contingenter ; et hoc implicat quod aliquid in agendo necessario moveatur ab alio, et quod talis motio sit contingens, ut patet intuenti. Deinde quæro, quid intelligis per hoc quod dicis, quod secunda causa necessario movetur a prima, recepta tamen motione in secunda. Si secunda causa imaginetur contingens, modificatur contingentia recipientis, et quoniam prius natura modificatur, quam impellat ad movendum, motio illa jam modificata, etc. Aut illa motio recepta in secunda causa est aliqua forma absoluta, aut aliqua actio primæ causæ, ut aliqua relatio ; si forma aliqua, et illa modificat causam secundam, quæro quid sit ipsam modificari ; aut enim est ratio formalis agendi vel movendi ipsi causæ secundæ, et tunc sequuntur multa inconvenientia. Primum, quod tunc cau

id sit pri- am cau- m agere.

sam secundam agere, est ipsam tantum moveri a prima, et quia necessario movetur, necessario aget. Tum quia tunc causa secunda non poterit agere secundum formam propriam, si talis motio recepta est ratio agendi, sic eo modo quo lignum calidum per accidens calefacit, sic secunda causa tantum per accidens causabit, et sic causæ essentialiter ordinatæ non essent per se causæ. Tum etiam, sequetur quod causa secunda tantum necessario ageret, patet, quia illa motio quæ ponitur forma absoluta, non erit potentia libera, ut patet ; ergo erit aliqua qualitas vel aliquid aliud a voluntate, et illa erit ratio necessario agendi, et sic causa secunda per illam diceretur agere necessario. Si talis motio necessario recepta ponatur actio vel relatio, patet quod hoc nihil est dictu. Deinde cum dicis, quod prius natura causa contingens modificatur quam impellat ad movendum. Quid est in illo priori motionem illam modificari ? aut enim modificatur per nihil receptum, et hoc nihil est, quia non diceretur nunc magis modificata quam prius. Aut modificatur per aliquid receptum a prima causa, quæro de illo recepto, certum est quod illud receptum a prima causa erit necessario productum a prima causa, cum illa ponatur necessario agere, et tale receptum non poterit poni aliqua substantia, ut patet ; ergo quidquid aliud ponatur, sequuntur inconvenientia contra ipsum. Aut modificatur talis motio causæ prioris per aliquid receptum a causa secunda, et hoc est impossibile. Aut modificatur ex hoc quod unitur causæ secundæ, et sic causa secunda quodammodo determinaret primam.

Deinde, cum dicit quod motio cau- 5.
sæ prioris modificata movet causam secundam ad movendum non necessario, sed contingenter, certe judicio meo, iste novus expositor (qui audet dicere quod hæc responsio sua sit ruina ædificii Scotici) non intelligit seipsum. Utitur enim verbis quodammodo non intelligibilibus, quia ratio Doctoris Subtilis non potest solvi, quidquid sit, non est curandum. Tu dicis, quod motio causæ primæ modificata movet causam secundam ad causandum non necessario. Quid intelligis per motionem istam ? aut enim est actio aliqua primæ causæ, qua attingit effectum communem primæ et secundæ causæ ; et hoc non, quia talis motio præintelligitur causatione illa (ut ipse dicit) quod motio ista prius modificatur, quam impellat ad causandum ; aut intelligitur ista motio causæ primæ aliquis effectus immediate productus a causa prima, et sic ille *A*, aut *A* movet secundam causam, aut non. Si secundo, contra te, quia dicis quod motio ista prius modificata movet secundam causam. Si primo, ergo prima causa movet secundam tantum mediante suo effectu, et sic mediante secunda causa, et tunc quæro quomodo *A* movet ? si movet, quia movetur necessario a prima causa, ergo, per te, aliqua alia motio recipitur in *A*, et sic processus in infinitum. Si movet, et non movetur a prima, ergo non movebit in virtute primæ. Et ultra, aut aliqua secunda causa in agendo non dependebit a prima ; aut talis motio est tantum actio Dei immediate ab ipso Deo, ergo erit necessaria. Nec valet dicere quod modificatur prius in causa secunda, quia tunc actio divina depen-

deret a causa secunda, et determinaretur ab ipsa, quod nullus sanæ mentis diceret. Est enim contra naturam causæ primæ posse in agendo determinari sive modificari a causa secunda.

6. Et præterea, causa prima, per te, agit de necessitate naturæ, et est causa perfectissima ; ergo in quocumque instanti ponatur, agit de necessitate naturæ; ergo non potest dari aliquod instans prius in quo modificatur, et aliquod posterius in quo intelligatur movere secundam causam. Et multa alia inconvenientia sequuntur ex dictis hujus expositoris, quæ tantæ prolixitatis causa evitandæ prætermitto.

Ex his patet solidum ædificium Scoti supra durissimam petram ædificatum.

Et quod addit de causa secunda naturali, scilicet quod si causa secunda ponatur causa naturalis, possibilis tamen deficere, motio illa jam modificata ad naturam causæ secundæ, movebit illam secundam ad movendum non necessario, sed ut in pluribus juxta modum proprium ipsius causæ secundæ. Iste certe nec ut Theologus, nec ut Philosophus loquitur de ista motione. Simili modo ut prius potest improbari. Adduco tamen pro utraque causa tam naturali quam contingenti unam parvam rationem. Tu dicis quod secunda causa necessario recipit motionem primæ causæ ; aut secunda causa tantum semel recipit, aut toties recipit quoties causat ? Si primo, ergo poterit agere prima causa, non concurrente secunda, concurrente effectu primæ causæ prius posito. Si secundo, ergo oportebit primam causam toties producere novum effectum in secunda causa, quoties secunda agit, quæ omnia sunt absurda.

Ad aliud de priori, etc. Dico quod (parcat mihi reverentia sua) quia argumentum Scoti nullo modo potest solvi, quia si primum effectivum ponitur infiniti vigoris, et agere necessitate naturæ, et secundum totam virtutem suam, et ipsum esse causam simpliciter primam, et omnem causam secundam tantum agere in virtute illius, de necessitate prius natura attingit effectum quam secunda causa, ut infra exposui *dist.* 44. Probatur, quia entitas primi in agendo non dependet ab aliquo, secunda causa in agendo dependet ab illo, et etiam in essendo, et per consequens præsupponit ipsum primum. Cum ergo in illo priori agat de necessitate naturæ, et est perfectissimum agens ; ergo in illo priori producit immediate effectum perfectissimum quem potest producere, quia dat oppositum, sequitur quod non erit perfectissimum agens, et quod non erit infiniti vigoris, ut supponimus. Si enim oporteret ipsum expectare secundam causam, tunc videretur dependere a secunda causa, et sic non esset perfectissimum activum. Imo ex quo est prius secundum entitatem omni causa secunda, erit etiam prius secundum causalitatem omni causa secunda, præsertim si ponatur ipsum agere de necessitate. Et ideo videtur implicatio contradictionis concedere primum agere independenter, et secundam causam agere tantum dependenter, et ipsum agere de necessitate naturæ, et concedere similiter quod secunda causa movetur a prima, et per prius quam ipsa causet, et quod intelligatur primum effectivum non

agere prius ad effectum quam causa secunda. Sed nullum horum inconvenientium sequitur ponendo ipsum agere contingenter, ut exposui *dist.* 24. *primi.*

SCHOLIUM.

Pro explicatione præmittit Scotus contingentiam non esse demonstrabilem de ente a priori, sed hanc, *ens est contingens*, esse immediatam, ac per consequens eam esse probandam, per ignem vel baculum, contra negantem; et resolvit nullam posse esse contingentiam causæ secundæ, nisi prima immediate causet contingenter. Unde prima radix contingentiæ est a prima causa non per actum intellectus, quia ut præcedit actum voluntatis est naturalis, sed per actum voluntatis. Sed non vult totam contingentiam esse a voluntate divina, ut patet ex tertia ratione contra tertiam opinionem.

13. Quantum (d) ad primum dico, quod istud disjunctum *necessarium* vel *possibile*, est passio entis circumloquens passionem convertibilem cum ente, sicut sunt multa alia illimitata in entibus. Passiones autem entis (e), convertibiles, ut communius immediate dicuntur de ente, quia ens habet conceptum simpliciter simplicem, et ideo non potest esse medium inter ipsum et suam passionem, quia neutrius est definitio, quæ possit esse medium. Si etiam sit aliqua passio entis non prima (f), difficile est videre per quam priorem, ut per medium possit concludi de ente, quia nec facile est videre ordinem passionum entis, nec si ille ordo cognosceretur, viderentur propositiones assumptæ ab eis pro præmissis esse multum evidentiores conclusionibus. In passionibus autem disjunctis, licet illud totum (g) disjunctum non possit demonstrari de ente, tamen communiter sumpto illo extremo, quod est melius nobile, de aliquo ente potest concludi et aliud extremum quod est nobilius de aliquo alio ente. Sicut sequitur, si aliquod ens est finitum, ergo aliquod ens est infinitum; et si aliquod ens est contingens, ergo aliquod ens est necessarium, quia in talibus non posset enti particulariter inesse imperfectius extremum, nisi alicui enti inesset perfectius extremum a quo dependeret.

[Passiones entis immediate de eo dicuntur. Vide hoc supra d. 2. q. et d. 8. q. 5.]

Sed nec isto modo videtur posse concludi extremum imperfectius talis disjunctionis, non enim si perfectius est in aliquo ente, necesse est imperfectius esse in alio ente; et hoc nisi illa extrema disjuncta essent correlativa, sicut causa et causatum; igitur non potest ostendi de ente per aliquid prius medium disjunctum hoc, scilicet *necessarium* vel *contingens*. Nec etiam ista pars disjuncti (h), quod est *contingens*, posset ostendi de aliquo supposito necessario de aliquo, et ideo videtur ista, *aliquod ens est contingens*, esse vera primo, et non demonstrabilis *propter quid*. Unde Philosophus arguens contra necessitatem futurorum, non deducit ad aliquid impossibilius hypothesi, sed ad aliquod impossibile nobis manifestius, scilicet quod non oportet nec consiliari nec negotiari. Et ideo negantes talia manifesta indigent pœna vel sensu, quia secundum Avicennam 1. Metaph. *negantes primum principium, sunt verberandi vel exponendi igni, quousque concedant, quod non est idem comburi et non comburi, vel vapulare et non vapulare.* Et ita etiam isti, qui negant aliquod ens

[1. Perihermen. cap. ultim. Vide 1. Topic. cap. 9. Cap. ult. Negans manifesta verberandus.]

contingens, exponendi sunt tormentis, quousque concedant quod possibile est eos non torqueri.

14. Supposito ergo isto tanquam manifesto vero, quod aliquod ens est contingens, inquirendum est quomodo possit salvari contingentia in entibus. Et dico, quod propter primam rationem factam contra tertiam opinionem, quæ magis explicata est *dist. in quæstione de esse Dei*, quod nulla causatio alicujus causæ potest salvare contingentiam, nisi prima causa ponatur immediate contingenter causare, et hoc ponendo in prima causa perfectam causalitatem, sicut Catholici ponunt. Primum autem est causans per intellectum et voluntatem, et si ponatur tertia potentia executiva alia ab istis, non juvat ad propositum, quia si necessario intelligat et velit, necessario producit. Oportet ergo contingentiam istam quærere in voluntate divina vel in intellectu divino, non autem in intellectu, ut habet actum primum ante omnem actum voluntatis, quia quidquid intellectus intelligit hoc modo, intelligit mere naturaliter et necessitate naturali, et ita nulla contingentia potest esse in sciendo aliquid quod non scit, vel in intelligendo aliquid quod non intelligit tali intellectione prima. Primam ergo (i) contingentiam oportet quærere in voluntate divina, quæ ut videatur qualiter sit ponenda, primo videndum est in voluntate nostra, et ibi tria. Primo, ad quæ sit libertas voluntatis nostræ. Secundo qualiter istam libertatem sequatur possibilitas sive contingentia. Et tertio de Logica distinctione propositionum, quomodo exprimitur possibilitas sive contingentia ad opposita.

q. 2, a n. 20

Nulla libertas est in intellectu, ut præcedit voluntatem.

COMMENTARIUS.

8. (d) *Quantum ad primum*. Notanda sunt plura dicta, quorum primum est de passionibus disjunctis. Passiones disjunctæ circumloquuntur aliquam passionem convertibilem cum ente, *ut necessarium* vel *possibile ;* non tamen sic intelligendo quod totum disjunctum possit esse unum incomplexum, nec unum totum incomplexum includens, imo necessario plura incomplexa includit, sed dicitur circumloqui, quia habetur loco unius incomplexi. Et in syllogismo demonstrativo potest demonstrari, ac si esset unum incomplexum, sic arguendo : Omne ens est necessarium vel possibile; sed lapis est ens, ergo lapis est necessarius vel possibilis. Sed loquendo de passionibus entis incomplexis, illæ secundum se sunt convertibiles cum ente, *ut unum, verum, bonum*, et hujusmodi; passio vero disjuncta tantum convertitur ratione totius disjuncti, et non ratione alicujus partis tantum, ut patet, quia hæc est vera : *omne ens est necessarium vel possibile*, et hæc falsa : *omne ens est necessarium*, et similiter ista : *omne ens est possibile*. Est etiam forte alia differentia inter passionem incomplexam et passionem disjunctam, quia passio incomplexa convertitur cum ente, ut est indifferens ad omnia inferiora, non addendo signum distributivum, ut *ens est unum, verum, bonum*, tamen hæc non est vera absolute : *ens ut ens est necessarium vel possibile*, abstrahit enim ab utroque. Licet enim omne ens sit necessarium vel possibile, non tamen ens ut ens,

Passio[nes] entis al[iæ] sunt si[mpli]ces, ali[æ] disjunc[tæ].

Differe[ntia] inter p[as]siones [dis]junctas [et in]comple[xas].

sicut etiam hæc est vera: *omne animal est rationale vel irrationale*, non tamen hæc est vera: *animal ut animal, est rationale vel irrationale.*

9. (e) Secundum dictum est ibi: *Passiones autem entis convertibiles ut communius immediate dicuntur de ente*, id est, quod *unum* quod est passio entis convertibilis inest enti immediate, et non per aliquod medium quod sit inter ens et unum, loquendo de medio quidditativo quod est definitio, quia nec ens ut ens est definibile, nec aliqua passio entis, cum sint conceptus simpliciter simplices. Nec obstat quod supradictum est de subjecto Theologiæ, quod passio entis est demonstrabilis de seipso per rationem entis, quia accipitur ibi *ratio entis* pro entitate simpliciter simplici ipsius entis, quæ est causa immediata passionis, et sic ipsa entitas est principium demonstrandi.

(f) Tertium dictum est ibi: *Si etiam sit aliqua passio entis non prima*, etc. Hìc Doctor dubitative loquitur, an scilicet sit ordo inter passiones entis, ordo, scilicet prioris et posterioris, licet aliqui imitatores Scoti velint inter eas ponere ordinem, sed difficile esset eis hoc probare. Posito tamen quod inter eas sit ordo, non est tamen verisimile unam passionem demonstrari de ente per aliam passionem, quia esset difficile videre quæ esset prima passio, quæ esset medium demonstrandi alias posteriores. Dato etiam quod sciretur quæ prima et quæ secunda, adhuc præmissæ non essent multum evidentiores conclusione. Posito enim quod unitas sit prima passio entis, et bonitas secunda, et arguatur sic: Omne unum est bonum; ens est unum, ergo ens est bonum. Patet quod præmissæ non sunt evidentiores conclusione.

(g) Quartum dictum est: *Licet illud totum disjunctum* sit convertibile cum 10.
ente et demonstrabile de eo, non tamen aliquod membrum illius disjuncti. Sed quando membrum ignobilius demonstratur de aliquo ente, concluditur membrum nobilius de aliquo alio ente, ut si aliquod ens est finitum; ergo aliquod ens est infinitum, quia imperfectius non posset inesse alicui, nisi perfectius inesset alicui a quo imperfectius inest alteri; sed e converso, perfectius inest alicui, ergo imperfectius inest alicui, non sequitur nisi essent correlativa. Non credo tamen quod absolute teneat hæc consequentia: Aliquod ens est finitum; ergo aliquod ens est infinitum, quia statim posset demonstrative ostendi infinitas intensiva, cujus oppositum dictum est supra *dist.* 2. *parte* 1. *quæst.* 1. Nec Doctor (ut ibi dixi) demonstrat hoc per rationes vere demonstrativas, sed per quasdam persuasiones, ut ibi patet. Præsupponit ergo hìc quod infinitas non repugnet enti, et tunc sequitur: Aliquod ens est finitum; ergo aliquod est infinitum.

Si dicatur, quod ens infinitum necessario dependet ab infinito, ut videtur innuere in littera:

Dico quod non sequitur, sed bene sequitur quod accepto ente finito pro ente imperfecto, quod si ens imperfectum, ergo erit ens perfectum; et illud perfectum non oportet esse formaliter infinitum (posito quod infinitas intensiva repugnet enti), sed sufficit quod ens perfectissimum sit inter omnia entia.

(h) Quintum dictum est ibi: *Nec* 11.
etiam ista pars disjuncti, quod est contingens, *posset ostendi de aliquo supposito necessario de aliquo, et ideo vide-*

tur ista : Aliquod ens est contingens, *esse vera primo, et non demonstrabilis propter* quid. *Ideo Philosophus arguens contra necessitatem futurorum, non deducit ad aliquid impossibilius hypothesi*, id est, quod quando Philosophus *in lib. Periherm.* arguit quod futura non de necessitate fiunt, arguit ex hypothesi, id est, supposito quod futura sint necessaria, sive quod necessario eveniant; et infert ex illo supposito inconveniens illud, scilicet quod *non oporteret consiliari*, etc. sed illud inconveniens non est ex natura rei majus quam suppositum, scilicet quoad nos. Deducit ergo ad hoc inconveniens, scilicet quod non oporteret negotiari, etc. quod scilicet est impossibile nobis manifestius.

Negantes primum principium sunt vapulandi.

(i) Sextum dictum : *Prima ratio contingentis est in divina voluntate contingenter causante*, quia nisi illa contingenter causaret, nihil contingenter causaretur, ut supra patuit locis præallegatis. Nec contingentia potest esse in divino intellectu, quia ille necessario operatur quidquid operatur, ut supra patuit *dist.* 3. *quæst.* 4.

SCHOLIUM.

Ut ostendat quomodo prima contingentia sumenda sit a voluntate divina, tria explicat quoad voluntatem nostram. Primum in ea esse triplicem libertatem, scilicet ad oppositos actus, objecta et effectus. Prima est imperfectionis. Tertia non requiritur ad perfectionem. Media omni caret imperfectione. Secundum, juxta hanc libertatem, etsi non habeat voluntas nostra potentiam ad simul velle et nolle, habet tamen ad velle, post nolle, et e contra. Item, si tantum esset per unum instans, haberet potentiam ad hoc vel illud indifferenter, de quo 2 dist. 5. et 25. et quodlib. 16. Est etiam tertia potentia Logica, quando voluntas producit actum ad ejus oppositum, quia ut producit, est prior naturaliter producto. Repugnat tamen simul habere actus oppositos. Tertium, quomodo ista sit vera, divisive, non compositive, voluntas volens pro A, potest non velle pro A, ubi explicat sensum compositum et divisum, adducens et solvens instantias.

In v... nos... tri... ber... op... a t... jects... tus. d. et 3

Quantum ad primum (j) dico, quod voluntas inquantum est actus primus, libera est ad oppositos actus ; libera etiam est mediantibus illis actibus oppositis ad opposita objecta in quæ tendit, et ulterius ad oppositos effectus quos producit. Prima libertas habet necessario aliquam imperfectionem annexam, quia potentialitatem passivam voluntatis, et mutabilitatem. Tertia libertas non est prima, quia si per impossibile, nihil efficeret extra, adhuc inquantum voluntas, posset libere tendere in objecta. Media autem ratio libertatis ipsa est sine imperfectione, imo necessaria ad perfectionem, quia omnis potentia perfecta potest tendere in omne illud, quod est natum esse objectum talis potentiæ ; ergo voluntas perfecta potest tendere in omne illud quod natum est esse volibile. Libertas igitur prima sine imperfectione inquantum est libertas, est ad opposita objecta in quæ tendit, cui ut sic, accidit ut oppositos effectus producat.

De secundo (k) dico, quod istam libertatem concomitatur una potentia ad opposita manifesta. Licet enim non sit in ea potentia ad simul velle et non velle, quia hoc nihil est, tamen in ea est potentia ad velle post non velle, sive ad successionem oppositorum actuum, et ista potentia etiam est manifesta in omnibus mutabilibus ad successionem oppositorum in eis, tamen est et

oc 2. 5. ubi Ange- potuit re pri- istanti, 25. et b. 16.

alia non ita manifesta absque omni successione. Ponendo enim voluntatem creatam tantum habere *esse* in uno instanti, et quod ipsa in illo instanti habeat hanc volitionem, non necessario tunc haberet eam. Probatio, si enim in illo instanti haberet eam necessario, cum non sit causa nisi in illo instanti quando causaret, ergo simpliciter voluntas, quando causaret, eam necessario causaret. Non enim modo est contingens causa, quia præexistebat ante istud instans in quo causat, et tunc ut præexistens potuit causare vel non causare, quia sicut hoc ens quando est, est necessarium vel contingens, ita causa quando causat, tunc causat necessario vel contingenter ; ex quo igitur in isto instanti causat hoc *velle* et non necessario, ideo contingenter.

(l) Est ergo potentia hujus causæ ad oppositum ejus, quod causat sine successione, et ista potentia realis est potentia prioris naturaliter, ut actus primi ad opposita, quæ sunt posteriora naturaliter, ut actus secundi. Actus enim primus consideratus in illo instanti, in quo est prior naturaliter actu secundo, ita ponit illum in *esse* tanquam effectum suum contingenter, quod ut prior naturaliter posset æque ponere aliud oppositum in *esse*. Hanc etiam potentiam realem activam priorem naturaliter ipso quod producitur, concomitatur potentia Logica, quæ est non repugnantia terminorum. Voluntati (m) enim ut est actus primus, etiam quando producit hoc *velle*, non repugnat oppositum velle ; tum quia causa contingens est respectu sui effectus, et ideo

aph. 17.

non repugnat sibi oppositum in ratione effectus ; tum quia ut subjectum est, contingenter se habet ad istum actum ut informatur, quia subjecto non repugnat oppositum sui accidentis per accidens. Libertatem igitur voluntatis nostræ, inquantum est ad oppositos actus, concomitatur potentia tam ad opposita successive quam ad opposita pro eodem instanti, hoc est, quod alterutrum possit ponere in *esse* sine altero, et ista potentia secunda est causa realis actus prius naturaliter quam Logica ; sed quarta potentia non concomitatur istam, scilicet ad opposita simul, quia illa nulla est.

(n) Ex isto secundo patet tertium, scilicet distinctio hujus propositionis : *voluntas volens* A, *potest non velle ;* hæc enim in sensu compositionis falsa est, ut significetur possibilitas hujus compositionis : *voluntas volens A*, *non vult A* ; vera autem est in sensu divisionis, ut significetur possibilitas ad opposita successive, quia voluntas volens pro *A*, potest non velle pro *B*. Sed si etiam accipiamus propositionem de possibili unientem extrema pro eodem instanti, puta istam : *voluntas non volens aliquid pro A*, *potest velle illud pro A*, adhuc ista est distinguenda secundum compositionem et divisionem ; et in sensu compositionis est falsa, scilicet quod si sit possibilis, quod ipsa sit simul volens pro *A*, et non volens pro *A* ; sensus vero divisionis est verus, scilicet ut significetur quod illi voluntati, cui inest velle pro *A*, possit inesse non velle pro *A*, sed non sic simul stabit, scilicet istud non velle, quia tunc illud velle non inesset. 17.

Volens hoc potest non velle hoc, divisive verum, compositive falsum.

Explicantur sensus compositus, et divisus, compositus est in una categorica; divisus continet duas categoricas.

Et ad intelligendum istam secundam distinctionem, quæ est obscurior, dico quod in sensu compositionis est una categorica, cujus subjectum est istud : *voluntas non volens pro A*, et prædicatum *volens pro A*, et tunc tantum attribuitur hoc prædicatum possibiliter huic subjecto cui repugnat, et per consequens impossibiliter sibi convenit, quod notatur possibiliter sibi convenire. In sensu divisionis sunt duæ propositiones categoricæ, enuntiantes de voluntate duo prædicata ; in una propositione de *inesse* enuntiatur de voluntate hoc prædicatum *non velle A*, quæ cætegorica intelligitur per compositionem implicitam ; in alia autem categorica de possibili enuntiatur possibiliter *velle A*. Et istæ duæ propositiones verificantur pro *A*, quia significant prædicata sua attribui subjecto pro eodem instanti, et hoc quidem verum est, nam voluntati isti in eodem instanti convenit *non velle A*, cum possibilitate ad oppositum pro *A*, sicut significat ista de possibili.

Omnis homo qui est albus currit divisive, id est, omnis homo est albus, et omnis homo currit.

Exemplum hujus distinctionis est in ista : *omnis homo qui est albus, currit,* quæ, posito isto casu, quod omnes homines albi currant, et non nigri nec medii, vera est in sensu compositionis, et falsa in sensu divisionis. In sensu compositionis est una propositio habens unum subjectum determinatum per hoc, *qui est albus ;* in sensu divisionis sunt duæ propositiones enuntiantes duo prædicata de eodem subjecto. Consimiliter in ista : *omnis homo qui est albus, necessario est animal,* quæ in sensu compositionis est falsa, quia prædicatum non necessario convenit toti huic subjecto ; in sensu vero divisionis vera est, quia de eodem subjecto notantur dici duo prædicata, alterum necessario, alterum absolute sine necessitate, et ambo conveniunt, et ambæ illæ categoricæ veræ sunt.

Sed contra istam (o) distinctionem arguit tripliciter, quod ipsa non sit Logica, nec quod potentia aliqua sit pro aliquo instanti ad oppositum ejus, quod inest in illo instanti. Primo per istam propositionem primi Perihermenias : *omne quod est, quando est necesse est esse.* 18

Secundo per illam regulam artis obligatoriæ : *Posito falso contingenti de præsenti, in instanti negandum est ipsum esse*, quam regulam probat ille per hoc quod illud positum sustinendum est tanquam verum ; ergo sustinendum est pro aliquo instanti pro quo est possibile. Non autem est verum possibile pro illo instanti pro quo est positum, quia si esset possibile pro illo instanti, ergo posset esse verum, et tunc vel per motum vel mutationem. Sed neutro modo, quia motus non est in instanti, nec mutatio est in aliquo instanti ad oppositum ejus, quod tunc inest, quia simul sunt mutatio et terminus mutationis.

Præterea tertio, si pro aliquo instanti sit potentia ad aliquid, cujus oppositum inest ; aut ista est potentia cum actu, aut ante actum. Non cum actu, patet, nec ante actum, quia tunc esset ad actum pro alio instanti quam pro quo inest illa potentia.

Ad primum respondeo (q), quod illa propositio Aristotelis potest esse categorica vel hypothetica, sicut et 19

Necessitas consequentiæ est aliquid sequi ad aliud necessario, licet in se sit contingens.

ista : *Animal currere, si homo currit, est necessarium.* Hæc quidem, secundum quod conditionalis est, est distinguenda, secundum quod *necessarium* potest dicere necessitatem consequentiæ vel consequentis. Primo modo est vera, secundo modo est falsa. Secundum autem quod est categorica, sensus est, hoc totum, *currere si homo currit*, prædicatur de animali, cum modo *necessitatis*, et categorica est vera, quia prædicatum sic determinatum necessario inest subjecto, licet non prædicatum absolute ; et ideo tunc arguere a prædicato sic determinato ad prædicatum absolute sumptum, est fallacia secundum *quid* ad *simpliciter*.

Necessitas consequentis notat connexionem prædicati cum subjecto absoluto absolute necessariam.

Ita dico hîc quod si ista propositio Aristotelis accipiatur, ut est hypothetica temporalis, tunc *necessitas* aut notat necessitatem consequentiæ vel consequentis ; ut consequentiæ, vera est; ut consequentis, falsa. Si autem accipiatur ut est categorica, tunc hoc quod est, *quando est*, non determinat compositionem implicitam in hoc quod est, sed compositionem principalem significatam per hoc quod est *esse*, et tunc prædicatum *hoc esse quando est*, denotatur dici de subjecto quod est, cum modo *necessitatis*, et sic est propositio vera. Nec sequitur, ergo necesse est esse, sed est fallacia secundum *quid* ad *simpliciter*, sicut in alio patet. Nullus igitur sensus verus hujus propositionis denotat, quod esse aliquid in instanti in quo est, sit simpliciter necessarium, sed tantum quod sit necessarium secundum *quid*, scilicet quando est, et cum hoc stat quod in illo instanti in quo est, sit simpliciter contingens, et per consequens quod in illo instanti posset oppositum illius inesse.

(q) Ad secundum, illa regula est falsa, et probatio ejus non valet, quia licet positum debeat sustineri sicut verum, potest sustineri pro illo instanti, non negando illud instans esse pro quo est falsum, quia non sequitur, est falsum pro illo instanti, ergo est impossibile, sicut innuit illa probatio. Et cum dicit, si potest esse verum pro instanti pro quo est falsum, aut potest verificari pro illo instanti, etc. dico quod nec sic, nec sic, quia ista possibilitas ad veritatem ejus non est possibilitas aliqua cum successione, ut alterum post alterum insit, sed est potentia ad oppositum hujus, quod inest alicui inquantum est prior naturaliter illo actu.

Non omnis potentia est cum actu, vel ante actum duratione.

Ad tertium dico, quod est potentia ante actum, non ante duratione, sed *ante* ordine naturæ, quia illud quod præcedit naturaliter istum actum, ut præcedit actum naturaliter, posset esse cum opposito illius actus ; et tunc negandum est, quod omnis potentia est cum actu vel ante actum, intelligendo *ante*, pro prioritate durationis ; vera autem est intelligendo *ante*, pro prioritate naturæ.

Quod si objicitur contra illud, 20.
quia si potest velle *A* pro hoc instanti, et non vult *A* pro hoc instanti, ergo potest non velle *A* pro hoc instanti, quia ad illam de *inesse* sequitur illa de possibili, et tunc videtur sequi, quod possit velle *A*, et non velle *A*, simul pro eodem instanti.

Aliud est faciendi potentia, aliud potentia faciendi.

(r) Ad istud respondeo, secundum Philosophum 9. *Metaph.* quod ha-

bens potentiam ad opposita sic faciat, ut faciendi habet potentiam, non autem ut potentiam habet faciendi, ita quod modus refertur ad terminum potentiæ, non autem ad potentiam ipsam, quia simul habeo potentiam ad opposita, sed non ad opposita simul. Tunc dico, quod non sequitur, potest velle hoc in instanti *A*, et potest nolle hoc in *A* ; ergo potest velle et nolle in *A*, quia potest esse potentia ad utrumque oppositorum disjunctim pro aliquo instanti, etsi non ad ambo illa simul. Quia sicut est possibilitas ad unum illorum, ita est ad *non esse* alterius, et e converso, sicut ad reliquum, ita ad *non esse* istius. Non igitur simul ad *esse* hujus et istius oppositi, quia possibilitas ad simultatem non esset, nisi esset ad ambo concurrentia in eodem instanti, quod non habetur per hoc quod ad utrumque divisim est potentia pro isto instanti.

Doctrina de sensu diviso, exemplis declaratur.

Exemplum hujus apparet in permanentibus : hoc corpus potest esse in hoc loco in *A* instanti, et aliud corpus potest esse in eodem loco in *A* instanti ; igitur ista duo corpora esse possunt simul in *A* instanti, non sequitur. Ita enim hoc corpus potest esse ibi, quod potest illud corpus non esse ibi, et e converso ; et ideo non sequitur, si potentia est ad utrumque pro eodem sive in instanti sive in loco, ergo ad ambo simul, sed fallit, quandocumque utrumlibet illorum duorum excludit alterum. Ita etiam non sequitur, possum tota die portare istum lapidem, sicut portabile aliquid adæquate virtuti meæ, et possum tota die portare alium lapidem ; ergo possum simul portare ambos. Non sequitur, quia hic utrumque ad quod est potentia divisim, excludit reliquum ; simultas autem nunquam posset inferri ex sola identitate illius unius instantis vel loci, sed oportet cum hoc habere conjunctionem istorum duorum respectu tertii, quæ dicuntur esse simul.

COMMENTARIUS.

(j) *Quantum ad primum*, dicit Doctor sic : *quod voluntas inquantum est actus primus, libera est ad oppositos actus*, id est, quod voluntas ut consideratur ut principium operativum, libera est ad oppositos actus, scilicet positivos, videlicet ad *velle* et *nolle*, sive ad *diligere* et *odire*, quæ important idem, ut patet a Doctore *in* 2. *dist.* 6. *quæst.* 2. *et in* 3. *dist.* 30. Sequitur : *Libera etiam est mediantibus illis actibus oppositis ad opposita objecta in quæ tendit*, puta diligere unum objectum et aliud odire, ita quod unum habeat rationem dilecti, et aliud rationem oditi. Sequitur : *Et ulterius ad oppositos effectus quos producit*, et hoc mediantibus potentiis exterioribus quibus potest imperare, ut facere aliquod corporale quod diligit, vel vult esse in rerum natura, et destruere aliquod corporale, quod odit esse in rerum natura. Sequitur : *Prima libertas habet necessario imperfectionem annexam, scilicet potentialitatem passivam voluntatis, et mutabilitatem*, patet, quia si potest in oppositos actus qui recipiuntur in ea, et non simul, sed successive, ideo quia recipiuntur, proprie notatur ibi potentialitas, quia vero successive recipiuntur, notatur mutabilitas, et etiam notatur mutabilitas, quia transiit a privatione unius actus ad alium recipien-

12. De con[...]gentia [...]luntatis [...]træ.

dum. Sequitur: *Tertia libertas non est prima, quia etsi per impossibile, nihil efficeret extra, adhuc inquantum voluntas posset libere tendere in objecta,* et sic habere velle et nolle absque hoc, quod nihil efficeret extra.

13. (k) *De secundo*, scilicet qualiter istam libertatem sequatur contingentia. Dicit Doctor, quod loquendo de libertate secundo modo in nobis, quæ est ad opposita objecta, in quæ tendit, *concomitatur una potentia ad opposita manifesta, licet in ea non sit potentia ad simul velle et non velle, quia hoc nihil est,* cum illud quod includit incompossibilia sive contradictoria, nihil sit simpliciter. Unde Scotus *in quodlib. quæst.* 3. dicit quod illud quod implicat contradictionem est verissime nihil, et non solum illud, sed etiam quia illud excludit omne *esse* extra intellectum et in intellectu. Quod enim est sic includens contradictionem, sicut non potest esse extra animam, ita non potest esse aliquid intelligibile, vel ens aliquod in anima, quia nunquam contradictorium cum contradictorio constituit unum intelligibile, nec sicut objectum cum objecto, neque sicut modus cum objecto. Sic tamen intelligendo, quod implicans contradictionem non intelligitur certitudinaliter, et cum assensu tanquam objectum unum ut dicit Doctor, ubi supra, et ut sic, non est unum intelligibile, licet forte posset intelligi indeterminate et sine assensu, et ut repugnans in se, et per consequens sequitur quod tale repugnans si non potest esse unum intelligibile cum assensu, quod multo minus nec erit volibile, et sic in voluntate non est potentia ad simul velle et non velle.

Quid sit illud quod implicat contradictionem.

14. (l) *Est ergo potentia hujus causæ ad oppositum ejus, quod causat sine successione,* id est, quod in eodem instanti quo producit hoc, posset producere oppositum, quia antequam determinavit se ad producendum illud, potuit se determinare ad producendum oppositum illius. Licet nunc legam Scotum, si tamen noluissem, nunc non legerem. Est tamen impossibile quod ego simul legam vobis Scotum, et non legam, quia hoc nihil est, ut dixi parum supra. Sequitur: *Et ista potentia realis est potentia prioris naturaliter,* etc. De hoc tamen vide diffuse *in secundo dist.* 5. in qua quæritur an voluntas potuit peccare in primo instanti, in quo habuit *esse*, et in *dist.* 25. *et in quodlib. aliqualiter quæst.* 16.

(m) *Voluntati enim ut actus primus, etiam quando producit hoc velle, non repugnat oppositum velle,* id est, quod voluntas pro quocumque instanti, sicut potest producere *velle*, sic potest producere oppositum, non intelligendo quod simul possit producere utrumque, sed quod in illo instanti, puta A, sicut habet in potestate sua posse producere *velle*, ita habet in potestate sua posse producere oppositum, sicut enim in instanti A potuit producere *velle,* ita potuit producere oppositum illius. Et quando dicit, quod quando producit hoc *velle*, quod tunc non repugnat sibi oppositum velle, hoc ideo verum est, quia ut producit semper est prior natura producto, ut patet a Doctore *in secundo*, et ideo sibi in tali priori non repugnat oppositum. Tum etiam, quia contingentia voluntatis nunquam attenditur ante productionem, sed tantum quando producit; dicitur enim contingenter se habere quando actu producit effectum, ut patet a Doctore *in secundo*, et ideo quando produ-

cit *velle*, tunc potest producere oppositum, non tamen simul producit utrumque, etc. Sequitur: *Libertatem igitur voluntatis nostræ inquantum est ad oppositos actus concomitatur potentia, tam ad opposita successive*, (ita quod pro instanti *A* potest producere *velle*, et pro alio instanti oppositum) *quam ad opposita pro eodem instanti*, ut supra patuit. Semper enim voluntas est naturaliter prior actu etiam in eodem tempore quo actus elicitur, et inquantum sic, prior est sufficienter causa libera et contingens, et e contra oppositum posset ponere in actu, licet illa duo opposita sint simul incompossibilia.

Voluntas est naturaliter prior actu.

15. (n) *Ex isto secundo sequitur tertium*, scilicet de distinctione Logica, etc. Hîc ponit duas conclusiones. Prima est de voluntate pro alio et alio instanti, et est ista : *Voluntas volens* A, *potest non velle* A, est vera in sensu divisionis, ut possibilitas significatur ad opposita successive, quia voluntas volens pro *A* potest non velle pro *B*. Secunda est de voluntate pro eodem instanti, et est ista: *Voluntas non volens aliquid pro A potest velle illud pro A*, est vera in sensu divisionis. Et infra declarat Doctor, quomodo sint veræ in sensu diviso, non autem in sensu composito. Nam cum dico, voluntas volens *A*, potest non velle *A* in sensu diviso, notatur quod pro quocumque instanti inest voluntati velle *A*, potest sibi inesse non velle *A*, et tunc non sequitur, quod possit simul velle *A*, et non velle *A*. Cum enim dicimus, voluntas volens *A* potest non velle *A* in sensu diviso, non intelligitur quod simul velit *A*, et non velit *A*, quia hoc est simpliciter impossibile ; sed sic intelligitur, quod si velle *A* non inesset, in eodem instanti posset non velle *A* inesse voluntati. In sensu tamen composito esset falsa, quia esset sensus, quod voluntas in instanti *B*, simul vellet *A*, et non vellet *A*, et sic esset una categorica, cujus subjectum est *voluntas volens A*, et prædicatum *non volens A*, et tunc attribuit hoc prædicatum *possibiliter*, hoc est, cum modo possibilitatis subjecto, cui omnino hoc prædicatum repugnat, scilicet *nolens A*, et per consequens impossibiliter sibi convenit, quod notatur possibiliter convenire. Hoc enim prædicatum *nolens A*, notatur posse simul convenire huic subjecto: *voluntas volens* A, quod tamen prædicatum omnino sibi repugnat stante tali subjecto; sicut hîc : album potest esse nigrum, in sensu composito, hoc prædicatum *esse nigrum* denotatur simul posse inesse huic subjecto *album*, et sic duo contraria simul posse verificari de eodem. Sed in sensu diviso sunt duæ categoricæ enuntiantes de voluntate duo prædicata, in una propositione de *inesse* enuntiatur de voluntate, hoc prædicatum *velle A*, quæ categorica intelligitur per compositionem implicitam, et in alia categorica de possibili enuntiatur possibiliter non velle *A*. Et est sensus, voluntas vult *A*, et voluntas potest non velle *A* præexposito modo. Una enim istarum propositionum non repugnat alteri pro eodem instanti, nam voluntati isti in eodem instanti convenit velle *A* cum possibilitate ad oppositum pro eodem instanti, sicut significat ista de possibili. Exemplum hujus distinctionis est in ista : *Omnis homo, qui est albus currit*, quæ, posito isto casu, quod omnes homines albi currant et non nigri nec medii, vera est in sensu compositionis, et falsa in sensu divi-

Explanatio de sensu diviso, et composito.

Exemplu

sionis. In sensu compositionis est una propositio habens unum subjectum determinatum per hoc, *qui est albus*; in sensu divisionis sunt duæ propositiones enuntiantes duo prædicata de eodem subjecto, et sensus est, quod omnis homo est albus, et omnis homo currit. Similiter patet exemplum sequens: *omnis homo. qui est albus, necessario est animal*, quæ in sensu compositionis est falsa, quia prædicatum non necessario convenit toti subjecto; in sensu vero divisionis vera, etc.

Exemplum.

(o) *Sed contra istam distinctionem arguitur tripliciter*, etc.

16. (p) *Ad primum respondeo.* Respondet Doctor * dicens quod illa propositio Philosophi potest esse categorica vel hypothetica, etc. Primo modo sensus est, quod si homo currit, necessario sequitur quod animal currit, vel sensus est, quod ista consequentia est necessaria, homo currit, ergo animal currit. Secundo modo sensus est, si homo currit, hoc consequens est necessarium, scilicet animal currit; et hic sensus est falsus, quia animal currere semper est contingens, stat enim aliquam consequentiam esse necesariam, cujus tam antecedens quam consequens sunt contingentia, ut patet. Sequitur: *Secundum autem quod est categorica.* Vult dicere Doctor quod hoc totum, scilicet *currere*, si homo currit, prædicatur de animali cum modo *necessitatis.* Nam hoc prædicatum, scilicet *currere* absolute sumptum, non necessario inest animali, tamen ut sumptum, cum ista determinatione, scilicet *si homo currit*, tunc necessario inest animali, et significat, ut est categorica, quod animali necessario inest *currere*, si homo currit, et

* num. 19.

ista est vera de necessario, non tamen sequitur, ergo animal currere est necessarium, quia arguitur a *secundum quid* ad *simpliciter*, ut patet. Sequitur: *Ita dico hic, quod si ista propositio.* Nunc Doctor applicat supradicta ad propositum, dicens, quod si ista propositio Philosophi accipiatur, ut est hypothetica temporalis, tunc necessitas, aut notat necessitatem concomitantiæ vel concomitantis. Primo modo est vera. Secundo modo falsa. Et accipitur necessitas concomitantiæ pro necessitate consequentiæ, et concomitantis pro necessitate consequentis. Primo modo est sensus: omne quod est, quando est, necessario sequitur ipsum esse, et tunc propositio est vera. Secundo modo est sensus: omne quod est, quando est, necessario est, et tunc est falsa. Patet, quia aliquid quod est, contingens est, et tamen non est necessario, imo in quocumque instanti est, contingenter est, Deus enim pro quocumque instanti posset annihilare. Sequitur: *Si autem accipiatur ut est categorica, tunc hoc quod est quando est.* Vult dicere, quod quando hoc prædicatum esse determinatum per ly *quando est*, dicitur de subjecto, cum modo *necessitatis*, tunc est sensus: omne quod est quando est, necesse est esse, ita quod hoc totum *quando est, necesse est esse*, dicitur necessario de eo quod est, et talis necessitas est necessitas secundum *quid*, et sic non sequitur ex hoc, ergo omne quod est, necesse est esse, sed est fallacia *secundum quid* ad *simpliciter*, quia iste terminus *esse* simpliciter sumptus prædicatur de subjecto cum modo *necessitas*, et sic propositio isto modo est falsa. Sequitur.

Proprium Dei solum est annihilare.

Secundo principaliter arguit * Doctor *per unam regulam artis obligatoriæ*, 17.

* num. 18.

scilicet *posito falso contingenti, de præsenti est negandum ipsum esse*, sed nullum possibile est negandum; ergo falsum contingens pro instanti in quo est, necessario est, et probatur illa regula per hoc, *quod illud positum sustinendum est tanquam verum*.

* num. 19. (q) *Ad secundum*. Respondet* dicens quod *illa regula est falsa, et probatio non valet*, etc. Patuit enim supra quomodo voluntas volens *A* potest non velle *A*, ideo non sequitur: voluntas in illo instanti *A* vult *B*, ergo simpliciter impossibile velle, oppositum non sequitur, ut patuit.

(r) *Ad istud respondeo*, etc. Respondet secundum Philosophum 9. *Metaph. text. com.* 10. et 17. quod *habens potentiam ad opposita*, etc. id est, si aliquid simul habet potentiam faciendi opposita, tunc exeundo in opus, debet exire, sicut faciendi habet potentiam, id est, sicut factibilia pariuntur, quia non simul possunt esse, et non debet in opus exire sicut potentiam habet faciendi, id est, simul utrumque facere, sicut simul habet potentiam faciendi utrumque, *quia simul habeo potentiam, sed non ad opposita simul*, quia referendo illum modum simul ad potentiam, tunc est vera, sed referendo illum modum ad opposita, tunc est falsa. Non sequitur, ergo potest velle *A* pro hoc instanti, et potest nolle *A* pro hoc instanti; ergo potest nolle et velle simul in hoc instanti, habet tamen simul potentiam ad utrumque divisim, id est, quod illorum voluerit, sed non ambo simul.

SCHOLIUM.

Ex doctrina data de voluntate nostra, declarat primo voluntatem Dei non esse liberam ad oppositos actus, quia hoc imperfectionis est in nostra, quæ uno actu, quia limitatus, in diversa objecta tendere nequit, sed divinæ actus est illimitatus sufficiens ad objecta omnia. Secundo, declarat esse liberam quoad opposita objecta et oppositos effectus, etsi hoc secundum non sit necessarium ad libertatem. Tertio, ait eam esse liberam qua operativa est, quia non est productiva, nec receptiva suæ volitionis. Hæc enim nostræ conveniunt ex imperfectione. Est tamen productiva rerum ad extra, sed prius secundum *esse* diminutum, de quo infra dist. 45. Quod dicit nostram voluntatem videri liberam qua operativa, intellige formaliter, quia effective libera est qua productiva. Quarto ait voluntatem Dei necessario velle tantum suam essentiam, et omnia alia contingenter, de quo supra dist. 2. quæst. 1. § *Ostenso esse*, num. 20. et quoad secundam partem dist. 8. quæst. 5. § *Quantum ad secundum* num. 12. et dist. 10. et 2. dist. 1. quæst. 1. Quinto, ait voluntatem Dei, ut est sub volitione, esse priorem tendentia in objectum, quia pro eodem instanti tam potentia Logica quam reali, potest tendere in oppositum.

Juxta prædicta (s) de voluntate nostra, videnda sunt quædam de voluntate divina. Et primo ad quæ sit libertas ejus. Secundo, quæ sit contingentia respectu volitorum. Tertium, scilicet quantum ad distinctionem Logicam propositionum, proportionabiliter idem est ibi et hîc. 21.

In Deo n[on] est liberta[s] ad opposit[os] actus, se[d] ad oppos[ita] objecta, [et] opposito[s] effectus, [de] quo supr. 2. q. 1.

Quantum ad primum dico, quod voluntas divina non est indifferens ad diversos actus nolendi et volendi, quia hoc in voluntate mea non erat sine imperfectione voluntatis. Voluntas enim nostra erat libera ad oppositos actus ad hoc, ut esset libera ad objecta opposita, et hoc propter limitationem utriusque actus respectu sui objecti; ergo posita illimitatione ejusdem volitionis ad diversa objecta, non oportet propter libertatem ad opposita objecta ponere libertatem ad oppositos actus. Ipsa etiam voluntas divina

libera est ad oppositos effectus, sed hæc non est prima libertas, sicut nec in nobis. Remanet ergo libertas illa, quæ est per se perfectionis et sine imperfectione, scilicet ad objecta opposita, ita quod sicut voluntas nostra potest diversis volitionibus tendere in diversa volibilia, ita illa voluntas potest unica volitione simplici illimitata tendere in quæcumque volibilia, ita quod si voluntas illa vel illa volitio esset tantum unius volibilis, et non posset esse oppositi, quod tamen est de se volibile, hoc esset imperfectionis in voluntate, sicut deductum est prius de voluntate nostra. Et licet in nobis (t) posset distingui voluntas, ut est receptiva, et ut est operativa, et ut productiva, ipsa enim est productiva actuum, et ipsa est qua habens operatur, formaliter volendo, et ipsa est receptiva volitionis suæ, tamen libertas videtur esse ejus, inquantum est operativa, inquantum scilicet habens eam formaliter potest ea tendere in objectum. Ita igitur ponitur libertas in voluntate divina per se et primo, inquantum est potentia operativa, licet ipsa non sit receptiva, nec productiva volitionis suæ, et tamen potest salvari in ea aliqua libertas inquantum productiva est. Licet enim productio in *esse* existentiæ non concomitetur necessario operationem ejus, (quia operatio est in æternitate, et productio *esse* existentiæ est in tempore) tamen operationem ejus necessario concomitatur productio in *esse* volito; et tunc non potest potentia illa voluntatis divinæ primo quidem esse ut productiva, sed secundum *quid*, scilicet in *esse* volito, et ista productio concomitatur eam ut operativa.

Voluntas nostra est productiva, operativa, et receptiva.

Quantum ad secundum (u) articulum dico, quod voluntas divina nihil aliud respicit necessario pro objecto ab essentia sua : ad quodlibet igitur aliud contingenter se habet, ita quod posset esse oppositi, et hoc considerando ipsam, ut est prior naturaliter tendentia in illud objectum, nec solum ipsa ut voluntas prior est naturaliter suo actu, sed etiam inquantum est volens; quia sicut voluntas nostra, ut prior naturaliter suo actu, ita elicit actum illum, quod possit in eodem instanti elicere oppositum ; ita voluntas divina inquantum ipsa est sub volitione, est prior naturaliter tendentia tali, et ita tendit in illud objectum contingenter, quod in eodem instanti possit tendere in oppositum objectum, et hoc tam de potentia Logica, (quæ est non repugnantia terminorum, sicut dictum est de voluntate nostra) quam de potentia reali, quæ prior est naturali actu suo. 22.

COMMENTARIUS.

(s) *Juxta prædicta de voluntate nostra*, videnda sunt quædam de voluntate divina, et ponuntur aliquæ conclusiones. 18.

Prima conclusio. Voluntas divina habet unum actum.

Prima conclusio : *Voluntas divina non est indifferens ad diversos actus*, quia voluntas divina habet tantum unum actum, et non plures, ut satis patuit supra *dist.* 2. *quæst.* 1. Eodem enim modo probatur unitas numeralis actus voluntatis divinæ, quo probatur unitas numeralis actus intelligendi intellectus divini. Si enim esset

indifferens ad actus oppositos, puta ad *velle* et *nolle*, tunc esset imperfectio, sicut etiam patuit de voluntate nostra. Voluntas enim nostra non posset esse libera ad diversa objecta, nisi esset libera ad diversos actus, quia quilibet actus voluntatis est limitatus respectu sui objecti. Sed actus voluntatis divinæ, cum sit formaliter infinitus, est simpliciter illimitatus, et sic idem actus numero poterit esse ad diversa objecta, imo eodem actu potest velle infinita objecta. Et sic eodem actu omnes creat, omnes conservat, omnes prædestinat quos vult, omnes reprobat quos vult, et simpliciter eodem actu numero omnino eodem ex natura rei (licet forte diverso propter diversos respectus) facit quidquid facit.

19. Secunda conclusio. Voluntas nostra consideratur tripliciter.

(t) *Et licet in nobis*, etc. Secunda conclusio : *Voluntas nostra consideratur tripliciter. Primo, ut productiva sive elicitiva actuum. Secundo, ut receptiva actuum. Tertio, ut operativa*, id est, inquantum per actus attingit objecta volibilia. Et hoc tertio modo dicitur voluntas, ut qua habens formaliter operatur ; sicut etiam primo modo dicitur voluntas ut qua habens ipsam producit actus ; et secundo modo dicitur voluntas ut qua habens recipit actus. Ipsa enim est ratio formalis supposito habenti eam producendi actus et recipiendi, et similiter operandi. Tamen hoc tertio modo attenditur magis proprie libertas voluntatis, quia hoc modo est qua habens operatur formaliter circa objecta volibilia ; est enim ipsa quæ suppositum formaliter vult objecta volibilia. Et hoc modo ponitur libertas in voluntate divina per se et primo, supple inquantum est operativa, licet ipsa non sit productiva operationis suæ, quia tunc realiter distingueretur ; nec similiter sit receptiva, quia hoc est imperfectionis, quia diceret potentialitatem. Addit etiam quod non est necesse, si voluntas divina vult res, quod ex hoc res actu existat, quia in æternitate voluit quidquid vult, ut infra patebit *dist.* 45. et tamen res non fuerunt ab æterno. Tamen bene sequitur quod vult aliquid extra se, quod illud producat saltem secundum *quid*, scilicet in *esse* volito, et sic ab æterno produxit quæcumque voluit in *esse* tantum volito, quæ dicitur productio secundum *quid*.

20. Tertia conclusio. Voluntas divina nihil necessario vult nisi essentiam divinam.

(u) *Quantum ad secundum*. Tertia conclusio : *Voluntas divina nihil necessario vult nisi essentiam divinam, et omnia intrinseca illi essentiæ, alia autem quæ sunt extra essentiam suam, vult tantum contingenter*. Prima pars hujus conclusionis, scilicet, *quod velit necessario essentiam*, etc. supra patuit *dist.* 10. *quæst.* 1. quomodo cum necessitate stet libertas voluntatis, et magis patebit in *quodlib. quæst.* 16. Secunda pars, scilicet quod *omnia alia tantum contingenter velit*, satis ostensum est supra *dist. secunda quæst. prima dist.* 8. *quæst. ult.* et aliqualiter *dist*, 10. et patet etiam *in secundo dist. prima*, *quæst. prima*, *et dist.* 37. *et in quodlib. quæst.* 16. Et hîc similiter patet quomodo contingenter se habet ad quodlibet aliud a se, ita quod etiam posset esse oppositi, modo præexposito, ut scilicet considerando ipsam, ut est prior naturaliter tendentia in illud objectum, nec solum ipsa in volitione prior est naturaliter suo actu, sed etiam inquantum est volens, quia in eodem instanti quo vult, puta *A*, posset oppositum velle potentia Logica, quæ est non repugnantia terminorum, et reali potentia, scilicet ex naturali prioritate ad suum

actum. Ipsa enim voluntas divina existens actu sub volitione, qua primo vult essentiam divinam, est prior naturaliter tali tendentia, quia ipsa volitio in se est naturaliter prior omni tendentia, qua tendit in alia a se ; tendentia enim ipsa est simpliciter posterior, et ideo in eodem instanti quo tendit in objectum aliquod, volendo ipsum, posset non tendere, ut patuit.

SCHOLIUM.

Explicata contingentia tam ex parte voluntatis nostræ quam ex parte voluntatis divinæ, nunc declarat unde est certitudo scientiæ Dei de futuro contingenti, et dicit quod ostensis terminis, quorum unio est contingens, vel complexione neutra, voluntas eligens alteram partem facit eam determinate et immutabiliter veram, et essentia illud verum ostendit intellectui, et explicat exemplo quomodo simul necessaria et contingentia repræsentat sine ulla sui mutatione. Hîc tangitur punctum arduum de concordia liberi arbitrii cum determinatione æterna Dei de actu hominis futuro in tempore, et puto secundum Scotum non determinasse Deum talem futuritionem absolute, sine omni prævisione cooperationis liberæ nostræ. Nam 2. dist. 37. quæst. 2. § *Ad solutionem*, ait Deum decrevisse dare rectitudinem actui, si homo dare vellet, ubi Leuchet. et infr. dist. 41. § *Sed hoc videtur*, dicit Deum non determinasse efficaciter Petrum amare, nisi præviso quod ipse Petrus vellet amare, et similiter loquitur Bassol. 2. dist. 37. art. 3. § *Sic igitur dico*. Item Scot. supr. dist. 17. quæst. 2. § *Ad solutionem*, num. 39. et 40. ait voluntatem esse equum liberum, et gratiam sessorem naturalem, et probat illam esse principaliorem causam, non gratiam quod non esset verum, si Deus absolute determinaret voluntatem sua gratia. Philippus Faber hîc disp. 54. cap 5. fatetur libertatem cum tali absoluto decreto non consistere, et ideo Scotum intelligit de decreto conditionato. Hæc admittere videntur scientiam conditionatam, de qua Scotus sub his terminis (sicut nec alii antiqui) non fecit mentionem, quam iste recens Scotista expresse admittit, quod secundum Scotum, et pro libertate probabile mihi videtur.

Viso de contingentia rerum, quantum ad existentiam, et hoc considerando respectu voluntatis divinæ, restat videre secundum principale, qualiter cum hoc stat certitudo scientiæ ejus. Hoc potest poni dupliciter : Uno modo per hoc, quod intellectus divinus videt determinationem voluntatis divinæ, videlicet illud fore pro *A*, quia voluntas illa illud determinat fore pro eo ; scit enim illam voluntatem esse immutabilem et non impedibilem.

Vel aliter (a), quia ista via videtur ponere quemdam discursum in intellectu divino, quasi ex intuitione determinationis voluntatis et immutabilitatis ejus, concludat hoc fore. 23.
Potest poni aliter, quod intellectus divinus, aut offert simplicia, quorum unio est contingens in re, aut si offert complexionem, offert eam sicut neutram, et voluntas eligens unam partem, scilicet conjunctionem istorum pro aliquo *nunc* in re, facit illud determinate esse verum ; hoc erit pro *A*, hoc autem existente determinate vero, essentia est ratio intellectui divino intelligendi istud verum ; et hoc naturaliter quantum est ex parte essentiæ, ita quod sicut naturaliter intelligit omnia principia necessaria quasi ante actum voluntatis divinæ, quia eorum veritas non dependet ab illo actu, et essent cognita ab intellectu divino, si per impossibile non esset volens, ita essentia divina est ratio cognoscendi ea in illo priori instanti naturæ. Quia tunc sunt vera, non quidem quod illa vera moveant intellectum divinum, nec etiam termini eorum ad apprehendendum talem veritatem, quia tunc intellectus divinus

Sicut essentia Dei est ratio cognoscendi simplicia, ita et complexa necessaria independenter a voluntate.

sed contingentia non repræsentat independenter ab ea. De quo quantum ad primam partem, sup. d. 3. q. 4. et d. 35.

vilesceret, quia pateretur ab alio ab essentia sua. Sed sicut essentia (b) divina est ratio cognoscendi simplicia, ita et complexa talia, tunc autem non sunt vera contingentia, quia nihil est tunc, per quod habeant veritatem determinatam. Posita autem determinatione voluntatis divinæ, jam sunt vera, videlicet pro illo secundo instanti; et hoc idem erit ratio intellectui divino (quod erat in primo) intelligendi ista, quæ sunt jam vera in secundo instanti, et fuissent cognita in primo instanti, si fuissent in primo instanti.

24. Quomodo essentia repræsentat contingentia? Essentia divina necessario repræsentat contingens, supposito quod habeat esse. q. 1. et 5.

Exemplum, sicut si in oculo meo ex potentia mea visiva esset unus actus videndi objectum, qui semper staret, tunc si aliquo præsentante nunc, sit iste color præsens, nunc ille, oculus meus videbit nunc hoc, nunc illud. Et tamen per eamdem visionem, tantummodo erit differentia in prioritate et posterioritate videndi, propter objectum prius et posterius præsentatum; et si unus color fieret naturaliter præsens, et alius libere, non esset differentia formaliter in visione mea, quin ex parte sua oculus videret naturaliter utrumque, tamen contingenter posset videre unum et necessario aliud, inquantum sibi unum sit præsens contingenter et aliud necessario; ita utroque istorum modorum ponitur intellectum divinum cognoscere existentias rerum. Patet secundum utrumque, quod est determinatio intellectus divini ad illud existens, ad quod determinatur voluntas divina et immutabiliter, quia non potest voluntas determinare, quin intellectus determinate apprehendat illud quod voluntas determinat, et immutabiliter, quia tam voluntas quam intellectus sunt immutabiles, *ex dist.* 8. et hoc quantum ad tres quæstiones primas; et tamen cum istis stat contingentia objecti cogniti, quia voluntas volens hoc determinate, contingenter vult hoc ex primo articulo.

COMMENTARIUS.

(a) *Vel aliter, quia ista via videtur ponere quemdam discursum in intellectu divino.* Non tamen Doctor improbat hunc modum dicendi, nec reputo inconveniens ponere in Deo hujusmodi discursum, ut satis supra exposui in quæstione illa: *an Theologia sit scientia*, vide in Prologo. Ponit tamen alium modum scilicet *quod intellectus divinus aut offert simplicia, quorum unio est contingens in re*, etc. 21

Sed sicut essentiæ divina est ratio cognoscendi simplicia, et ita complexa talia, tunc autem scilicet in illo priori instanti naturæ *non sunt vera contingentia, quia nihil est tunc per quod habeant determinatam veritatem. Posita autem determinatione voluntatis divinæ jam sunt vera,* scilicet pro illo secundo instanti; *et hoc idem erit ratio intellectui divino intelligendi ista* (quod erat in primo). Et si ista contingentia fuissent vera in illo primo instanti, tunc fuissent cognita, et essentia divina fuisset ratio cognoscendi; ergo in isto secundo instanti, in quo sunt vera, essentia divina est ratio cognoscendi ipsi intellectui divino. Exemplum clarum est in littera.

Contra hanc positionem arguit Occham. Et primo contra hoc, quod dicit quod secundam libertatem voluntatis consequitur una potentia ad op- 22

Occham 1. dist. arguit contra

posita non manifesta, quæ est ad opposita objecta sine successione. Hoc enim non videtur verum, cujus ratio est, quia illa potentia, quæ per nullam potentiam etiam infinitam, potest reduci ad actum, non est potentia; sed per nullam potentiam potest ista potentia non manifesta reduci ad actum, quia si reducatur, ergo voluntas vult aliquid pro *A*, et non vult pro *A*, et ita manifesta contradictoria sunt vera.

Si dicatur quod si reducitur ad actum, jam non est hæc vera : voluntas non vult hoc pro *A* ; nec etiam ista voluntas vult hoc pro *A*, quia eo ipso quod voluntas non vult hoc pro *A*, sequitur quod hæc non est vera : voluntas vult hoc pro *A*.

Contra. Hoc est communiter concessum a Philosophis et Theologis, quod Deus non potest facere de præterito non præteritum, quin sit postea verum dicere quod fuit præteritum ; ergo cum per positum hæc sit determinate vera : *Voluntas vult pro A*, et per consequens hæc semper erit postea vera, et nunquam hæc fuit vera : *voluntas non vult hoc pro A* ; ergo postea hæc semper fuit impossibilis : *Voluntas non voluit hoc pro A*. Et ultra, ergo modo postea est verum, quod hæc nunquam potuit esse vera in illo instanti, in quo sua opposita fuit vera, quia propositio vera fuit impossibilis frequenter.

23. Si dicatur, quod illa potentia potest reduci ad actum, quia potest cessare ab hoc pro *A*.

Respondeo, quod hoc non valet, quia ista potentia ad opposita est manifesta, et cum successione. Nam in uno instanti hæc est vera : *Voluntas vult pro A*, et in alio instanti hæc est vera : *Voluntas non vult hoc pro A*. Sed quod in eodem instanti sint ambæ veræ per quamcumque potentiam est omnino impossibile, sicut impossibile est quod hæc sit primo vera : *Voluntas creata vult hoc pro A*, et quod postea sit hæc vera : *Voluntas nunquam voluit hoc pro A*, et ita in creaturis est universaliter verum, quod nunquam est potentia ad opposita objecta sine successione, non magis quam ad oppositos actus ; imo per idem argumentum probari potest potentia ad oppositos actus voluntatis creatæ sine successione, et ad opposita objecta. Nec ratio sua concludit, quia concedendum est quod voluntas quando causat, contingenter causat. Sed ista potest habere duas causas veritatis, vel quia possibile est quod in eodem instanti sit verum dicere quod non causet ; et hoc est impossibile, quia posito quod in aliquo instanti sit causans, impossibile est quod in eodem instanti sit non causans. Vel dicitur causare contingenter, quia libere sine omni variatione adveniente sibi vel alteri, et non per cessationem alterius causæ potest cessare ab actu in alio instanti, ita quod in alio instanti sit non causans, et isto modo voluntas causat contingenter. Non sic autem est causa naturalis, quia causa naturaliter agens semper agit, nisi ipsa mutetur, vel aliqua novitas fiat circa ipsam, vel quia aliqua causa cessat causare, vel per aliquem alium modum, sine quo omnino potest voluntas sola sua libertate cessare ab actu.

Voluntas quando causat contingenter causat.

Ad formam ergo argumenti dico, quod in illo instanti in quo causat, contingenter causat, nec tunc necessario causat. Sed ex hoc non sequitur quod hæc potentia causæ ad opposi- 24.

tum sit ad non causare, et ad ejus oppositum sine successione, quia impossibile est quod per quamcumque potentiam reducatur ad actum sine successione, sed est potentia ad ejus oppositum, quæ potentia potest reduci ad actum per successionem, non tamen illo modo, quo præcise potentia causæ naturalis ad non causandum potest reduci ad actum. Nam accipio calorem calefacientem lignum : iste calor potest non calefacere, et hæc potentia potest reduci ad actum, vel per destructionem caloris agentis, vel per amotionem passi, vel per impedimentum interpositum, vel per subtractionem causæ coagentis, puta quod Deus non vult sibi coagere, vel per imperfectionem termini productivi, quia scilicet ita perfectius calor est productus quod ab isto calore non potest produci perfectior. Præter istos modos adhuc est unus, quo potest voluntas creata cessare ab actu causandi, scilicet se sola, quantumcumque nullum prædictorum desit, sed omnia sint posita, et hoc est, et non aliud voluntatem contingenter causare. Ex isto patet quod non est convenienter dictum, quod voluntas divina ut prior naturaliter ita ponit suum effectum in *esse* in *A* quod potest eum non ponere in *esse* in eodem instanti, quia non sunt talia instantia naturæ, sicut iste imaginatur, nec est in primo instanti naturæ talis indifferentia ad ponendum. Sed si in aliquo instanti ponit effectum suum in *esse*, impossibile est per quamcumque potentiam quod sit illud instans, et quod in illo non sit, sicut est impossibile quod per quamcumque potentiam contradictoria sint simul vera.

Ideo dico, quod universaliter nunquam est potentia illa quod opposita verificentur sine successione, imo impossibile est quod Deus respiceret objectum, et non respiceret illud, nisi esset aliqua successio saltem in actu, vel coexisteret, et tunc foret in alio quocumque mutato.

Item, arguit contra illud de determinatione voluntatis divinæ. Et primo arguit quod conclusio principalis non sit vera, quia quando aliquid determinatur contingenter, ita quod possibile est quod nunquam fuisset determinatum per talem determinationem, non potest haberi evidentia certa et infallibilis. Sed voluntas divina ita determinatur, quod adhuc possibile est eam nunquam fuisse determinatam ; ergo evidentia certa et infallibilis non potest haberi per talem determinationem, ex quo simpliciter potest nunquam fuisse, et ita videtur quod determinatio voluntatis divinæ si esset, parum faceret.

Præterea, quantumcumque posset salvari certitudo scientiæ per determinationem voluntatis respectu omnium effectuum productorum a voluntate, et etiam respectu omnium effectuum causarum naturalium, quibus voluntas divina coagit, tamen non videtur quod certitudo actuum futurorum ipsius voluntatis creatæ possit per prædictam determinationem salvari, quia si respectu omnium est voluntas divina determinata, quæro aut illam determinationem sequitur necessario determinatio vel productio voluntatis creatæ, vel non ? Si sic, ergo ita naturaliter agit voluntas creata, sicut quæcumque causa naturalis, quia sicut voluntas divina existente determinata ad unum oppositorum non est in potestate causæ naturalis cujuscumque non coagere,

et etiam ipsa non determinata non coagit causa naturalis; ita voluntate divina existente determinata, voluntas creata coageret, nec haberet in potestate sua non coagere, et per consequens nullus actus voluntatis creatæ esset sibi imputandus. Si autem determinationem voluntatis divinæ non necessario sequitur determinatio voluntatis creatæ; ergo ad sciendum utrum effectus poneretur vel non poneretur, non sufficit determinatio voluntatis divinæ.

Præterea, quamtumcumque voluntas creata sit determinata ad alteram partem, et quamtumcumque intellectus videat illam determinationem, quia tamen voluntas nostra potest ab illa determinatione cessare et non determinari, intellectus non habet certam notitiam de illa parte; ergo visio determinationis voluntatis, quæ voluntas potest non determinari ad illam partem, non sufficit ad notitiam certam illius partis.

Præterea, quod dicit, quod in primo instanti intellectus divinus offert simplicia, et post voluntas divina eligit unam partem, et post hoc intellectus evidenter cognoscit illam partem, non videtur esse verum, quia non est talis processus, nec proprietas talis in Deo, quod intellectus divinus pro aliquo instanti non cognoscat futura contingentia evidenter, et pro aliquo cognoscat. Hoc enim esset imperfectionis ponere quod intellectus divinus quamcumque perfectionem reciperet ab alio.

indubi- er scit ia futu- contin- entia.

Ideo dico quod indubitanter est tenendum, quod Deus certitudinaliter, et evidenter scit omnia futura contingentia. Sed hoc evidenter declarare, et modum, quo scit omnia futura contingentia exprimere, est impossibile omni intellectui pro statu isto. Hæc Occham.

26. Gregorius de Arimino solvit rationes Occham.

Nota quod Gregorius de Arimino *in primo dist.* 38. *quæst.* 1. respondet ad rationes Occham, quas facit contra contingentiam. Et primo præmittit quod aliquid, quod est in aliquod instanti, possit non esse in illo instanti, sic quod propositio enuntians illud non esse, possit esse vera in illo instanti, potest intelligi tripliciter. Primo, quod hoc sit possibile in sensu composito, sic quod in illo instanti ista res simul cum hoc quod ipsa est, non sit in illo instanti, et quod tam propositio enuntians ipsam esse, quam propositio enuntians ipsam non esse conjunctim et simul in illo instanti sint veræ, et iste sensus est vere impossibilis propter implicationem contradictionis. Secundo, potest concipi vel intelligi hoc esse possibile in sensu diviso, et hoc dupliciter. Uno modo, quod aliqua res, quæ est in aliquo instanti dato, possit jam posita in *esse* desinere esse, et de *esse* transmutari in *non esse* in eodem dato instanti, et quod propositio enuntians ipsam esse, desinat esse vera, et de vera fiat falsa, sic quod in illo instanti ipsa sit falsa, et e converso sua opposita desinat esse falsa, et fiat vera; et ille sensus est impossibilis, quoniam talis transmutatio et successio non est possibilis in instanti. Alio modo, quod absolute et simpliciter possibile est istam rem non tunc esse, et non poni per suam causam in *esse*, et propositionem enuntiantem istam non esse in illo instanti veram, et ille sensus verus est, et nihil inconvenientis includit.

27. Tunc ad rationem illam de præterito, ut præterito, etc. dicit Gregorius

quod concessa pro nunc ista suppositione scilicet quod per nullam potentiam etiam divinam, potest fieri de præterito non præterito, quin semper sit post verum dicere, quod fuit præteritum quamvis oppositum aliqui et magni Doctores tenuerunt, etiam Theologi; dico quod si voluntas vult aliquid in instanti *B*, postea semper erit hæc vera: voluntas voluit hoc in instanti *B*, ita quod ista consequentia nunc est necessaria, voluntas vult hoc in *B*; ergo post *B*, semper hæc erit vera, si formetur, voluntas voluit hoc in *B*. Sed dico quod antecedens est contingens, et potest non esse verum, etiam in instanti *B*, et si ponatur ipsum non esse verum in *B*, sicut est possibile juxta tertium sensum præmissum; ista voluntas voluit hoc in *B*, non erit vera post *B*, et per consequens, nec necessaria, nec ejus opposita impossibilis. Si tamen ponatur antecedens verum in *B*, quia non est possibile, quod cum hac suppositione ejus oppositum sit verum in *B*, nec in primo, nec in secundo sensu, ideo nec post *B* ista erit possibilis, voluntas non voluit hoc in *B*. Et ut dicit arguens, per nullam potentiam poterit umquam fieri, quod ista sit falsa in *B*: Voluntas vult hoc in *B*; sic enim sequeretur quod ipsa fuisset vera in *B*, et adhuc fuisset falsa in *B*, et per consequens ejus opposita etiam fuisset vera in *B*, quod est impossibile; et ita patet quod hæc ratio procedit contra primum sensum et secundum, non autem contra tertium. Et revera si dictus arguens velit loqui consequenter, hoc ipsum habet tenere, nam *in secundo quodlib. quæst.* 6. tenet quod Angelus potuit mereri et demereri in primo instanti. Et ad hoc probandum in quadam ratione assumit, quod Angelus potuit in primo instanti se libere conformare rectæ rationi, et non conformare. Et infra in solvendo quamdam objectionem quæ est, quod actus non est imputabilis ad meritum vel demeritum, nisi fiat scienter et contingenter, et ita quod possit oppositum elicere, concedit utramque conditionalem esse necessariam ad actum meritorium; et dicit quod utraque potest esse in instanti. Ex quibus evidenter patet quod in illa quæstione vult expresse, quod Angelus in illo instanti quo se conformavit rectæ rationi, et habuit actum meritorium, potuit se non conformare tunc, et habere tunc actum demeritorium, et non habere demeritorium.

Item ibi dicit, quod deliberatio vel perfecta cognitio, aut syllogismus practicus requisitus ad actum meritorium potest esse non solum in tempore, et respectu actus futuri, sed etiam in instanti et respectu actus qui elicitur in illo instanti. Hæc Gregorius.

Hæc enim solutio est ad viam Scoti, et ideo admittenda est. Non enim est difficultas solvere si principia Doctoris recte intelligantur.

Ad alias rationes. Ad primam concedo illam majorem, scilicet quod nulla potentia, quæ per nullam potentiam potest reduci ad actum, est potentia. Sed minor, scilicet quod ista potentia non possit reduci ad actum, potest dupliciter intelligi. Primo, quod potentia sit simul potentia ad opposita, ita quod possit reduci ad actum respectu utriusque oppositi, et sic est impossibile, ut supra patuit exponendo Philosophum 9. *Metaph.* Secundo, quod ipsa potentia in illo instanti quo vult *B*, possit non velle *B*, et sic conce-

2[…] Destru[…] omne […] pugna[…] Occ[…] contr[…] tu[…]

ditur, quia talis potentia sicut in illo instanti vult *B*, ita posset non velle *B*, reducta tamen ad actum in instanti illo, puta quod velit *B*, tunc non potest simul reduci ad actum, ut non velit *B*, quia tunc contradictoria simul verificarentur. Et ideo non sequitur, sicut ipse infert, ergo voluntas vult aliquid pro *B*, et non vult illud pro *B*, sed debet sic inferre : Voluntas vult aliquid pro instanti *B*, et potest non velle pro instanti *B*, quia ipsa etiam pro illo instanti est prior natura, ut patuit supra. Imaginatur enim iste quod voluntas simul possit pro instanti *B*, velle et non velle. Nos enim ponimus prioritatem naturalem ipsius voluntatis respectu utriusque oppositi, ita quod pro instanti *B*, ipsa est prior ipso *velle*, et similiter ipso *non velle*, et ideo sicut pro instanti *B* potest velle *A*, ita pro eodem instanti potest non velle *A*, non quod simul possit velle *A* et non velle *A*, sed quod quando vult *A*, potest non velle *A*, et similiter quando non vult *A* pro instanti *B*, potest velle *A* pro eodem instanti. Et sic patet falsa imaginatio ejus.

29. Et quando dicit, quod ratio Doctoris non concludit, quia quando voluntas causat contingenter, potest habere duas causas voluntatis, dico, quod non assignat veram causam causandi contingenter. Causa enim est, quia ipsa ut prior natura, sicut potest in unum oppositum, ita potest in aliud, quia semper respectu utriusque oppositi consideratur ut prior natura, et ut habens potestatem causandi sive eliciendi quod voluerit.

Et cum dicit contra formam argumenti Doctoris, quod in illo instanti, in quo causat contingenter causat, et quod ex hoc non sequitur quod hæc potentia possit esse ad oppositum sine successione, quia impossibile est, quod per quamcumque potentiam reducatur ad actum sine successione :

Dico, quod judicio meo, non bene percipit, nec mentem, nec verba Scoti. Non enim vult Scotus quod quando causat pro instanti *A*, quod possit tunc reduci ad actum oppositum, puta in instanti *A* vult *B*, et in eodem instanti potest non velle *B*, reducatur talis potentia ad actum, patet quod secundum Doctorem, stante volitione qua vult *B*, non potest reduci ad actum quo non vult *B*. Sed sic Doctor intelligit, et bene, quod ideo volens *A* pro *B*, potest non velle *A*, pro eodem instanti, quia sicut pro instanti *B* vult *A*, sic pro eodem instanti potuit non velle *A*, et hoc modo nullum sequitur impossibile. Et quod dicit de calore calefaciente lignum, patet ex dictis supra quod non est ad propositum. Et quod addit, quod in voluntate divina non sunt talia instantia naturæ, hoc patebit infra *dist.* 41. ubi respondetur ad Gregorium et Occham, et Alphonsum de istis instantibus in divinis.

Ad aliud de notitia evidenti, negatur illa major, scilicet quando aliquid determinatur contingenter, ita quod possibile est, quod nunquam fuisset determinatum, per talem determinationem non potest haberi notitia certa et infallibilis, quia aliud est loqui de notitia alicujus certa et infallibili cum necessitate absoluta, ita quod pro quocumque instanti naturæ necessario cognoscatur, et aliud de cognitione certa et infallibili, non cum necessitate absoluta pro quocumque instanti naturæ, sed pro aliquo instanti, quæ intelligitur esse tale. Primo 30.

modo, tantum termini incomplexi et propositiones simpliciter necessariæ cognoscuntur, quia talis cognitio præcedit omnem determinationem voluntatis divinæ, ut supra patuit, et sic intellectus divinus nullam cognitionem, neque certam neque infallibilem pro illo instanti habuit de contingentibus, quia talia nullum *esse*, nec simpliciter nec diminutum, puta nec cognitum nec volitum, nec repræsentatum habuere, cum in illo instanti fuerint simpliciter nihil. Secundo modo, habuit certam et infallibilem notitiam de eis, quia in illo instanti quo habuerunt *esse* volitum ex determinatione divinæ voluntatis, intellectus divinus cognovit certitudinaliter illam determinationem, et per consequens ipsum determinatum, quia cognoscendo certitudinaliter aliquod antecedens, potest certitudinaliter cognoscere consequens, quia bene sequitur: Voluntas divina determinavit Antichristum fore pro *A*; ergo Antichristus erit pro *A*, et sic cognoscens voluntatem divinam sic determinasse, cognoscit et determinatum. Cum dicitur, potuit non determinari, concedo quod in illo instanti, quo determinavit voluntas divina Antichristum fore, quod potuit determinare ipsam non fore, ut supra patuit, ergo evidenter non cognoscit Antichristum fore, negatur consequentia, quia etsi in illo instanti, puta *A*, potuit determinasse oppositum propter prioritatem naturalem, tamen ex quo determinavit ipsum fore, stante tali determinatione cognoscit illam evidenter et certitudinaliter, et etiam immutabiliter sive infallibiliter, quia intellectus divinus non tantum cognoscit illam determinationem, sed cognoscit immutabilitatem talis determinationis; scit enim esse impossibile voluntatem divinam posse mutari ab una determinatione in aliam sibi oppositam, non tantum pro eodem instanti, sed nec pro alio et alio instanti.

Ad aliud cum dicit: Aut illam determinationem necessario sequitur determinatio voluntatis creatæ, sive productio, dico quod sicut voluntas divina determinat contingenter, ita voluntas creata vult illud determinatum contingenter. Exemplum: Voluntas divina ab æterno determinavit me velle operari virtuose pro tempore *B*, tali tempore, sicut voluntas divina concurrit ad opus virtuosum libere et contingenter, ita voluntas mea libere et contingenter, et nullo modo necessario, ita enim voluntas creata in suo ordine (licet ut dependens a prima causa in agendo) contingenter agit, sicut et voluntas divina, et ignis in suo ordine (licet in agendo dependeat essentialiter a prima causa agente libere) agit necessario, quia principium actionis in igne est principium tantum per modum naturæ, et determinatum ex se tantum ad unum. Ista tamen requirunt prolixiorem tractatum, et alias declaratum est in secundo *dist.* 37. vide ibi expositionem quam feci. 31.

Aliter et solvuntur rationes Occha...

Dici etiam potest ad primum et redit in idem, quod major est falsa, quia licet determinatio divinæ voluntatis, et ad alteram partem contradictionis possit non fieri, et sic consequenter Deus posset non scire tale vel tale futurum. Ex hoc tamen non sequitur quod talis notitia de futuro determinato non sit infallibilis, quia non dicitur infallibilis pro eo quod non potest esse aliter, quin sic sciat, sed pro eo, quod est impossibile talem deter-

minationem esse, et intellectum divinum non scire talem determinationem, sicut impossibile est aliquod futurum esse, et intellectum divinum non cognoscere illud.

32. Nec valet dicere, quod æque bene cognosceremus certitudinaliter effectus futuros, qui sunt a voluntate nostra. Dico, quod non est simile, quia voluntas divina (ut dixi) determinat infallibiliter, quia licet voluntati divinæ in eo instanti quo determinat contingens ad alterum oppositorum (considerando ipsam, ut est prior naturaliter actu determinationis, quæ non solum ipsa volitione prior est naturaliter, sed etiam inquantum est volens, ut supra exposui) possit inesse alterum oppositum infallibiliter; tamen determinat futurum contingens, quia simpliciter est inobliquabilis, cum sit simpliciter prima regula omnium, ut patuit supra, et sic non est simile de intellectu divino et intellectu creato. Ex duobus enim provenit infallibilitas scientiæ Dei respectu futurorum. Primo, quia quidquid divina voluntas determinat, intellectus divinus determinate apprehendit. Secundo, quia scit intellectus divinus, voluntatem divinam esse immutabilem et omnino non impedibilem, primum concurrit in voluntate nostra, non secundum.

... quibus ...veniat in...llibilitas ...ientiæ.

Ad secundum argumentum ipsius Occham, quod etiam argumentum facit Gregorius de Arimino *in primo dist.* 18. *quæst.* 2. dico, quod voluntas divina est determinata respectu omnium. Et cum dicitur, talem determinationem aut sequitur necessario determinatio divinæ voluntatis creatæ, aut non? Dico, quod sequitur necessario necessitate consequentiæ, non autem consequentis, quia ista consequentia est necessaria: Deus vult me producere *A* pro instanti *B*; ergo ego producam *A* pro instanti *B*. Et cum dicitur quod tunc ageret mere naturaliter, negatur, quia ista determinatio divinæ voluntatis non est necessaria, et ideo nec determinatio voluntatis creatæ. Quod enim agit ex suppositione alicujus principii simpliciter liberi contingenter agentis, est simpliciter liberum et contingenter agens. Unde si, per impossibile, voluntas divina non ageret, et voluntas creata ageret libere et contingenter ageret; ergo sicut in casu voluntas creata esset libera, sic nunc ubi ei cooperatur voluntas divina, erit libera et contingenter agens.

Posset etiam instari unico medio, probando quod non cognoscat intellectus divinus certitudinaliter et infallibiliter omne contingens futurum, quia non cognoscit infallibiliter Antichristum peccaturum, patet ex superius dictis, quia ideo cognoscit aliquod futurum certitudinaliter, quia illud est determinatum infallibiliter a divina voluntate. Sed Antichristum fore peccaturum non est sic determinatum; ergo. 33.

Respondeo primo, ut exposui infra *dist.* 41. Dico etiam, quod divina voluntas non habet actum volendi respectu alicujus peccati, quia peccatum velle non potest, sed bene habet actum permissionis respectu ipsius, quæ permissio non est aliquis actus positivus voluntatis divinæ, ut infra patebit *dist.* 47. sed solum negativus, scilicet non velle prohibere actum peccati, et tunc Deus habet certitudinem de peccato futuro, quia scit se cooperaturum voluntati creatæ ad

substratum peccati, si voluntas creata operabitur ad ipsum ; et hoc si fuerit peccatum commissionis, vel Deus scit se non cooperaturum ad tale substratum, si fuerit peccatum omissionis. Hæc vide infra a Doctore *dist.* 41. et vide quæ ibi dubitavi. Sed de ista materia : An Deus concurrat ad peccatum, vide Doctorem *in secundo dist.* 37. et ea quæ ibi per longum exposui.

34. Ad aliud de intellectu creato et voluntate creata, dico, quod non est simile, quia voluntas creata est libera ad oppositos actus, nec determinat sic immutabiliter quin semper quantum est ex se, non possit oppositum pro quocumque instanti sequenti determinare ; et ideo licet cognoscat talem determinationem, non tamen infallibiliter sive immutabiliter cognoscit, quia determinatio voluntatis creatæ non est ex se immutabilis. Tamen est simile quoad hoc, quia facta aliqua determinatione cognoscit illam, et per consequens cognoscit determinatum fore pro *A*, si talis determinavit pro *A*, et hoc efficaciter, et non possit impediri ; et sic certus erit quod tale determinatum erit pro *A*, non tamen est certus simpliciter infallibiliter et immutabiliter, quia nec voluntas creata est immutabilis simpliciter.

Ad ultimum, cum dicit de illis instantibus, dico, quod non oportet hîc multum immorari, quia ipse negat hujusmodi instantia, et de ista materia diffuse expositum est infra *dist.* 41. vide ibi. Et quod dicit, quod nullus intellectus potest hujusmodi cognoscere, hoc habet probare, etc.

Eliduntur rationes Greg. de Arimin.

Ex his patet responsio ad Gregorium de Arimino *in* 1. *d.* 38. *q.* 2. qui videtur improbare hunc modum certitudinis contingentium, quem ponit Scotus. Dicit enim quod talis modus deficit : Primo, quia ponit aliquid esse rationem cognoscendi intellectui divino. Secundo, quia talia instantia non sunt ponenda, ut ipse probat *in* 1. *dist.* 9. Tertio, quia impossibile est quod pro aliquo instanti talis complexio de futuro sit neutra.

Dico ad primam instantiam, quod est simpliciter necesse aliquid ponere rationem intelligendi ipsi intellectui divino, ut supra patuit *in prolog. in quæstione : de subjecto Theologiæ, et in quæstione: an Theologia sit de omnibus, et in quæstione* : *an Theologia sit scientia, et in d.* 3. *et* 39.

Ad secundum patet *dist.* 41. *primi.* ubi responsum est ad Occham, et magis patet supra *dist.* 6. ubi responsum est ad Gregorium.

Ad ultimum patet ex dictis, quomodo in illo primo instanti naturæ ante determinationem divinæ voluntatis futurum contingens, licet tamen pro tunc nullum sit futurum, est tantum propositio neutra, potest enim intellectus offerre voluntati divinæ Petrum et gloriam, ita quod tunc non est certus an Petrus habebit gloriam ; nec similiter est certus an non habebit, sed est simpliciter neuter.

SCHOLIUM.

Quoad quartam quæstionem, an ista sit concedenda : *Deus necessario scit futurum.* D. Bonav. dicit in sensu compositionis esse admittendam, non in sensu divisionis. Scotus hoc refutat, tanquam non Logice dictum, et absolute negat illam propositionem, quia prædicatum sic determinatum non necessario convenit subjecto. Solvit instantiam contra hoc.

Quantum ad quartam (c) quæstionem, videtur fortasse distinguen- 25.

D. Bonav. l. 38. art. 2, q. 2.

dum de ista : *Deus necessario scit* A, secundum compositionem et divisionem, ut in sensu compositionis notetur necessitas scientiæ, ut transit super istud objectum ; in sensu divisionis, notetur necessitas scientiæ absolutæ, quæ tamen transit super hoc objectum. Primo modo est falsa. Secundo modo vera. Tamen talis distinctio non videtur Logica, quia quando actus transit super objectum, non videtur distinguendum de illo actu absolute, vel ut transeunte supra objectum, puta si dicam, video Socratem, quod distinguatur de visione, prout transit in Socratem, vel de visione absoluta, quæ tamen est Socratis. Et sicut non est ibi distinctio in propositione de *inesse*, ita nec in propositione de modo, videtur distinctio, sed tantum videtur necessaria, si actus transit in objectum necessario, et ita videtur ista simpliciter neganda : *Deus necessario scit* A, pro eo quod hoc prædicatum sic determinatum, non necessario convenit huic subjecto, licet prædicatum non determinatum conveniat.

[N]on est distinguendum de actu absolute, [e]t ut tendit [i]n objectum.

Contra hoc objicitur (d), quia actus rationalis non distrahitur per materiam super quam transit. Ita enim est simpliciter dicere, quod transit super me nihil dicere, sicut quod transit super me aliquid dicere, et ideo ita sequitur : dico me nihil dicere, ergo dico ; sicut sequitur : dico me aliquid dicere, ergo dico ; ergo in Deo *scire* non distrahitur per materiam super quam transit, quin sit æqualis necessitas.

[A]ctus rationalis non distrahitur per materiam, super quam transit, explicatur.

Ad istud dicendum, quod licet non distrahatur quod stet secundum *quid*, tamen potest non esse necessitas ejus, ut significatur transire super materiam, licet sit necessitas ejus in se, et hoc maxime si sit actus potens respicere diversa objecta, sicut si haberem actum loquendi eumdem virtuti motivæ, et ille actus posset transire super diversa objecta contingenter, licet necessario haberem actum, sicut potentiam ; non tamen necessario haberem actum, ut transeuntem super tale objectum, et ideo non sequeretur hìc, necessario dico, ergo necessario dico istud. Imo posset esse necessitas dictionis in se, cum contingentia respectu hujus objecti, et tamen dictio hujus objecti esset simpliciter dictio, ita quod non dictio secundum *quid*.

COMMENTARIUS.

(c) *Quantum ad quartam quæstionem*, 35.
in qua quærebatur : an intellectus divinus necessario sciat omnem conditionem existentium omnium.

Hìc ponitur primo opinio S. Bonaventuræ *in primo*, qui distinguit istam : *Deus necessario scit A*, secundum compositionem et divisionem. *Primo modo est falsa. Secundo modo vera*, quia primo modo non tantum notatur necessitas scientiæ in se, sed quod etiam necessario transit super hoc objectum, scilicet Antichristus erit pro *A* sic, quod necessario sciat Antichristum fore pro *A*. Secundo modo, tantum notatur, quod scientia Dei est in se simpliciter necessaria ; patet, quia idem quod Deus, non tamen necessario simpliciter transit super hoc, quod est Antichristum fore pro *A*, et sic non est necessario talis objecti. *Tamen talis distinctio non videtur Logica*, etc. *et ita videtur ista*

simpliciter neganda : Deus necessario scit A, *pro eo quod hoc prædicatum sic determinatum non necessario convenit subjecto,* scilicet hoc quod dico *scire creaturam, licet prædicatum non determinatum conveniat,* scilicet ipsum scire absolute, ita quod hæc est vera : *Deus necessario scit,* et hæc est falsa *: Deus necessario scit creaturam.*

(d) *Contra objicitur, quia actus rationalis,* cujusmodi est scire, intelligere et hujusmodi, *non distrahitur per materiam super quam transit,* et sic scire non distrahitur per hoc quod additur objectum cujus est, ut cum dico, scit Antichristum, etsi non sit notitia divina non necessaria, eo quod transit super Antichristum non necessarium sive contingenter.

Intellectio Dei est ipse Deus. Respondetur a Doctore concedendo antecedens, quod scilicet non distrahitur, ut stet secundum *quid.* Patet enim quod scire non dicitur stare secundum *quid,* ex hoc quod transit super objectum scibile, quodcumque sit illud. Tamen scientia Dei licet in se sit simpliciter necessaria, non tamen ut transit super creaturam, quia licet Deus necessario intelligat, quod talis intellectio est ipse Deus realiter, tamen talis intellectio non est necessario cujuscumque objecti intelligibilis. Sicut etiam patet de *velle* divino, quod cum sit in se necesse esse, quia realiter et essentialiter Deus, non necessario transit super creaturam, quia tunc creatura necessario esset.

SCHOLIUM.

Solvit per ordinem argumenta allata in initio pro parte falsa ad quamlibet quæst. ex 5. quæst. propositis, et postea argumenta pro secunda et tertia opinionibus. Tractat in his solutionibus exquisitissima Logicalia, de quibus videndus est 1. Prior. q. 28. 32. 33.

Ad argumenta (a) principalia per ordinem. 26.

Ad primum pro prima quæstione dico, quod non est similis veritas in illis de futuro, sicut in illis de præsenti et de præterito. In præsentibus quidem et præteritis est veritas determinata, ita quod alterum extremum est positum, et ut intelligitur positum, non est in potestate causæ ut ponatur vel non ponatur, quia licet in potestate causæ, ut prior naturaliter est effectu, sit ponere effectum vel non ponere, non tamen ut effectus intelligitur jam positus in *esse.* Talis autem non est determinatio ex parte futuri, quia licet alicui intellectui sit una pars vera determinate, et etiam una pars sit vera in se determinate, licet eam nullus intellectus apprehenderet, non tamen ita, quin in potestate causæ sit pro illo instanti ponere oppositum, et ista indeterminatio sufficit ad consiliandum et negotiandum. Si autem neutra pars esset futura, non oporteret negotiari vel consiliari ; ergo quod altera pars sit futura, dum tamen reliqua possit evenire, non prohibet consiliationem et negotiationem.

Scientia esse unius ita quod oppositi est imperfectio, et idem de voluntate, quod non sic potentia. Ad secundum dico (b), quod scientiam esse unius partis, ita quod non possit esse alterius, ponit imperfectionem in ea. Similiter et in voluntate ponere eam esse unius, ita quod non possit esse alterius objecti volibilis, ponit in ea imperfectionem ; tamen scientiam esse unius, ita quod non sit alterius, et voluntatem similiter, nullam imperfectionem ponit, sicut et potentia est unius oppositi in actu determi-

nate quod producit, et non alterius.

simile. Dissimile tamen est de potentia et scientia et voluntate per hoc, quod potentia videtur dici esse unius oppositi tantum, quia tantum possit in illud et scientia et voluntas, non ita quod tantum sciat vel velit illud. Sed si accipiatur simili modo ex utraque parte, æqualis est determinatio ex utraque parte, quia quodlibet istorum est actu unius oppositi, non amborum. Quodlibet etiam istorum potest esse utriusque, sed potentiam esse alicujus, hoc videtur significare potentialem habitudinem ejus ad illud, scientiam vel voluntatem esse ejus, videtur significare actualem habitudinem ad idem ; nihil tamen mali sequitur, si simili modo accipiatur hinc et inde, quia tunc sicut ad scientiam *scire*, et ad voluntatem *velle*, ita ad potentiam *producere*, non autem *posse producere :* et sicut ad potentiam *posse producere*, ita ad scientiam *posse scire*, et ad voluntatem *posse velle*.

27. d arg. 1. q. 2. Ad primum (c) argumentum secundæ quæstionis, dico, quod licet ad duas de *inesse* sequatur conclusio de *inesse*, non quidem syllogistice, (quia est oratio non syllogistica reducibilis in syllogismos multos,) tamen ex una de *inesse*, et altera de possibili, nec syllogistice nec necessario sequitur conclusio de possibili. Ratio est, quia falli est rem opinari aliter esse, quam sit pro tunc pro quando creditur esse. Istud autem includitur in illis duabus præmissis de *inesse*, quarum altera significat istum credere hoc, et reliqua negat hoc esse, et hoc pro eodem instanti, et ideo sequitur conclusio de *falli*, non sic autem ex alia parte, quia illa de inesse affirmat unum oppositum pro illo instanti ; illa de possibili, affirmat potentiam ad alterum oppositum pro eodem instanti, non conjunctim, sed divisim ; et ideo non sequitur pro aliquo instanti quod possit esse conjunctio oppositi in re ad illud quod creditur, et ideo non sequitur possibilitas deceptionis, quæ includit istam conjunctionem.

Ad has duas de esse non sequitur illa conclusio immediate, sed tamen mediate, affirmando secundum syllogismum.

Similis est ratio (d) in mixtione de contingenti et de *inesse*, quare illa non teneat nisi sit etiam minor de *inesse* simpliciter. Ista etiam ratio patet, quia si ex opposito conclusionis arguatur cum illa de possibili, non infertur oppositum nisi alicujus de necessario, et ita oportet majorem esse realiter eamdem cum illa de necessario, ad hoc ut inferat conclusionem ; non enim sequitur : *Deus non potest decipi, et A potest non fore ; ergo Deus non scit A fore*, sed sequitur, quod non necessario scit *A* fore. Quod apparet, quia si intellectus meus semper sequeretur mutationem in re, ita quod te sedente opinarer te sedere, et te surgente opinarer te surgere, non posset decipi, et tamen ex istis tu sedes pro *A*, et non possum decipi ; non sequitur, ergo necessario scio te sedere pro *A*. Ita in proposito, licet intellectus divinus non sequatur res sicut effectus causam, tamen concomitantia est ibi, quod sicut res potest non esse, ita intellectus divinus potest non scire, et ideo nunquam sequitur quod intellectus divinus cognoscat rem aliter quam est, et ideo nunquam

Nota ista Logicalia, vide Tartar. l. Prior. p. 151. f.

Cur non sequitur si non fecero quod Deus scit me facturum decipitur, ergo si possum non facere potest decipi ?

possunt simul stare illa, quæ requiruntur ad deceptionem. Sed sicut res scita potest esse, ita Deus potest eam scire, et sicut res scita potest non esse, ita Deus potest eam non scire, et si non erit, non sciet.

28. Ad secundam de illa (e) positione possibilis in *esse*, dico quod ex tali positione in se nunquam sequitur aliquod impossibile, tamen illa de *inesse* in qua ponitur illa de possibili, potest repugnare alicui, cui non repugnat illa de possibili posita in *esse*, quia antecedens potest repugnare alicui, cui non repugnat consequens, et tunc ex antecedente et suo repugnante, potest consequi aliquod impossibile, quod non sequitur ex consequente simpliciter, et eodem modo, quia non est sibi incompossibile. Nec mirum est si ex incompossibilibus sequatur impossibile, quia secundum Philosophum 2. *Priorum*, in syllogismo ex oppositis, sequitur conclusio impossibilis.

De syllogismo ex oppositis, vide Scot. 2. Prior. q. 6.

C. 15. et 16.

Dico tunc, quod posita ista in *esse*, *possibile est me non sedere*, ex ista sola nihil impossibile sequitur, sed ex ista et alia, scilicet *Deus scit me sessurum*, sequitur impossibile, scilicet Deum falli, et illud impossibile non sequitur ex impossibilitate ejus quod ponitur in *esse*, nec etiam ex impossibilitate aliqua, quæ est absolute in ea, sed ex ipsa et quodam alio simul, quod est incompossibile. Nec hoc est inconveniens, quod illud quod est impossibile, sequatur ex aliqua de *inesse*, in qua ponitur alia de possibili, et aliqua de *inesse*, quia cum ista : *ego sedeo*, stat ista : *possibile est me stare* ; ista tamen de *inesse*, in qua ponitur illa de possibili, repugnat illi alteri de *inesse*, et ex illis duabus de *inesse* sequitur impossibile, ista scilicet, *stans est sedens*. Nec tamen sequitur, ergo illa quæ ponebatur de possibili in *esse* fuit falsa, sed vel illa fuit falsa, vel alia cum qua sua de *inesse* accipitur, est incompossibilis suæ de *inesse*.

Possibili posito in esse non sequitur impossibile, explicatur procedere de possibili sine addito non cum addito, ut hic.

Ad primum (f) argumentum tertiæ quæstionis, concedo majorem, quod non est transitus sine mutatione ; sed in minori dico, quod hîc nullus est transitus nec esse potest, quia transitus non potest esse sine successione, ita quod oppositum succedat opposito. Talis autem non potest esse in proposito, sicut enim non possunt simul stare *scire* et *non scire*, ita non potest simul stare, quod aliquando sciat, et aliquando non sciat, sine quo transitu ab opposito in oppositum successive non est mutatio. 29.

Vide su[...] d. 30. n. [...] et d. 2. [...]

Et si tu quæras, saltem si potest non scire *B* quod scit, aliquid ergo aliter se haberet, quæro quid est illud?

Dico quod *B* in *esse* cognito, non tamen aliter quam prius se habuit, sed aliter quam nunc se habet, ita quod istud *aliter* esset non alicujus succedentis oppositi ad oppositum, sed esset alterius oppositorum, quod in eodem instanti posset inesse in quo suum oppositum inest, et hoc non sufficit ad mutationem.

Ad secundum dico (g), quod ista consequentia non valet : *non sciens A*, *potest scire A* ; ergo *potest incipere scire A*, et hoc quando est potentia præcise alicujus

Non scie[ns] A, est [po]tens sc[ire], ergo et i[nci]pere pot[est] scire, [non] tenet in [...].

prioris naturaliter, ad oppositum posterioris pro eodem instanti, pro quo et in quo habet hoc posterius contingenter esse, sicut est in proposito. Tenet tamen gratia materiæ in creaturis, ubi est possibilitas ad opposita successive. Sed licet illa non esset, adhuc tamen esset possibilitas ad utrumque illorum pro uno instanti.

30. Ad tertium (h) potest concedi quantum ad istud argumentum, quod ista potentia ad opposita sit potentia activa, puta quod intellectus divinus inquantum est actu per essentiam, et per actualem intellectionem infinitam, sit potentia activa respectu quorumcumque objectorum, quæ producit in *esse* intellectio. Et cum dicitur, igitur ipsa non potest agere circa aliquid, circa quod prius non egit nisi prius mutetur, dico quod consequentia non valet, quando agens requirit objectum circa quod agat. Sicut in agentibus creatis, non oportet quod agens, si de novo agat, quod mutetur, si de novo appropinquetur sibi passum in quod agat ; ita in proposito, voluntas divina determinans fore aliquid ostensum ab intellectu, facit * complexionem talem esse veram, et ideo intelligibilem, et ex hoc istud est præsens intellectui in ratione objecti. Et sicut voluntas potest facere istud volitum et non facere, ita posset esse verum et non verum, et ita potest cognosci et non cognosci ab isto intellectu naturali, non quidem propter aliquam contingentiam, quæ quidem sit prius in isto agente naturali, sed propter contingentiam ex parte objecti, quod contingenter est verum propter actum voluntatis verificantis.

Intellectus Dei est potentia productiva respectu esse cogniti creaturarum, supr. d. 3. q. 4. et d. 35.

* al. conclusionem.

Et si objicias (i), quod adhuc non potest esse sine mutatione saltem in objecto intellecto, sicut nec illa approximatio passi naturalis ad agens naturale, potest esse sine mutatione passi, et forte ipsius agentis approximantis.

Respondeo, quod objectum istud non mutatur in isto *esse*, quia non potest esse successive sub oppositis, contingenter tamen est in isto *esse*, et hæc contingentia est a parte voluntatis producentis ipsum in tali *esse*, et ista contingentia voluntatis potest esse sine mutatione voluntatis, sicut declaratum est in primo articulo solutionis.

Ad argumenta (k) quartæ quæstionis. Ad primum, nego consequentiam. Ad primam probationem dico, quod si non sit in Deo necessitas alia quam immutabilitatis, hoc est, non alius modus necessitatis illorum, quos assignat Philosophus in 5. *Metaph.* nisi quartus, secundum quod est non contingere aliter se habere, quia alii modi necessitatis requirunt imperfectionem, sicut necessitas coactionis, et cæteri, tamen non est ibi sola necessitas immutabilitatis sic, quod immutabilitas ex se sit necessitas, quia immutabilitas ex se non privat nisi possibilem successionem oppositi ad oppositum. Necessitas autem simpliciter privat absolute possibilitatem hujus oppositi, et non tantum successionem hujus oppositi sicut hîc, et ideo non sequitur, oppositum non potest succedere opposito, ergo oppositum non potest inesse. 31.

Ad arg. 1. q. 4. Text. 6.

Necessitas, et immutabilitas quomodo differant ?

Ad secundam (l) probationem di-

De quo sup. d. 8. q. 5. et 2. d. 1. q. 2 et 3. Esse diminutum est immutabile, quia non est reale. sup. d. 3. q. 1. et 35. et 36.

eo, quod licet omne *esse* existentiæ possibile forte sit mutabile, (ponendo creationem secundum intellectum Avicennæ, etiam ab æterno esse mutationem) tamen in *esse* intellecto sive volito quod est *esse* secundum *quid*, non oportet quod omnis possibilitas, quæ repugnat necessitati ex se formaliter, concludat mutabilitatem, quia istud *esse* non est *esse* reale, sed reducitur ad *esse* alicujus reale secundum se necessarii, propter cujus alterius necessitatem non potest esse hic mutabilitas ; et tamen illius alterius necessitas ex se non convenit huic formaliter, et ideo istud non est ex se formaliter necessarium, quia non habet *esse* extremi quod respicit realiter. Nec tamen est mutabile, quia secundum illud *esse* diminutum respicit extremum immutabile, et mutatio in aliquo inquantum respicit aliud, non potest esse sine mutatione in illo.

32. Ad 2. Ad secundum argumentum (m) dico, quod aliquid potest inesse Deo dupliciter, vel formaliter vel inesse, subjective, sicut Logice prædicatum quodcumque dicitur inesse subjecto. Primo modo concedo majorem, quia omne tale est Deus, et idem Deo necessario. Secundo modo non, sicut appellatio relativa potest inesse Deo, secundum quod Deus dicitur dominus ex tempore, et tamen ista appellatio non significat aliquid idem Deo, ita quod necessario sit idem Deo, vel idem quod ipse Deus, quia tunc non esset ex tempore.

Quod inest subjective Deo non est Deus quod formaliter, sic sup. d. 35 de id.

Modo dico, quod Deum scire *B*, ratione hujus quod est scire absolute, est scire formaliter, et est in Deo formaliter ; sed ratione *scire*, ut est hujus termini, non inest Deo nisi secundo modo. Est enim hujus termini, quia hoc scitum habet respectum ad scientiam divinam, et per hoc aliqua appellatio relativa inest Deo, sicut prædicatum subjecto.

Ad 3. Nulla perfectio simpliciter Deo dependet a creatura, tamen scire creaturas concomitatur talem perfectionem necessario. sup. d. 35. et quodl.

Ad tertium (n) dico, quod nulla perfectio simpliciter in Deo dependet a creatura, nec etiam necessario simpliciter coexigit creaturam in quocumque esse, et ideo Deum scire *B*, prout intelligitur non tantum scire absolute, sed etiam prout transit super ipsum *B*, non est perfectio simpliciter, sed perfectio simpliciter cum addito, quod necessario concomitatur perfectionem simpliciter. Tunc dico, quod major illius argumenti est vera de perfectione illius scientiæ absolute sumpta, sic autem minor est falsa, et probatio ejus non probat, nisi quod ad perfectionem simpliciter consequitur necessario, quod sit talis objecti, quia consequitur necessario quod habeat aliquem talem respectum ad talem perfectionem simpliciter, cum tamen nec ex tali respectu alterius ad ipsum, nec ex appellatione relativa ejus sit perfectio simpliciter in eo.

Ad argumenta (o) quintæ quæstionis. 33.

Ad arg. q. 5. Supr. n. Aver. 1. Prior. c. Ex majore de necessario, et minori de inesse (nisi hæc necessaria) non sequitur conclusio necessaria. Vide Sc. 1. Prior. q. 28. ubi hoc tradit, sed ibi admittit hunc syllogismum in modis directis primæ figuræ.

Ad primum dico, quod antecedens non est necessarium simpliciter. Et cum probatur, quia actus rationalis non distrahitur propter quamcumque materiam, etc. responsum est ad illam propositionem in articulo facto contra solutionem quæstionis quartæ.

Ad secundum dico (p), quod illa mixtio non valet, nisi illa minor sit

de *inesse* simpliciter ; et hoc non tantum, quod sit vera pro omni tempore, sed quod sit necessario vera, et forte oportet quod significet sumptum per se contineri sub medio, sufficit ad propositum quod oportet eam necessario esse veram ; et quod hoc requiratur, patet in ista instantia : omne quiescens de necessitate non movetur, lapis in centro terræ est quiescens ; ergo de necessitate non movetur. Conclusio non sequitur, et tamen minor semper est vera, non tamen necessario vera. Ita est in proposito, licet illa minor de *inesse* sit simpliciter vera, non tamen est necessario vera. Potest enim Deus non scire *A*, sicut potest non velle *A* propter contingentiam, quæ primo est in voluntate ad objecta secundaria, et ex hoc concomitanter in intellectu, sicut prius expositum est.

34. Ad argument. pro opin. D. Thom. posita n. 8.

Ad argumenta (q) pro secunda opinione. Ad primum concedo, quod immensitas est præsens omni loco, sed non omni loco actuali et potentiali, sicut argutum est in prima ratione contra istam opinionem. Et ita nec æternitas propter suam infinitatem, erit præsens alicui tempori nisi existenti.

Per hoc patet ad exemplum illud de baculo in fluvio, quia enim baculus non habet unde posset esse præsens omnibus partibus aquæ, ideo non est immensus respectu illarum, sed *nunc* æternitatis habet quantum est ex parte sua, quod præsens esset omnibus partibus temporis si essent.

Per hoc ad aliud, cum dicitur quod *nunc* æternitatis ut coexistit, non æquatur *nunc* temporis, verum est, quia *nunc* æternitatis est formaliter infinitum, et ideo excedit formaliter *nunc* temporis, non tamen coexistendo alteri *nunc*, sicut immensitas Dei præsens huic universo, non coæquatur huic universo, et ideo excedit formaliter, non tamen est alicubi nisi in hoc universo.

Æternitas non coëxistit tempori non existenti, sicut nec immensitas loco non existenti.

Per idem ad alterum patet, quia si totum tempus esset simul, æternitas complecteretur illud, et ita concedo, quod æternitas quantum est ex se habet infinitatem sufficientem ad complectendum totum tempus, si totum simul esset. Sed quantumcumque ponatur immensitas a parte unius extremi, propter quam ipsum posset coexistere cum quantocumque in altero extremo, cum coexistentia dicat relationem realem inter duo extrema, et ideo requirat ambo propter immensitatem unius extremi, non potest concludi coexistentia ad alterum, nisi tantum ad illud quod coexistit de alio extremo. Et ideo omnia ista argumenta procedunt ex insufficienti, videlicet ex immensitate æternitatis, ex qua non sequitur coexistentia, quæ dicit relationem ad alterum, nisi habeatur aliquid in altero extremo, quod possit esse terminus coexistentiæ cum isto fundamento, et tale non potest esse non ens, quale est omne tempus per præsens.

Aliud exemplum de centro et circumferentia simpliciter est ad oppositum, quia si imaginemur lineam rectam habentem duo puncta terminantia *A* et *B*, sit *A* punctus immobilis, et *B* circumducatur, sic est de pede circini, uno immo-

35. Hæc responsio non habetur in quibusdam orig. Exemplum de centro retorquet contra D. Thom. ostendens nihil coëxis-

tere æternitati de tempore præter instans.

bili, alio mobili, *B* circumductum causat circumferentiam secundum imaginationem Geometrarum, qui imaginantur punctum fluens causare lineam. Hoc posito, si nihil remaneat de circumferentia per fluxum ipsius *B*, sed tantum in circumferentia sit punctus iste, ita quod quandocumque punctus iste desinet esse alicubi, tunc nihil circumferentiæ erit ibi, tunc nunquam circumferentia esset præsens simul centro, sed tantum aliquis punctus in circumferentia, si tamen tota circumferentia esset simul, tota præsens esset centro. Ita hic, cum tempus non sit circumferentia stans, sed fluens, cujus circumferentiæ nihil est nisi instans actu, nihil etiam ejus erit præsens æternitati quæ est quasi centrum, nisi illud instans quod est quasi præsens, et tamen, si per impossibile poneretur, quod totum tempus esset simul stans, totum esset simul præsens æternitati ut centro.

Auctoritates omnes Sanctorum, quæ videntur sonare omnia esse præsentia æternitati, intelligendæ sunt de præsentia in ratione cognoscibilis, et non tantum cognoscibilis quasi cognitione abstractiva, sicut rosa non existens est præsens intellectui meo per speciem, sed de cognitione vera intuitiva, quia non aliter cognoscit Deus facta quam fienda, et ita perfecte sunt præsentialiter cognita ab intellectu divino fienda sicut facta.

Ad argumenta posit an. 11. pro alia sententia D. Thom.

Ad primum pro tertia opinione Boetius exponit se ibidem, et statim immediate post, distinguit de necessitate consequentis et necessitate consequentiæ. Per hoc concedo, quod contingentia relata ad divinam scientiam, sunt necessaria necessitate consequentiæ, hoc est, ista consequentia est necessaria : si Deus scit illa esse futura, illa erunt ; non tamen sunt necessaria necessitate absoluta, nec necessitate consequentis.

Contingentia modus positivus ... tus sicut necessit. Ut in q. Proculus lib. de C... sis d. 2. c.

Ad aliud (r) pro tertia opinione dico, quod contingentia non est tantum privatio vel defectus entitatis, sicut est deformitas in actu secundo, qui est peccatum. Imo contingentia, est modus positivus entitatis, sicut necessitas est alius modus ; et omne positivum, quod est in effectu, principalius est a causa priore, et ideo non sicut deformitas est ipsius actus a causa secunda, et non a causa prima, ita est contingentia, imo contingentia per prius est a causa prima quam secunda, propter quod nullum causatum esset formaliter contingens, nisi a causa prima contingenter causaret, sicut ostensum est.

COMMENTARIUS.

(a) *Ad argumenta primæ quæstionis.* 36.
Ubi primo arguitur, probando quod Deus non habeat notitiam determinatam omnium quantum ad omnes conditiones existentiæ, et sic arguitur : Quia in futuris contingentibus non est determinata veritas.

Differentia inter veritates præsentes, præteritas et futuras.

Respondet Doctor, primo faciens differentiam inter veritates præsentes, præteritas et futuras, quia præteritæ et præsentes sic sunt determinatæ, quod amplius non est in potestate agentis ut ponantur, nisi idem bis poni posset, quod non est intelligibile. Modo talis determinatio non est ex parte ve-

ritatis futuræ, quia licet alicui intellectui sit una pars vera determinata, et etiam una pars sit in se vera determinata (licet eam nullus apprehenderet) non tamen ita quin in potestate causæ sit pro illo instanti ponere oppositum, et ista indeterminatio sufficit ad negotiandum et consiliandum. Si autem neutra pars esset futura, non oporteret negotiari vel consiliari ; ergo quod aliqua pars sit futura, dum tamen reliqua possit evenire, non prohibet negotiationem nec consiliationem. Et sic vult Doctor quod intellectus divinus sit certus de veritate vel falsitate cujuscumque propositionis de futuro, et quod quælibet talis est in se determinata. Nam ab æterno voluntas divina determinavit alterum oppositorum, scilicet quod Antichristus erit pro instantia *A*, vel quod non erit pro instanti *A;* omne enim futurum ab æterno est a voluntate divina determinatum fore futurum pro tali instanti determinato, ut infra patebit a Doctore *dist.* 45. Posito ergo per possibile vel impossibile, quod nullus intellectus etiam divinus, cognosceret Antichristum fore, vel non fore, adhuc veritas de Antichristo futuro vel non futuro ab æterno fuit in se determinata, quia a voluntate divina determinante una partem ; impossibile est enim contradictoria simul esse falsa vel simul esse vera. Et ideo contradictoriis de futuro positis necesse esse unum illorum esse verum, et aliud esse falsum, non tamen necessario, nec unum, nec aliud est verum vel falsum, sed in potestate causæ est unam partem vel aliam verificare. Certum tamen est, quod unam verificabit, et intellectus divinus novit certitudinaliter, quam verificabit, quia novit certitudinaliter determinationem divinæ voluntatis ; et talis indeterminatio causæ, scilicet quia non est necessitas ad unam partem contradictionis, sufficit ad hoc quod sit consilium, quia sæpe oportet consilium habere, quæ pars verificatur.

(b) *Ad secundum dico.* Dicit Doctor multa. Primum, quod scientiam esse unius partis, et non posse esse alterius, est imperfectionis, puta quod intellectus sic determinate sciat Antichristum fore pro *A*, ut non possit scire oppositum, esset imperfectionis, scilicet si per possibile oppositum evenire posset, non posset scire illud. Non est tamen imperfectionis si actu cognoscit Antichristum fore pro *A*, quia sic est determinatum, et quod actu nesciat ipsum non fore pro *A*, quia ipsum non fore pro *A*, nihil est ; patet, quia respectu illius nulla est determinatio a voluntate divina, et solum illud dicitur fore vel non fore, quod est determinatum fore vel non fore. Si enim Antichristum non fore esset aliquod objectum scibile, et intellectus divinus sive actus intelligendi divinus non esset respectu illius, esset imperfectio tam ex parte intellectus quam ex parte actus intelligendi. 37. Primum dictum.

Secundum dictum : Ponere voluntatem esse unius oppositi et non posse esse alterius, est imperfectionis. Exempli gratia, ponere voluntatem divinam velle Antichristum pro *A*, et non posse non velle pro *A* est imperfectionis, ut patet, quod tamen voluntas actu velit Antichristum pro *A*, et actu non velit oppositum, nulla est imperfectio in voluntate. Hoc idem dicit de potentia. Secundum dictum.

Tertium dictum : Dissimile est de potentia, voluntate et scientia, et hoc Tertium dictum.

secundum aliquos, quia multi dicunt, quod Deus potest velle vel cognoscere omnia sub omni modo, tamen non potest causare. Si tamen æqualiter accipiatur utrobique, est simile, tunc enim erit æqualis determinatio ex utraque parte, quia quodlibet istorum est actu unius oppositi, non amborum ; quodlibet etiam istorum potest esse utriusque, quia actu, tam actus intelligendi quam actus volendi, et potentia causandi sunt solius unius partis, possunt tamen esse alterius, patet, quia voluntas divina potuisset oppositum determinare.

Nota tamen quod semper Deus utramque partem actu cognoscit, sed non semper actu causat utramque partem, nec semper efficaciter vult utramque partem. Cognoscit actu quod Petrus est glorificandus, et cognoscit actu oppositum ejus quod est non glorificari, non sic intelligendo, quod cognoscat quod Petrus glorificabitur, et quod cognoscat quod Petrus non glorificabitur, quia hoc est simpliciter impossibile. Sed cognoscit actu quid importatur per hoc quod dicitur *Petrum glorificari,* et quid importatur per hoc, quod est *Petrum non glorificari* ; vel sic actu cognoscit possibile esse Petrum glorificari, et actu cognoscit oppositum, scilicet possibile est Petrum non glorificari, et tamen non sequitur quod voluntas determinate velit Petrum glorificare, vel efficaciter velit non glorificare ; et sic patet quomodo aliqualiter est dissimile. Nec hoc repugnat superius dicto, quod intellectus divinus actu cognoscit unum, et actu non cognoscit oppositum, quia ibi patet quod si actu cognoscit Antichristum fore, actu non cognoscit ipsum non fore.

(c) *Ad primum.* Ad argumenta secundæ quæstionis, quæ talis fuit : Utrum intellectus divinus habeat certam et infallibilem notitiam omnium, quantum ad omnes conditiones existentiæ ? et arguit quod non. 38.

Primo, Deus novit me sessurum cras, etc. Respondet Doctor ad primum, in qua responsione plura ponuntur : Primo, quod ad duas de *inesse*, sequitur conclusio de *inesse*, non quidem syllogistice, quia est oratio non syllogistica reducibilis in syllogismos plurimos.

Hîc adverte, quod non dicit Doctor absolute, quod ad duas de *inesse* non sequatur conclusio syllogistice de *inesse*, id est quod non sequatur conclusio immediate ex duabus de *inesse*, quia hoc esset contra Philosophum *primo Priorum*, qui docet formare syllogismos ex propositionibus de *inesse*, ut patet ibi. Sed intelligit sic, quod ad istas duas de *inesse* (scilicet Deus novit me sessurum cras, et non sedebo cras ; ergo Deus decipitur) non sequitur syllogistice, id est, immediate ista : ergo Deus decipitur. Ista enim conclusio non deducitur immediate ex illis, sed tantum mediate, reducendo hunc syllogismum in multos syllogismos. Secundo dicit, quod ex una de *inesse*, et altera de possibili, nec syllogistice, nec necessario sequitur conclusio de possibili. Hîc non loquitur absolute, quia bene sequitur : Possibile est omne animal esse album ; omnis homo est animal, ergo possibile est omnem hominem esse album. Sed loquitur in proposito, scilicet quod ex his : *Deum novit me sessurum cras, et possum non sedere cras*, non sequitur syllogistice, id est, immediate ; ergo Deus potest decipi. Rationem assignat, quia falli Quid falli

est rem opinari aliter esse quam sit pro tunc, pro quando creditur esse. Istud autem includitur in istis duabus præmissis de *inesse*, quarum altera significat istum credere hoc, et reliqua negat hoc esse, et hoc pro eodem instanti, ideo sequitur conclusio de *falli*. Et ideo bene sequitur : Deus novit, sive credit me sessurum cras, et non sedebo cras ; ergo Deus decipitur, et hoc, quia totum est pro eodem instanti, scilicet Deus novit me sedere pro instanti *A*, et non sedebo pro instanti *A*, ergo decipitur. Sed non sequitur : Deus novit me sessurum pro instanti *A*, et possum non sedere pro instanti *A* ; ergo Deus potest decipi, quia major asserit me sedere pro instanti *A*, et minor asserit potentiam ad oppositum pro eodem non instanti *A*, ita quod simul possit sedere, sed divisim, id est, potest alteram partem eligere quam vult, quia non potest in re conjungi *non sedere* cum *sedere*, quod creditur, nec est possibile non sedere, cum hoc quod Deus sciat me sessurum pro instanti *A*, ideo non sequitur possibilitas deceptionis, quæ includit istam conjunctionem.

(d) *Similis est ratio*. Addit Doctor, quod *similis est ratio in mixtione de contingenti et inesse, quare illa non teneat, nisi sit etiam minor de inesse simpliciter*, non autem de inesse ut nunc, ut patet *primo Priorum*, nisi forte quando subjectum majoris de contingenti restringatur ad *esse ut nunc* ; si tamen subjectum contingentis majoris stat simpliciter, oportet et minorem de *inesse* esse de *inesse simpliciter*, non autem de *inesse ut nunc*. Similiter etiam ex majori de *inesse*, et minori de contingenti, major debet accipi de *inesse simpliciter*, ut patet *primo Priorum*. Sequitur : *Ista etiam ratio* (scilicet arguendo in proposito ex majori de *inesse*, et minori de possibili, non sequitur conclusio de possibili) *patet, quia sic ex opposito conclusionis arguatur*. Arguatur sic : Deus scit Petrum sessurum ; sed Petrus potest non sedere, ergo Deus potest decipi. Oppositum conclusionis est hoc : Deus non potest decipi, et ponatur pro majori ad inferendum oppositum majoris primi syllogismi. Addatur minor de possibili, scilicet ista : Petrus potest non sedere ; ergo Deus non scit Petrum sessurum ; patet quod hoc non sequitur, sed sequitur tantum cum modo *necessitatis*, scilicet, ergo Deus non scit necessario Petrum sessurum, et hoc est quod dicit. Et quod non sciat necessario, ostendit dicens : *quia si intellectus meus semper sequeretur mutationem in re*, etc.

(e) *Ad secundam de illa positione possibilis in esse dico*. Vult dicere, quod 40.
quando ponitur possibile in *esse*, puta possibile est me non sedere, supponatur quod non sedeam, ex hoc solo nullum sequitur impossibile. Sed si ponatur cum aliquo alio poterat sequi incompossibile, puta si cum hoc quod est, non sedebo cras, ponatur hoc : Deus scit certitudinaliter me sessurum cras ; ista enim sunt impossibilia, scilicet quod possim non sedere cras, et quod ponatur in *esse*, et quod Deus simul sciat quod sedebo cras. Ex isto ergo antecedente incompossibili et totali potest sequi hoc impossibile ; ergo Deus decipitur, quod tamen consequens non consequeretur ex hoc solo, possum non sedere cras, quia si ponatur in *esse* quod non sedeam cras, sequitur quod Deus sciet me non sedere cras, et sic non deciperetur, sed

cum totali antecedente, scilicet possum non sedere cras, et Deus scit me non sessurum cras, statim sequitur hoc impossibile; ergo Deus decipitur, sicut etiam patet, *secundo Priorum* in syllogismo ex oppositis, ubi sequitur conclusio impossibilis, quæ tamen ex una præmissarum non sequeretur; sed quia una præmissa est impossibilis alteri, ideo ex illis duabus sequitur conclusio impossibilis, ut ibi patet. Et hoc est quod dicit Doctor, ut patet in littera sequenti, cum dicit: *Dico tunc, quod posita ista inesse*, id est, supposito quod non sedeam cras, *ex ista sola nihil impossibile sequitur, sed ex ista et alia, scilicet Deus scit me sessurum*, etc. *Ista tamen de inesse in qua ponitur illa de possibili, repugnat illi alteri de inesse*, scilicet huic, ego sto, quia possibili posito in *esse*, cum dicitur, possibile est me stare, posito isto in *esse*, sequitur, ego sto. *Et ex illis duabus de inesse sequitur istud impossibile*, scilicet stans et sedens, etc., et sic patet responsio ad rationes secundæ quæstionis.

41. (f) *Ad primum.* Ad argumenta tertiæ quæstionis quæ talis fuit: An Deus habeat immutabilem notitiam de omnibus, quantum ad omnem conditionem existentiæ? Et arguit primo quod non, et probat quod possit habere mutabilem notitiam. Et prima ratio stat in hoc, quod est impossibile transire de contradictorio in contradictorium sine aliqua mutatione, patet ista, quia si *A* transit ab albo in non album, vel e contra, necessario mutatur, quia si non mutaretur, non diceretur *A* per talem transitum, aliter se haberet nunc quam prius; modo mutatio est qua aliquid aliter se habet nunc quam prius, ut patet per Philosophum 5. *Phys. t. c.* 32. *et* 63.

Nota tamen pro intellectione hujus propositionis, quæ sæpe est in usu apud Doctorem, quod transire de contradictorio in contradictorium potest multipliciter contingere. Primo, quod Deus transeat a non creante ad creans, quia ab æterno non creavit animam et nunc creat; ergo aliter se habet nunc quam prius se habuerit, et tamen non conceditur ipsum mutari. Similiter ab æterno non fuit dominus, et ex tempore dicitur dominus, et ex tempore dicitur dominus, ut dicit Augustinus, et Magister *in d.* 30. *primi*, nec tamen dicitur mutari. Dico, quod ideo non dicitur mutari, quia non se habet aliter secundum aliquid receptum quod prius non habuerit. Si enim dicitur creator nunc, et prius non dicitur creator, ex hoc dicitur creator nunc, et referri ad creaturam, non per novam relationem receptam in se, sed quia creatura habet novam relationem, quæ terminatur ut nunc ad ipsum Deum, quæ prius non terminabatur, quia non erat, ut supra exposui *dist.* 30. ubi improbavi Gregorium et Occham. De domino patet quod dicitur dominus ex tempore, non autem per aliquid de novo in ipso receptum, ut patet *ubi supra.*

Si dicatur, potest habere de novo relationem rationis quam prius non habuit, ut patet a Doctore ubi supra *d.* 30. et sic recipit novum respectum rationis quem prius non habuit, et sic transit de contradictorio in contradictorium, et tamen non mutatur.

Dico primo, quod per nullum respectum rationis sibi de novo advenientem et causatum a creatura dicitur mutari, quia aliter se habere nunc quam prius secundum tantum respectum rationis, nulla ex hoc sequitur mutatio. *Mutari* enim proprie est aliter

uid sit ari pro- dəi. se habere nunc realiter quam prius se habuerit, sic intelligendo; vel quod transeat a privatione alicujus entitatis realis, sive absolutæ sive respectivæ ad ipsam recipiendam; vel quod transeat ab entitate positiva, sive absoluta sive respectiva ad privationem ejusdem, et hoc modo proprie contingit aliquid mutari.

Dico secundo, quod si transiret a privatione respectus ad ipsum respectum ex tempore causatum in ipso, et hoc ab actu intellectus divini de novo causantis talem respectum, de necessitate mutaretur, non per receptionem illius respectus, qui ex se nullam mutationem facit, sed quia talis respectus non posset causari ab intellectu divino, nisi per novum actum intellectus divini comparantem ipsum Deum ad creaturam, et sic mutaretur, quia haberet novum actum intelligendi, quem prius non habuerit, ut supra patuit *d.* 30.

43. ı objectio. Si iterum dicatur: intellectus divinus in primo instanti naturæ, in quo tantum cognovit necessaria, tunc non cognovit contingentia. Patet per Doctorem *præsenti dist.* quia cognovit illa in secundo instanti naturæ; ergo transit de contradictorio in contradictorium, et tamen non conceditur secundum hoc mutari.

olutio. Dico ad hoc et ad omnia similia, quod mutari proprie est aliter se habere nunc quam prius, sic intelligendo, quod oppositum infuerit pro aliqua duratione, sicut cum dicimus, quod materia ligni nunc est privata forma ignis, ita quod talis privatio duratione præcedit in ipsa materia, et post, puta in ultimo instanti illius durationis fit sub forma ignis, tunc proprie mutatur. Et similiter quando in aliquo priori secundum durationem est sub aliqua forma, et in ultimo instanti illius durationis fit sub privatione talis formæ, tunc proprie mutatur, et sic transitus a contradictorio in contradictorium facit mutationem, sic intelligendo, quod unum contradictorium prius duratione infuerit. Et patet hoc in multis locis a Doctore, præcipue in isto 1. *d.* 2. *parte* 2. *quæst.* 3. ubi dicit quod essentia divina non mutatur, puta a non relatione in relationem, licet enim prius natura sit essentia divina quam intelligatur esse actu fundamentum filiationis, tamen non mutatur, quia in aliqua duratione priori non fuit sub opposito, quia nunquam fuit privata illa. Privatio enim proprie non respicit hujusmodi instantia, puta originis vel naturæ, nam cum dicitur aliquid esse privatum aliquo, talis privatio inest in aliqua duratione priori. Unde Doctor. *in* 4. *dist.* 43. *quæst.* 5. sic ait: *Nunquam autem est mutatio, nisi quando susceptivum termini* ad quem *alicujus inductionis, præcedit duratione ipsum terminum* ad quem, *et tunc est sub privatione termini.* Hæc ille.

Si dicatur, quod Doctor *in tertio dist.* 3. *quæst.* 1. dicit, quod si Virgo Maria in aliquo instanti naturæ fuit non sub gratia, quod tunc diceretur privari gratia, et quod si realiter in aliquo priori naturæ fuisset sine gratia, etiam in aliqua duratione fuisset sine gratia. 44. Instantia.

Respondeo, ut ibi exposui. Aliud est enim aliquid esse prius natura alio (loquendo de priori natura positive) in essendo et existendo, et aliud est esse prius natura ex hoc quod unum non includit aliud, et quantum est ex parte sua non repugnat sibi formaliter esse sine alio, licet propter aliquid Responsio.

consequens non possit esse, sicut homo est prior natura risibilitate, non tamen in essendo et existendo, cum sit impossibile hominem existere sine risibilitate, imo dicunt eamdem existentiam, dicitur tamen prius natura in intelligendo, quia homo potest perfecte intelligi non intellecta risibilitate. Nec etiam repugnat homini quidditative sumpto, esse sine risibilitate, licet sibi repugnet concomitanter, videlicet propter realem identitatem cum risibilitate. Sic dico de divina essentia respectu filiationis, non enim est prior natura positive ipsa filiatione, videlicet quod in essendo et existendo sit in aliquo instanti priori naturæ, in quo non sint omnia intrinseca divina, quia tunc esset etiam prior, vel posset esse prior duratione. Sed dicitur prior natura quidditative, videlicet quia ipsa potest distincte intelligi non intellecta aliqua proprietate. Modo transire a contradictorio in contradictorium, proprie loquendo, non verificatur isto modo, quia non sequitur : essentia divina est prior natura filiatione, et sic in secundo instanti naturæ, modo præexposito, sub filiatione ; ergo transit a contradictorio in contradictorium. Non sequitur, quia tunc non sequeretur ipsam prius duratione fuisse non sub filiatione. Ex his patet propositio. Doctor ergo per istam propositionem probat mutabilitatem divinæ notitiæ, quia si Deus scit nunc *A* fore pro instanti *B*, et potest nescire *A* pro instanti *B* ; ergo potest transire a contradictorio in contradictorium, scilicet a *scire* ad *non scire* ; ergo talis scientia mutatur, sive intellectus divinus potest mutari, quia potest transire a scientia *A*, ad non scientiam ipsius *A*, et talis mutatio non erit in ipso *A* scito, quia ipsum *A* habet tantum *esse* in scientia Dei, et per consequens nulla mutatio potest fieri. Si ergo est mutatio in tali transitu a contradictorio, etc. erit tantum in scientia Dei.

Secundo arguit : *Quidquid non est A, et potest esse A, potest incipere esse A*, patet, si paries non est albus, et potest esse albus, ergo potest incipere esse albus, quia non videtur esse intelligibile, quod affirmatio negationis quæ non inest possit inesse, nisi incipiat esse ; affirmare enim albedinem de áliquo prius negatam, non potest esse sine inceptione albedinis in illo, ergo si Deus non scit *A*, et potest scire *A*, potest incipere scire *A* ; ergo potest mutari ad scire *A*. 43

Tertio arguit sic : *Si Deus non sciat A*, etc. Respondet Doctor ad primum concedendo majorem, scilicet quod non est transitus, etc. quod debet intelligi modo præexposito, et negat minorem, quia in divina scientia talis transitus simpliciter impossibilis, quia talis transitus non potest esse sine successionne, ita quod oppositum succedat opposito. Sicut enim non possunt simul stare scire et non scire, ita non potest stare, quod aliquando sciat et aliquando nesciat, quia tunc esset in eo successio, et tunc etiam de novo posset acquirere actum scientiæ, et per consequens *scire* Dei non esset idem quod Deus, ut supra patuit *d.* 2. *q.* 1. in illis præambulis.

Trans non po esse s mutati

Et si quæras saltem si potest non scire *B* quod scit, aliquid aliter se habebit ; quæro quid est illud ?

Dico, quod *B* in *esse* cognito, non tamen aliter quam prius se habuit, sed aliter quam nunc se habet, ita quod istud aliter esset non alicujus succedentis oppositi ad oppositum, sed est alterius oppositorum, quod in eodem

instanti posset inesse in quo suum oppositum inest. Et hoc non sufficit ad mutationem, quia in *esse* cognito possibile ad prædicari *A*, sedebit pro instanti *B*, et pro eodem instanti *A*, potest non sedere, similiter *A* sedet pro instanti *B*, et potest non sedere, ut prius expositum est; sed illa non est mutatio, quia semper una pars est de possibili, quod nihil reale est, ut patet. Sed mutatio semper requirit successionem realem, ut supra exposui, et sic patet responsio ad primum argumentum.

46. (g) *Ad secundum dico, quod ista consequentia non valet, non sciens A, potest scire A*. Vult dicere, quod illud posse ad oppositum, (scilicet posse scire *A* quod prius nescivit, quod *posse scire* est oppositum ei quod est *nescire*) non est posse reale cum suo opposito, quod est *non scire A*, id est, quod *non scire A*, non præcedit duratione ipsum *posse scire A*, ita quod *posse scire A*, realiter possit succedere ipsi *non scire A*. Sed talis successio (si tamen potest nominari successio) solum consistit in prioritate naturæ causæ ad suum effectum, sive principii cognitivi ad objectum secundarium, ideo consequentia non valet. Si enim in primo instanti naturæ Deus non scit *A* fore pro instanti *B*, et potest scire in secundo instanti naturæ, adhuc non sequitur; ergo potest incipere scire ly *incipere scire*; dicit successionem realem oppositi ad oppositum, ita quod in aliqua duratione unum oppositum, scilicet *non scire A*, præcedat aliud oppositum, scilicet *scire A*, ponendo *posse scire* in *esse*, sicut et quodlibet possibile debet poni in *esse*. Sic ergo in primo instanti naturæ, quo tantum scit necessaria, nescit *A*, quia adhuc *A* nihil est, potest tamen scire, et ponatur in *esse* in secundo instanti naturæ in quo ipsum *A* habet *esse* contingenter, et sic in illo secundo instanti scit *A*, et ut sic, nulla apparet successio realis oppositi ad oppositum. Addit Doctor, quod *gratia materiæ tenet in creaturis, ubi est possibilitas ad opposita successive,* quia bene tenet consequentia: Petrus non cognoscit nunc Socratem, et potest cognoscere; ergo potest incipere cognoscere. Certum est enim quod de facto ipsum *nescire*, præcedit duratione ipsum *scire*, et sic ibi est successio realis oppositi ad oppositum, quando ipsum *posse scire* ponitur in *esse*, et potest esse successio realis oppositi ad oppositum, potest poni *inesse*. Addit etiam dicens: *Sed licet illa non esset,* scilicet possibilitas ad opposita successive, *adhuc tamen esset possibilitas ad utrumque illorum pro uno instanti*. In contingentibus enim etiam respectu creaturæ, est possibilitas ad utrumque illorum oppositorum simul pro eodem instanti temporis, ut supra patuit.

(h) *Ad tertium* respondet Doctor, quod ista potentia ad opposita est potentia activa, scilicet qua potest scire 47. *A*, et non scire *A*, non quod sit potentia activa Physica, quæ producit aliud inquantum aliud, scilicet realiter et essentialiter distinctum, ut patet 5. *Metaph. t. c.* 17. *et* 6. *t. c.* 2. sed accipitur magis potentia activa Metaphysica, de qua supra dixi *in prologo q. de subjecto Theologiæ*; et hæc potentia activa in divino intellectu respectu intellectionis, non est ad intellectionem realiter distinctam. Licet ergo non sit vere productivus suæ intellectionis, quia illa realiter distingueretur, ut supra patuit *dist.* 2. *parte* 2. habet tamen

eam, ac si eam realiter produxisset. Et cum comparatur intellectus divinus ad objecta secundaria, potest dici potentia activa, non tamen Physica, quia illa producit tantum ens reale in *esse* realis existentiæ; hæc autem producit tantum in *esse* secundum *quid*, ut supra patuit *dist.* 3. *q.* 4. *dist.* 35. 36. *et in* 2. *dist.* 1. *q.* 1. *Et cum dicitur, igitur ipsa*, scilicet potentia activa, *non potest agere circa aliquid, circa quod prius non egit nisi prius mutetur; dico, quod consequentia non valet*, etc. Et vult dicere, quod noviter agere post non agere potest dupliciter intelligi. Uno modo per novam actionem in causa, et sic tale agens vere mutatur, quia habet novam actionem quam prius non habuit. Alio modo per novam approximationem objecti, vel passi, sicut si igni semper approximentur nova combustibilia, ipse ignis semper calefacit, et tamen nec productio caliditatis, nec alia mutantur in suo *esse* vel in suo proprio supposito. Sic in proposito voluntas divina aliquid determinans fore ostensum ab intellectu, facit complexionem talem esse veram, et ideo intelligibilem, et ex hoc istud, scilicet verum, est præsens intellectui in ratione objecti intelligibilis, non quod tale objectum possit movere intellectum divinum ad sui cognitionem, quia tantum a sola essentia movetur ad cognitionem cujuscumque, ut supra patuit *dist.* 3. *quæst.* 3. *et in quodlib.* patet *quæst.* 14. fit enim præsens per essentiam divinam, ipsum verum contingens repræsentantem, et ut sic præsens intelligit ipsum eadem simpliciter intellectione, qua intelligit etiam essentiam suam. Sequitur: *Et sicut voluntas potest facere istud volitum et non facere, ita posset esse verum et non verum, et ita potest cognosci* et non cognosci *ab isto intellectu divino*, quia posito ipso vero intelligit, non posito non intelligit; et hoc quod est intelligere et non intelligere, non est propter aliquam contingentiam in ipso intellectu divino, quasi intellectus divinus contingenter possit intelligere et non intelligere, quia intellectus necessario intelligit, quando objectum est sibi præsens in ratione objecti intelligibilis. Sed quod possit intelligere *A* fore pro instanti *B*, et possit non intelligere, est ex sola contingentia voluntatis divinæ ponentis contingenter, sive determinantis *B* fore pro instanti *B*, vel non fore pro instanti *B*, si determinat ipsum fore pro instanti *B*, intellectus divinus necessario intelligit *A* fore pro instanti *B*; si vero determinat *A*, non fore pro instanti *B*, intelligit necessario *A* non fore pro instanti *B*.

Agere de novo contingit dupliciter.

(i) *Et si objicias, quod adhuc non potest esse sine mutatione*, etc. Respondet 48
quod *non mutatur objectum istud in isto esse, quia non potest esse successive sub oppositis, contingenter tamen est in isto esse*; non enim tale objectum in intellectu divino potest esse sub oppositis, puta quod in aliquo priori duratione fuit non cognitum *A* fore pro instanti *B*, et in aliquo instanti immediato post illam durationem, sit cognitum ab intellectu divino ipsum fore pro instanti *B*, quia talis successio est simpliciter impossibilis, ut objectum comparatur intellectui divino, ut supra patuit. Similiter tale objectum in *esse* volito non potest esse sub oppositis successive, sic quod in aliquo priori duratione A, non sit volitum a voluntate divina pro instanti *B*, et quod in aliquo instanti posteriori immediate sequente durationem illam sit

volitum a voluntate divina pro instanti *B*; hoc est enim impossibile, quia voluntas divina quidquid voluit, ab æterno voluit, licet enim in eodem instanti quo vult *A* possit non velle *A*, tamen si vult *A* esse, ipsum vult ab æterno. Et hoc est, quod Doctor hìc intendit in ista littera. Et sic patet ad argumenta quæstionis tertiæ.

(k) *Ad argumenta quartæ quæstionis, quæ talis fuit* : An intellectus divinus necessario sciat omnem conditionem existentium omnium ?

Ad primum argumentum respondet Doctor negando consequentiam. Ad probationem primam præmittit primo, quod quartus modus *necessitatis* positus ab Aristotele 5. *Met. t. com.* 6. est non contingere aliter se habere. Unde sic ait Aristoteles : *Amplius quod non contingit aliter se habere necessarium, dicimus sic se habere.* Hæc ille. Et hic quartus modus distinguitur a tribus præcedentibus, quia quartus modus est absolutus, sed duo primi sunt ad aliquod bonum intrinsecum vel extrinsecum acquirendum, vel malum possibile evitandum, ut patet de primo modo, scilicet cibus et respirare, quæ sunt necessaria animali, et medicina, quæ est necessaria ad evitandum infirmitatem. Tertius modus dicitur per operationem ad agens extrinsecum violentans. Unde ait : *Amplius vim faciens, et vis*, id est, violentia, *et vim faciens,* id est, violentiam faciens ; *hoc autem est, quod præter impetum et præter voluntatem*, id est, quod violentia est aliquid impediens et prohibens, *præter impetum et præter voluntatem,* id est, contra appetitum naturalem et rationalem. Sequitur in textu : *violentum enim necessarium dicitur.* Sed quartus modus accipitur absolute et in se, et sic alii tres modi requirunt imperfectionem in se ; licet ergo in Deo sit ista necessitas immutabilitatis, quæ est quartus modus *necessitatis,* non tamen est ibi illa sola, sic quod immutabilitas ex se sit necessitas, quia immutabilitas ex se non privat, nisi possibilem successionem oppositi ad oppositum. Necessitas autem simpliciter absolute privat possibilitatem hujus oppositi, et non successionem hujus oppositi sicut hîc, et ideo non sequitur, oppositum non potest succedere opposito, ergo oppositum non potest inesse. Unde licet voluntas divina possit velle et non velle *A*, non tamen cum successione, ut supra exposui respondendo ad argumenta alterius quæstionis. Sed quando est necessarium simpliciter, nunquam oppositum potest inesse, sicut dicimus quod intellectus necessario simpliciter intelligit essentiam divinam, et sic necessario intelligit, quod est sibi simpliciter impossibile non intelligere. Et simpliciter voluntas sic necessario vult essentiam divinam, quod est ei simpliciter impossibile ipsam non velle, non sic est cum comparatur ad creaturam, licet enim ipsam diligat necessitate immutabilitatis, non tamen necessitate simpliciter.

Voluntas divina an possit velle vel non velle, non tamen cum successione.

(l) *Ad secundam probationem* dicit Doctor primo, quod omne ens possibile in *esse* existentiæ est mutabile, patet, quia tale ens non includit formaliter necessitatem nec immutabilitatem ; est enim mutabile vel mutabilitate versionis, de qua Doctor supra *d.* 8. *et in* 4. *d.* 11. vel aliqua alia mutabilitate, et hoc satis patuit *in* 1. *d.* 8. Addit Doctor quod *tale ens possibile est mutabile, ponendo etiam tale ens creari secundum mentem Avicennæ*, qui 49.

Opinio Avicennæ.

voluit aliquid posse causari ab æterno, ut expositum est supra *d.* 2. *d.* 8. *q. ult. et in* 2. *dist.* 1. *q.* 2. *et* 3. ita quod *non esse* tantum præcedat ipsum *esse* in aliquo priori naturæ, non tamen accipiendo *prius natura positive*, sed tantum negative, quia scilicet *non esse* quantum est ex se, inesset, nisi ipsum *esse* præveniretur a causa superiori producente tale *esse* in illo instanti naturæ, inquo non esse ex se inesset, ut expositum est supra *d.* 8. *q. ult. et in* 2. *d.* 1. *q.* 2. *et in simili in* 3. *d.* 3. *q.* 1. Si tamen acciperetur ipsum *esse* creari ab æterno, de necessitate naturæ, sicut secunda Intelligentia (forte secundum ipsum et Aristotelem, ut supra patuit *d.* 8. *q. ult.*) est necesse esse, et de necessitate naturæ producta ab æterno, tunc talis esset immutabilis, quia etiam secundum Philosophum, omne sempiternum est necessarium, et tale est immutabile in suo *esse*.

Dico ergo, quod si effectus produceretur ab æterno, et esset vere possibile et contingens, quod tale esset immutabile etiam in suo *esse*. Secundo vult Doctor, quod nullum ens possibile consideratum tantum in *esse* cognito vel in *esse* volito sit mutabile, quia mutari proprie est realiter aliter se habere, ut exposui supra ; sed *esse* cognitum ab intellectu divino, sive *esse* volitum a voluntate divina habet tantum *esse* secundum *quid*, et nullum *esse* reale, ut supra patuit *dist.* 3. *q.* 4. *d.* 35. *et* 36. et per consequens ut sic, est omnino immutabile, licet dicatur ens possibile pro eo quod sibi non repugnat pro aliquando realiter existere. Et tale *esse* cognitum ab intellectu divino, ut præcedit actum voluntatis divinæ, dicitur necessarium, quia de

Quid sit mutari.

Esse cognitum divino habet esse secundum quid, et nullum esse reale.

necessitate naturæ ab actu intellectus divini productum, ut supra patuit *d.* 3. *q.* 4. 35. 36. *et* 39. dicitur tamen necessarium secundum *quid*, quia et *esse* tale est *esse* secundum *quid*. *Esse* tamen cognitum respectu contingentis, est tantum necessarium necessitate consequentiæ et non consequentis, quia sequitur determinationem voluntatis divinæ, quæ mere contingenter se habet respectu omnis contingentis ; sicut ergo *esse* volitum est tantum necessarium in tali *esse* necessitate consequentiæ, nullo etiam modo in tali *esse* est mutabile, quia nullum *esse* reale dicit, imo etiam ut sic, est omnino immutabile, quia ibi non potest esse transitus a contradictorio in contradictorium, ita quod unum oppositum succedat alteri, quia in aliquo priori duratione non dicitur non habere *esse* volitum, et post habere *esse* volitum, sed si fuit volitum, necessario fuit volitum ab æterno, ut supra exposui.

Deinde addit Doctor, quod istud *esse* cognitum vel volitum, reducitur ad aliquod *esse* reale simpliciter necessarium, quia *esse* cognitum lapidis reducitur ad actum intelligendi intellectus divini, qui actus est simpliciter necesse esse, ut supra patuit *dist.* 36. et *esse* volitum lapidis reducitur ad velle divinum, quod est verum ens reale et simpliciter necessarium. *Ideo istud non est ex se formaliter necessarium* ; illud enim *esse* cognitum lapidis non est formaliter intellectio divina, qua intellectus divinus intelligit lapidem, nec similiter *esse* volitum ipsius est formaliter volitio divina, qua voluntas divina vult ipsum. Istud autem *esse* volitum cum tantum sit *esse* secundum *quid*, et non reale, non est 50.

Esse cognitum reducitur ad aliquod esse reale.

ex se formaliter necessarium, *quia non habet* esse *extremi quod respicit realiter*, id est, quod *esse* volitum non habet *esse* formaliter extremi, scilicet volitionis divinæ quam respicit realiter, id est, quam respicit ut extremum vere reale, nec tamen illud *esse* volitum est mutabile, quia secundum illud *esse* diminutum respicit extremum immutabile, scilicet volitionem divinam. Ex quo enim habet tantum *esse* volitum volitione divina, statim sequitur quod si volitio divina sit omnino immutabilis, quod etiam objectum a tali volitione volitum erit immutabile, quia mutatio in aliquo in quantum respicit aliud, non potest esse sine mutatione in illo, id est, ex quo *esse* volitum lapidis, ut comparatur ad volitionem divinam, dicitur tantum sibi competere inquantum sibi comparatur ; non potest esse mutatio in tali *esse* volito, nisi sit mutatio in volitione divina, per cujus comparationem dicitur habere tale *esse*.

51. Aliquid potest inesse Deo dupliciter.

(m) *Ad secundum argumentum.* Respondet Doctor, quod *aliquid potest inesse Deo dupliciter, scilicet formaliter vel inesse subjective, sicut Logice prædicatum quodcumque dicitur inesse subjecto*, id est, quod aliquid inest Deo realiter et formaliter sive intrinsece, ut omnis perfectio divina et omnia intrinseca realiter, et tale est realiter Deus. Aliquid etiam inest tantum prædicative et nullo modo intrinsece, sicut dicimus quod paries est visus ; visio inest parieti tantum prædicative et denominatione extrinseca, sicut etiam dicitur Deus dominus ex tempore, non propter novam relationem formaliter inexistentem ipsi, sed tantum prædicative et denominatione extrinseca. Sic in proposito. Deum scire *A*, est idem quod Deus, verum est accipiendo ipsum *scire* absolute, quia illud est realiter Deus, sed accipiendo *scire* pro objecto scito, non inest Deo realiter, sed tantum objective vel prædicative et denominatione extrinseca. Scire enim *B* inest Deo, quia hoc scitum habet respectum ad scientiam divinam, et per hoc aliqua appellatio relativa inest Deo, sicut prædicatum subjecto, et hoc magis patuit supra *dist.* 35. de ideis, et aliqualiter *d.* 36.

(n) *Ad tertium* et ultimum dicit Doctor, quod *nulla perfectio simpliciter in Deo dependet a creatura, nec etiam simpliciter coexigit creaturam necessario in quocumque esse.* Et loquitur hîc de perfectione simpliciter formaliter et non præexigitive, quia aliqua talis coexigit necessario creaturam in aliquo *esse*, ut patet ab ipso *in quodl. q.* 1. sed non perfectio formaliter simpliciter, ut intellectus, voluntas, volitio, intellectio et hujusmodi. Et quod non requirant respectum aliquem ad extra sive ad creaturam, subtiliter probat Doctor *in q.* 1. *quodlib.* Et ideo Deum scire *B*, prout intelligitur non tantum pro *scire* absolute, sed etiam prout transit super ipsum *B*, non est perfectio simpliciter, patet, quia nulla talis (ut dixi) includit respectum ad extra. Potest tamen dici perfectio simpliciter, non formaliter, sed cum hoc addito, quod scilicet scire *B*, necessario concomitatur perfectionem simpliciter, quia si intellectio divina sit formaliter infinita, statim concomitatur quod sit omnis objecti intelligibilis, et sit necessario omnis objecti intelligibilis, non necessitate consequentis respectu objecti contingentis, sed tantum necessitate consequentiæ, ut supra patuit. Et breviter, posito quocumque

Nulla perfectio simpliciter in Deo dependet a creatura.

objecto, necessario est illius, et sic posito contingenti ex determinatione divinæ voluntatis, necessario talis scientia terminatur ad illud, et sic scire *A* concomitatur perfectionem simpliciter, scilicet ipsam scientiam Dei formaliter infinitam. Et sic respondendo formaliter ad argumentum, dicit quod major argumenti est vera de perfectione illius scientiæ absolute sumptæ, quia talis scientia absolute sumpta inest necessario ipsi Deo ; sic autem minor est falsa, scilicet quod scire *A* sit hoc modo perfectio simpliciter absolute sumpta.

52. (o) *Ad argumenta quintæ quæstionis, quæ talis fuit :* An cum determinatione et certitudine scientiæ divinæ possit stare aliqua contingentia ex parte rerum in existentia ? Arguit primo, quod non, quia sequitur, *Deus scit A*, etc.

Secundo arguit sic : *Omne scitum a Deo fore*, etc. *Et minor est de inesse simpliciter*, quia pro æternitate est vera, non enim minor est de *inesse* ut nunc ; sed ex majori de necessario, et minori de *inesse simpliciter*, sequitur conclusio de necessario, ut patet *primo Priorum*. Sequitur : Necesse est omne animal esse substantiam ; sed omnis homo est substantia, ergo necesse est omnem hominem esse substantiam. Sic in proposito.

Respondet Doctor ad primum, quod antecedens est falsum, quia scit *A* fore pro *B* tantum contingenter, quia talis scientia sequitur contingenter determinationem divinæ voluntatis.

(p) *Ad secundum dico.* Dicit Doctor, quod in mixtione de necessario et de *inesse*, etc. oportet quod illa de *inesse*, non tantum sit de *inesse simpliciter*, ita quod sit vera pro omni tempore, sed quod etiam sit necessario vera. Unde non sequitur : Necesse est omne album esse coloratum ; sed omnis homo est albus, posito quod pro omni tempore sit albus, ergo necesse est omnem hominem esse coloratum, non sequitur, cum omnis homo sit contingenter albus. Et addit Doctor quod etiam ultra hoc requiritur forte, quod significet sumptum sub per se contineri sub medio. Ad propositum tamen sufficit quod sit necessario vera. Modo in proposito minor non est necessario vera,

(q) *Ad argumenta pro secunda opinione*, etc. Ad has tamen objectiones quas facit Doctor contra Thomam de æternitate, respondet quidam novus expositor S. Thomæ *in* 1. *parte. quæst.* 14. *art.* 13. et præmittit quod res temporales esse præsentes æternitati potest dupliciter intelligi. Uno modo sic, quod in quolibet *nunc* temporis sint præsentes æternitati, ita quod coexistentia cujuslibet rei æternitatem mensuratur quolibet instanti temporis ; et hunc sensum acceperunt (quantum videtur mihi) adversarii, ex verbis S. Thomæ, sed erravere. Hoc enim nunquam somniavit Thomas, imo manifeste implicat contradictionem, quoniam coexistentia rei ad æternitatem æquatur in duratione mensuræ ejusdem existentiæ, cum non coexistat, nisi secundum suam actualem existentiam ; sed existentia instantis in quo cras Sol orietur, non mensuratur instanti aliquo præcedente aut sequente ; ergo nec quolibet. Alio modo potest intelligi, quod in quolibet *nunc* æternitatis sint præsentes æternitati, ita quod coexistentia cujuslibet rei ad æternitatem salvetur in quolibet *nunc* æternitatis. Et hic sensus est verus et

53. Thom. O[...] jet. quær. solvere ra[...] tiones Sc[...] contra S. Thomam

intentus a S. Thoma. Verus quidem, quia cum æternitas non habeat nisi unum *nunc*, quod æquatur ipsi æternitati, et excedit omne tempus; necesse est quod omne instans nostri temporis, et quidquid in illo est aut fit, salvetur in *nunc* æternitatis, non ut a mensura adæquata, sed excessiva. Tunc ad objectiones :

54. Cum dicitur, sessio mea crastina ut futura, aut scitur certe aut non. Respondetur distinguendo, quod quia ista sessio futura, ut futura non habet *esse* nisi in suis causis. Ad causas autem suas potest dupliciter comparari. Uno modo, ut indeterminatas ad producendam crastinam sessionem meam vel ejus negationem. Alio modo ut determinatas ad illius productionem magis quam oppositi, vel cum exclusione oppositi. Futura primo modo non sumuntur ut futura, sed ut futura penitus contingentia. Futura autem secundo modo sumuntur quidem ut futura, sed declinant a contingentia secundum quod determinatio causarum ad alteram partem magis vel minus, vel totaliter exigit. Futura igitur contingentia, ut futura ex causis indeterminatis non sunt scibilia, ut in littera dicitur, nec a Deo, nec a quocumque, quia non sunt entia, nec in actu, nec in potentia magis ipsa quam opposita; ex causis autem determinatis sunt cognoscibilia juxta determinationem causatum. Et cum dicitur, ergo Deus aliter novit facta quam fienda, simpliciter negatur consequentia, quia ly *aliter* in auctoritate Augustini dicit modum cognoscendi ex parte cognoscentis, quia in Deo non variatur. Ad probationem autem superfluum est respondere, adeo puerilis videtur. Dicit enim, cognoscit autem sessionem certitudinaliter Deus, cum illa fuerit actu; quis enim ignorat Deo nullam accidere cognitionem? Unde debet dicere, et tamen cognoscit illam certitudinaliter, secundum ejus actualem existentiam; sed hoc non probat consequentiam. Aliud est enim quod aliter se habeant res ut factæ, quam ut fiendæ ad Dei cognitionem, et aliud quod aliter Deus novit facta quam fienda. Illud enim est verum in materia contingenti loquendo, hîc autem est falsum. Illud significat quod res aliam dispositionem habet ut facta, et aliam ut fienda, quia ut facta innuit necessitatem quamdam, ut fienda non, et sic facta est scibilis certe, ut fienda non; et rursus ut facta potest certum intuitum Dei terminare, ut fienda non.

Ad secundam dicitur, quod aliud est scientiam Dei capere certitudinem ex sessione Socratis, et aliud est sessionem Socratis non esse capacem, ut sit terminus certæ Dei notitiæ, nisi secundum quod est in se certa. Primum enim inconvenit. Secundum autem est necessarium. Primum non habetur ex littera, sed secundum; quare conceditur tota ratio, utpote nihil contra nos dicens. Sed supponens falsum, scilicet quod ex hac positione habeatur quod scientia Dei capiat certitudinem ab alio objecto quam substantia, deberet supponere quod exigit certitudinem etiam in alio objecto seu termino scientiæ suæ, non solum in substantia sua; hoc enim hîc habetur, et non quod capit certitudinem ab alio. 55.

Ad tertiam dicitur, quod dupliciter deficit. Primo, quia cognitio Angeli, qua cognoscit temporalia, non mensuratur ævo, et ideo ratio nihil infert.

Secundo, quia repræsentatio singularium temporalium per principium cognitionis Angelicæ, scilicet speciei intelligibilis, non mensuratur ævo, sed de novo advenit, et ideo impossibile est quod futura contingentia naturaliter sciant Angeli. Et sic patet responsio ad objectiones factas contra applicationem, etc.

56. Ad alias de coexistentia respondet sic dicens : Ad has objectiones respondendo, præmitto quod iste locus ab adversantibus judicatur plenus contradictionis et erroris ; a sequentibus autem doctrinam S. Thomæ reputatur adeo obscurus, ut neminem hactenus viderim, sive scripto sive verbo, assertive teneri in hoc dictum, et me jam annis forte quindecim fateor latuisse. Sed nudius tertius dum super commentationem hujusmodi articuli meditarer, illuxit (ut arbitror) D. Thomæ ope veritas plana, et in manifesto posita, et ideo paucissimis verbis pertransita.

Sciendum est igitur primo ad evidentiam terminorum, quod esse præsens seu existere æternitati, formaliter loquendo, abstrahit a præsentia cogniti ad cognoscentem, quoniam si æternitas esset res non cognoscitiva, et lapis quandoque esset, esset ibi vera præsentia sive existentia absque cognitione aliqua. Pater ergo ex littera, quod sermo est de *esse* rerum, quæ fiunt in tempore, non objectivo nec potentiali, etc. Sed de *esse* in actu in rerum natura secundum seipsas extra causas suas, ita quod sermo præsens est de coexistentia reali contingentium in actu ad æternitatem. Sensus est, omnia secundum *esse* in actu, in rerum natura sunt præsentia, id est, coexistunt æternitati. Et sic patet responsio ad istas objectiones Scoti.

Deinde hîc novus expositor respondet ad rationes factas contra primam opinionem, quæ imponitur D. Bonaventuræ; et hujus opinionis etiam est S. Thomas, qui vult quod ideæ repræsentent etiam complexionem contingentem. Et præmittit aliqua, quæ transeo. Et post dicit : Ex his prælibatis dicitur quod cum apud S. Thomam ideæ sint ipsa existentia Dei, ut est objectiva rerum ratio, optime dictum est, quod quia rationes seu ideas rerum præsentes apud se habet Deus, ideo novit omnia futura contingentia certe ; unde ad primam objectionem simpliciter negandum est assumptum. Potest tamen pro claritate doctrinæ distingui, quod idea alicujus quidditatis potest dici dupliciter perfecta. Uno modo, ut perfectio dicit modum intrinsecum rei cujus est, et sic verum est assumptum, quia quantumcumque perfecte repræsentetur homo, secundum omnem scilicet suæ intrinsecæ entitatis modum, nunquam repræsentaretur conjunctio ejus cum sessione seu fortuita inventione thesauri. Alio modo, ut perfectio dicit totalitatem omnimodam rei, et sic falsum est assumptum, quoniam si homo repræsentatur secundum omne *esse* suum, hoc enim est totaliter repræsentari, quia secundum omnia sua *esse* necesse est quod repræsentetur secundum *esse*, quod habet in tali et tali conjunctione contingenti; sic autem perfecte repræsentant ideæ res, et ideo assumptum in proposito est falsum. Ad secundum autem et reliqua, negatur antecedens, quod est radix omnium, scilicet quod ideæ mere naturaliter repræsentent quidquid repræsentant. Dicimus, quod aliquid repræsentant mere naturaliter, puta quidditates rerum, et aliquid non

57. Opinio D. Thom. quæ imponitur D. Bonaventuræ.

mere naturaliter, sed] naturaliter ex suppositione libera, scilicet existentias rerum et conjunctiones contingentes; illa enim repræsentant ante omnem actum voluntatis divinæ; ista autem supposita libera determinatione divinæ voluntatis est ad alteram partem contradictionis, ut ipsemet Scotus acceptat de repræsentatione horum in essentia, ut ratione intelligendi. Et sic patet cætera ruere, quoniam non eodem modo se habent ad futura, et ad hoc tempus et aliud, sed determinate sunt supposita voluntate divina.

Et per hæc patet responsio ad argumenta Gregorii contra idem 38. *dist. primi.* Hæc ille.

58. Responsio ad Thom. Cajet.

Ad hæc hujus expositoris novi, dico quod nec solvit rationes Scoti, nec solvere potest. Et primo, illæ rationes quæ sunt de præsentialitate (quæ præsentialitas dicit coexistentiam creaturæ æternitati, et per consequens oportet creaturam existere) nullo modo solvuntur ad intentionem Thomæ. Cum enim dicit quod sermo S. Thomæ est de *esse* rerum, quæ fiunt in tempore, non objectivo nec potentiali, sed de *esse* in actu in rerum natura secundum ipsas extra causas suas, ita quod sermo præsens est de coexistentia reali contingentium in actu ad æternitatem. Et sic cum dicitur, omnia sunt præsentia æternitati, sensus est: omnia secundum suum *esse* in actu in rerum natura sunt præsentia, id est, coexistunt æternitati. Hæc ille. Tunc quæro, aut iste expositor intelligit quod Thomas loquitur tantum de rebus actu existentibus et coexistentibus æternitati, aut intelligit de rebus non in se existentibus, sed ut tantum coexistunt æternitati? Si primo modo (ut videtur ipse tenere), tunc sequitur quod intellectus divinus tantum habeat cognitionem de existentibus in se, et sic nullam habebit cognitionem Antichristi, quia in se non existit, et per consequens non est coexistens æternitati; coexistere enim alicui dicit existentiam utriusque extremi. Tum quia hæc non est intentio Thomæ, scilicet quod tantum loquitur de rebus actu existentibus, ut patet in littera. Ait enim sic in prima parte quæst. 14. art. 13. *Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum actum est in seipso. Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul, quia sua cognitio mensuratur æternitate, sicut etiam suum esse. Æternitas autem tota simul existens ambit totum tempus. Unde omnia quæ sunt in tempore, sunt Deo ab æterno præsentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se præsentes,* (*ut quidam dicunt*) *sed quia ejus intuitus fertur ab æterno supra omnia, prout sunt in sua præsentialitate. Unde manifestum est quod contingentia infallibiliter a Deo cognoscuntur inquantum subduntur divino conspectui secundum suam præsentialitatem, et tamen sunt futura contingentia suis causis comparata.* Hæc S. Thomas. Iste textus ita clarus est, quod non indiget expositione. Et sic patet manifeste quomodo non huic novo expositori, Divi Thomæ ope, veritas ista plana et in manifesto posita illuxit, quia expositio hujus est apertissime contra litteram S. Thomæ. Si vero intelligit secundo modo, ut forte est intentio S. Thomæ, ut patet in littera, qui non tantum loquitur de rebus, ut actu præsentibus, sed etiam

Hæc non est intentio D. Thomæ.

de rebus futuris, et actu non existentibus, ut patet in littera, manifeste etiam patet quod argumenta Scoti contra hoc facta non sunt soluta, nec judicio peritorum virorum solvi possunt, loquendo semper de rigore sermonis, et loquendo ut S. Thomas loquitur, quod æternitas sit ratio, quare omnia temporalia sunt præsentia ipsi intellectui divino, et per consequens oportet hujusmodi temporalia coexistere æternitati et esse præsentia, quæ præsentia (ut dixi) est relatio realis, et per consequens inter extrema realia et realiter distincta.

Argumenta Scoti non sunt soluta.

59. Ex his etiam patet quomodo ad intentionem S. Thomæ non solvit argumenta Scoti, facta contra applicationem de illa sessione futura. Concessis enim omnibus de causis indeterminatis et de causis determinatis, quæritur quomodo Antichristus nunc cognoscitur ab intellectu divino, quia tamen est vere futurus, et est a causa determinata, ut patet. Si per æternitatem, cui omnia sunt præsentia, contra, quia futurum ut futurum et non existens in se, nulli est præsens; ergo æternitas non est ratio præsentialitatis, ergo oportet assignare aliam causam, quare cognoscat futura ut futura. Si enim non novit certitudinaliter futura ut futura; ergo producit futura non præcognoscens illa, cognoscet autem certitudinaliter cum fuerint producta; ergo novit aliter facta quam fienda, quod est contra Augustinum 5. *super Gen.* Dicit tamen iste expositor quod, ista consequentia non est vera, ergo novit aliter facta quam fienda, quia ly *aliter* tantum dicit modum cognoscendi ex parte cognoscentis. Sed hoc nihil est, quia semper quæro quomodo cognoscit ab æterno Antichristum? si per æternitatem, per quam Antichristus est præsens, stant argumenta Doctoris supra insoluta. Tunc etiam, quia æternitas per ipsum tantum respicit præsentia, et non futura inquantum futura. Si vero cognoscit Antichristum, et non per æternitatem, ergo per alium modum qui non assignatur.

Si dicatur (ut iste novus expositor dicit): *Sicut*, inquit, *ad hoc, ut aliquid sit præsens visioni nostræ corporali, nihil aliud exigitur nisi quod illud visibile sit, et adsit pro mensura durationis, quia mensuratur, et est ipsa visio, ita ad hoc quod aliquid sit præsens secundum se divino conspectui, exigitur quod sit et adsit secundum illam durationis mensuram, qua mensuratur visio divina; hæc autem est æternitas; ergo stat quod sint secundum æternitatem sumpta præsentia, et non præterita aut futura, quamvis secundum tempus sumpta sint futura.* Hæc ille.

Sed hæc responsio parum valet, et minime solvit argumentum. Tum quia quando dicit quod sunt et adsunt æternitati, si ponis quod sint in se, ergo fuerunt in se ab æterno. Si intelligis quod sint, quæro secundum quod *esse*; aut objectivum aut potentiale? hoc est contra te. Et ultra, ut sic, non sunt præsentia, ut loquimur. Aut intelligis quod ideo sunt, quia æternitas est, quæ mensurat divinam visionem, ergo in se nihil erunt, ergo non præsentes æternitati. Item, quod dicit de visibili, ut comparatur visioni; oportet enim quod non tantum adsit, sed quod vere in se sit, et secundum verum *esse* reale, ut patet. Et cum dicitur, quod æternitati sunt præsentia, ut vero comparantur tempori sunt futura et præterita, hoc nihil est ad propositum, quia posito quod Antichristus ut tem- 60

Ruit r[...] pons[...] Thom. ob[...]jet.

pori comparatur sit futurus, quia natus mensurari tempore futuro, tamen quando Antichristus erit præsens in se tempori, id est, cum mensurabitur tempore præsenti, et fuerit vere præsens, nonne Antichristus erit in se existens ? Certe sic. Sic in proposito. Si Antichristus est vere præsens æternitati ; ergo Antichristus erit in se existens. Si ergo nunc est vere præsens ; ergo nunc vere existit. Nunquam æternitas est præsens nisi existenti. Et cum dicimus, quod coexistit tempori præsenti, præterito et futuro, non intelligitur, quod sit præsens tempori, quod nihil est in se ; sed dato quocumque tempore existente, semper est præsens, ita quod tempori præterito, quando illud fuit in se, perfecte sibi coexistebat. Similiter, quamvis nunc non sit præsens tempori, quod erit mensura Antichristi, tamen cum primum fuerit tempus illud, et similiter Antichristus tunc æternitati perfecte coexistet, et erit sibi præsens ; quantum ergo est ex parte æternitatis, quia tota simul et perfecta possessio et indivisibilis assistit cuicumque parti temporis, et cuicumque temporali pro quacumque duratione ponitur illud habere esse actuale et existens. Et patet quomodo responsio istius nihil sit ad propositum.

1. Et cum addit dicens : *Ad probationem autem superfluum est respondere, adeo puerilis videtur.* Miror quod vir tanti ingenii utatur his verbis contra tam solemnem Doctorem, cujus non est dignus nominari discipulus, nec mirum. Sic enim male exponit S. Thomam, cujus doctrinam tanto tempore imitatus est, multo minus intelligit Scotum, cujus superficiem forte non vidit ; dico ergo quod probatio Scoti contra Thomam concludit, ut patet ex supradictis. Dicit enim iste quod ly *aliter*, ut se tenet ex *parte creaturæ, aliter se habent res ut factæ, et aliter ut fiendæ. Res enim aliam dispositionem habet ut facta, et aliam ut fienda, quia ut facta, innuit necessitatem quamdam, ut fienda non. Et sic ut facta est scibilis certe, ut vero fienda, non ; rursus ut facta potest certum intuitum Dei terminare, ut fienda non.* Hæc ille. Videtur ergo expresse sibi contradicere, quia prius exposuit Augustinum quod ly *aliter* dicit modum cognoscendi ex parte cognoscentis, qui in Deo non variatur, et ex alia parte dicit, quod rem ut facta cognoscit certe, sed ut fienda non cognoscit, ergo sequitur quod Deus aliter se habet ad rem ut factam, et aliter ad rem ut fiendam, patet, quia ut factam cognoscit certe, et ut fiendam non cognoscit certe. Tum etiam quæritur, quomodo cognoscit futurum ut futurum, quomodo cumque comparetur, sive ad causas indeterminatas, sive ad causas determinatas ? Si per æternitatem, improbatum est supra. Si per alium modum, ergo non inquantum est præsens æternitati. Nec est dicendum quod omnia futura non cognoverit ab æterno ; nec valet dicere, quod omnia fuerunt præsentia æternitati, etc. quia improbatum est supra.

Ad aliam responsionem de Angelo, cum dicit, quod cognitio Angeli non mensuratur ævo, et ideo ratio nulla.

Dico quod hæc responsio, aut nihil aut parum valet. Posito enim quod cognitio Angeli non mensuretur ævo, adhuc stat ratio Scoti, quia si existentia Angeli mensuratur ævo, et ævum est omnino simplex coexistens toti tempori, et per consequens cuicumque

temporali. Sicut ergo totum tempus est præsens æternitati, et per consequens omne temporale, sic e converso æternitas est præsens toti tempori, et mensuratum ab æternitate erit similiter præsens toti tempori, et omni temporali; ergo similiter patet de ævo, ergo Angelus ut existens in ævo, habebit præsens omne tempus, et omne existens in tempore, et sic poterit cognoscere futurum. Similiter secunda responsio non est ad propositum, et procedit ex eodem medio, quia principium cognitionis, etc. non mensuratur ævo, hoc parum refert, quia si per æternitatem habetur præsentia rerum, quia coexistit toti tempori, sic similiter erit de ævo, ut coexistente toti tempori. Ex his patet quomodo rationes non solvuntur.

62. Ad alia de ideis. Cum primo dicit, quod ideæ sunt ipsa essentia divina, ut est objectiva rerum ratio, hoc forte non sic intelligit S. Thomas, qui *in prima parte, quæst.* 15. *art.* 2. vult expresse, quod sint plures ideæ, et allegat Augustinum pro hac opinione, et tandem concludendo sic ait: *Potest*, inquit, *cognosci essentia divina ab intellectu divino, non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis: unaquæque autem creatura habet propriam speciem secundum quod aliquo modo participat divinæ essentiæ similitudinem. Sic igitur inquantum Deus cognoscit suam essentiam, ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturæ, et similiter de aliis, et sic patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum, quæ sunt plures ideæ.* Hæc S. Thomas. Ex ista littera patet quod non sic absolute intelligit ideam esse essentiam divinam, ut iste exponit. Sed quidquid sit an ista opinio Thomæ sit vera, an falsa, supra patuit *dist.* 35.

Formaliter unica idea est in mente Dei, objective plures, nam quot sunt objecta, tot sunt et ideæ?

Et quod dicit quod prima ratio non concludit, etc. quæro, cum divina essentia dicatur idea inquantum cognita, ut imitabilis a creatura, quid tunc repræsentat? certum est quod non complexionem contingentem, ut patet. Tum etiam, quia essentia ut sic cognita, est simpliciter necesse esse, et Deus necessario sic cognoscit. Si sic, ergo non repræsentabit complexionem contingentem, quia tunc illam necessario cognosceret, quia ante omnem actum voluntatis, et sic non esset contingens, ut patet ex dictis Doctoris Subtilis *in Quodlib. quæst.* 14. ubi vult quod essentia divina, non moveat intellectum divinum ad distinctam notitiam veritatis alicujus complexionis contingentis, vide ibi. Et quod dicit quod idea potest dupliciter intelligi perfecta, scilicet ut perfectio dicit modum intrinsecum rei, vel ut perfectio dicit totalitatem omnimodam rei, primo modo idea terminorum non est ratio cognoscendi complexionem contingentem, sed bene secundo modo. Hoc est manifeste falsum, scilicet quod sit idea hominis in mente divina repræsentans ideatum secundum omnimodam perfectionem, sive intrinsecam sive extrinsecam. Nec S. Thomas hoc diceret, qui vult quod essentia divina dicatur idea hominis inquantum est cognita, ut participabilis ab ipso homine, et sic loquitur de homine participante perfectionem divinam, ut tantum dicit perfectionem intrinsecam et entitativam ipsius hominis, ut patet intuenti litteram S. Thomæ. Et multa hic possent adduci contra istum, quæ

brevitatis causa omitto. Sed vide quæ dixi supra *dist.* 25. de ideis.

63. Ad aliam responsionem, quando negat antecedens, scilicet quod ideæ mere naturaliter repræsentent, supra patuit quod ex quo repræsentant, ut præcedunt omnem actum voluntatis divinæ, etc. Et cum dicit, quod quædam repræsentant supposita libertate voluntatis divinæ, hoc non videtur verum. Tum quia ante omnem actum voluntatis divinæ, essentia divina cognoscitur ab intellectu divino, ut imitabilis a diversis creaturis, et ut sic dicitur idea, et hoc patet ex littera S. Thomæ. Tum quia libertas voluntatis divinæ non respicit terminos, sed complexionem contingentem, ita quod talis complexio subest imperio voluntatis divinæ, ergo ideæ terminorum non sunt rationes cognoscendi complexionem contingentem, quia si sic, cum ideæ terminorum præcedant omnem actum voluntatis divinæ, semper erunt rationes cognoscendi complexionem contingentem, et sic talis complexio erit necessario cognita Deo, quia talis cognitio necessario præcedet actum voluntatis divinæ. Tum etiam, quia secundum Augustinum 83. *q. q.* 46. ideæ sunt formæ æternæ et incommutabiles in mente divina; et eo modo quo ponuntur ideæ in mente divina, eo modo repræsentant, et sic non possunt repræsentare, nisi tantum naturaliter. Et quod adducit de Scoto quod ipse ponit essentiam divinam esse rationem repræsentandi contingentia, verum dicit, sed modum positionis Scoti non dicit, et positio Scoti bene potest stare, quia non ponit essentiam esse ideam, ut iste ponit, et ideo non potest sic salvare dicta sua, sicut Scotus salvat. Modus tamen ponendi ipsius Scoti patebit in *præsenti distinctione*. Et sic patet quid dicendum.

Adverte quod Aureolus dicit quod quamvis opinio S. Bonaventuræ, quod contingentia cognoscuntur per ideas, etc. sit falsa, tamen rationes quas Doctor facit contra, non sunt efficaces. Unde dicit quod ad primam rationem Scoti responderent, quod complexio terminorum futura est aliquid aliud a terminis, propter quod habet propriam ideam in Deo, ultra ideas simplicium terminorum, et sic per hujusmodi ideam, futura complexio certitudinaliter cognoscitur. Petrus Aureolus in I. dist. 38. q. 1.

Ad secundam dicerent quod quia fienda futura sunt, idcirco est in Deo idea repræsentans complexionem, pro illo *tunc* quo fierent. Et similiter dicerent ad tertium.

Contra hanc responsionem Aureoli arguit Gregorius de Arimino *in primo dist.* 38. *quæst.* 2. Dicit enim sic : Cum dicitur quod complexio est aliud a terminis habens propriam ideam, si ad propositum debeat sumi, cum non solum ipsorum terminorum vocalium vel mentalium, aut aliorum, quæ sunt signa rerum, ponantur ideæ, sed ipsarum rerum per hujusmodi terminos significatarum, secundum opinionem istam oportet quod intelligatur quod ista complexio terminorum sit aliquid in re extra significatum per copulam verbalem distinctum a rebus per terminos simplices propositionis significantis, habens propriam ideam in Deo. Sic autem intelligendo, hoc dictum est penitus falsum, quod patet, tum per Philosophum *primo Periherm.* ubi ait quod *ipsum est, si purum dixeris, nihil est*, id est, nihil secundum se significat, sed est purum syncategorema. Item 6. *Metaph. text. comm.* 8. 64. Gregor. de Arimino contra Aureolum.

dicit quod ens quod est in affirmatione et negatione, est passio mentis, et nullam naturam extra significat præter ens quod est quid, aut quantum, aut quale, etc. quod tamen falsum esset, cum quodlibet quid, aut quantum, etc. significetur per terminos simplices Prædicamentales. Et ibi dicit ex quibus componitur affirmatio vel negatio.

Item, qua ratione complexio unius propositionis significat hujusmodi entitatem, eadem ratione, et cujuslibet, et sic complexio hujus : *Deus est Deus*, significabit unam entitatem, quæ non est Deus.

Item, complexio hujus : *Deus non est lapis*, et hujus, Chimæra non est ens, et cujuslibet alterius negativæ, habebit suam talem aliquam entitatem, quod est nimis mirabile.

Item, si Deus cognoscat quod Antichristus sedebit in templo pro tempore *A*, ex eo habet ideas, et terminorum et complexionis hujus enuntiabilis, cum sit possibile quod Antichristus currat pro tempore *A* per unicum instans, et non sedebit tunc in templo, et per consequens hoc sit præcognoscibile a Deo, sequitur quod si Antichristus tunc curreret, vel aliqua idea esset in Deo, quæ nunc non est in Deo, quod est sacrilegium dicere, vel Deus simul habet ideam utriusque complexionis et terminorum eorumdem, ac per hoc secundum istam viam simul cognoscit, quod ipse tunc curret et sedebit, quod est falsum.

Et per idem patet, quod solutio ad secundum non potest stare, quia quodlibet possibile non futurum potest esse futurum. Nam quodlibet tale Deus posset faceret quando sibi placeret, et per consequens quodlibet tale potest habere ideam repræsentantem ipsum pro aliquo tempore futurum, et si sic, ergo habet eam, vel nova idea possibilis est in Deo ; et sic patet quod tales solutiones non sufficiunt contra rationes istas. Hæc Gregorius, etc.

(r) *Ad aliud pro ista tertia opinione*, dicit quod contingentia non est tantum privatio vel defectus entitatis, sicut est deformitas in actu secundo, qui est peccatum ; talis enim deformitas est tantum privatio, sive defectus rectitudinis, quæ deberet inesse actui, quæ tamen non inest, et sic talis deformitas nihil est ; de hoc vide Doctorem *in* 2. *dist.* 30. 34. 37. *in* 4. *dist.* 14. Sed contingentia est modus positivus entitatis, et forte gradus intrinsecus secundum aliquos, sicut et necessitas est alius modus positivus entitatis cujus est, et gradus intrinsecus. Et *esse* positivum, et quod est in effectu, principalius est a causa priore, et ideo non sicut deformitas est ipsius actus a causa secunda et non a causa prima, ita est contingentia. Imo contingentia per prius est a causa prima quam a causa secunda, propter quod nullum causatum esset contingens formaliter, nisi a causa prima contingenter causaretur, sicut ostensum est. Et quod dicit, quod positivum prius est a causa prima quam a causa secunda, deformitas prius a causa secunda, vide quæ exposui infra *d.* 41. *et in* 2. *d.* 37. 65.

DISTINCTIO XL.

(Textus Magistri Sententiarum)

De scientia Dei quantum ad speciales effectus.

A. Prædestinatio vero de bonis salutaribus est et de hominibus salvandis. Ut enim ait Augustinus *in libro de Prædestinatione Sanctorum:* « Prædestinatio est gratiæ præparatio, quæ sine præscientia esse non potest. Potest autem sine prædestinatione esse præscientia. Prædestinatione quippe Deus ea præscivit, quæ fuerat ipse facturus; sed præscivit Deus etiam quæ non esset ipse facturus, id est, omnia mala. » Prædestinavit eos quos elegit, reliquos vero reprobavit, id est, ad mortem æternam præscivit peccaturos. (ıg. c 10.)

An aliquis prædestinatorum possit damnari, vel reproborum salvari?

B. Prædestinatorum nullus videtur posse damnari, nec reproborum aliquis posse salvari. Unde Augustinus *in libro de Correctione et gratia:* « In Apocalypsi, inquit, dicitur: *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam.* Si alius non est accepturus, nisi iste perdiderit, certus est electorum numerus, » id est, non potest augeri vel minui. Ad hoc autem objiciunt quidam, nitentes probare, numerum electorum posse augeri et minui, sic: posset Deus non apponere gratiam quibus apponit, et posset subtrahere quibus non subtrahit; quod si fieret, utique damnarentur. Possent ergo damnari isti, qui tamen salvabuntur. Posset itaque minui electorum numerus; ita etiam posset augeri, quia posset apponi gratia quibus non apponitur, per quam salvarentur. Possent ergo salvari, habita gratia, qui tamen sine ea damnabuntur; posset itaque augeri numerus electorum. Quibus respondemus, ex ea ratione dictum esse et verum esse, numerum electorum non posse augeri vel minui, quia non potest utrumque *simul* esse, scilicet ut aliquis salvetur et non sit prædestinatus, vel ut aliquis prædestinatus sit et damnetur. Intelligentia enim *conditionis* implicitæ veritatem facit in *dicto*, et impossibilitatem in *vero*. Si vero *simpliciter* intelligatur, impossibilitas non admittitur, ut cum dicitur: prædestinatus potest vel non potest damnari, et reprobus potest salvari. In his enim et hujusmodi locutionibus ex ratione dicti dijudicanda est sententia dictionis. Alia namque fit intelligentia, si *per conjunctionem* hæc accipiantur dicta, atque alia *per disjunctionem*, ut supra, cum de præscientia agebatur, prætaxatum est. Si enim, cum dicis: prædestinatus non potest damnari, intelligas ita,

(Margin notes: ıp. 13. in oc. 3. 11. — ıjicitur. — Responsio. — Dist. 38. lit E.)

id est, non potest esse, ut prædestinatus sit et damnetur, verum dicis, quia *conjunctim* intelligis; falsum autem si *disjunctim*, ut si intelligas, istum non posse damnari, quem dico prædestinatum. Potuit enim non esse prædestinatus, et ita damnaretur.

Quomodo adhuc instant quæstioni?

C. Instant.

Verumtamen adhuc instant et *secundum conjunctionem* argumentando ita procedunt. Non enim, inquiunt, potest esse, ut aliquis prædestinatus sit et damnetur. *Utrumque* istorum simul esse non potest; sed *alterum* horum non potest *non esse*, scilicet quin iste sit prædestinatus: ab æterno enim prædestinatus est et non potest modo non esse prædestinatus. Cum ergo impossibile sit, *simul utrumque esse*, et impossibile sit, *alterum non esse*, videtur, non posse *alterum esse*, scilicet ut damnetur. Quod si est, ergo non potest esse, ut non salvetur. In hujus quæstionis solutione mallem alios audire quam docere. Dicimus tamen similem de *præscientia* posse moveri quæstionem; ideoque tam hic quam ibi, unam facimus responsionem dicentes, determinandum fore illud, cui innititur tota hæc quæstio, scilicet *impossibile est, alterum non esse*, scilicet quin iste modo sit prædestinatus; ab æterno enim iste prædestinatus est. Distinguendum enim est, cum ait: Iste non potest modo non esse prædestinatus, vel non potest modo esse, quin sit prædestinatus. Hoc enim et *conjunctim* et *disjunctim* intelligi potest. Non enim potest esse, ut ab æterno sit prædestinatus et modo non sit prædestinatus, nec potest esse *simul*, ut sit prædestinatus et non sit prædestinatus; sed tamen potuit esse ab æterno, quod non esset prædestinatus, et potuit ab æterno non esse prædestinatus. Et sicut *ab æterno* Deus potuit eum non prædestinare, ita conceditur a quibusdam, quod et *modo* potest Deus eum non prædestinasse. Ab æterno ergo potest *Deus* non *prædestinasse* eum; ergo potest *iste* non *fuisse prædestinatus*. Si vero non *fuisset* prædestinatus, nec *modo* esset prædestinatus; ergo potest *modo* non esse prædestinatus. Ita et de *præscientia* et de *præscitis* dicunt, quod in *actionibus* vel in operationibus Dei et hominum nullatenus concedunt. Ex quo enim aliquid *factum est* vel dictum, non concedunt, quod possit *non esse* vel *non fuisse*, imo impossibile est, non esse vel non fuisse quod factum est vel dictum, referentes possibilitatem vel impossibilitatem ad *naturam rei existentis*. Cum vero de *præscientia* vel *prædestinatione* Dei agitur, possibilitas vel impossibilitas ad *potentiam Dei* refertur, quæ semper eadem fuit et est, quia prædestinatio, præscientia, potentia unum in Deo est.

Solutio in qua vellet magis audire quam docere.

Distinguendum juxta sensum compositum et divisum.

Quid sit reprobatio Dei, et in quibus consideretur, et quis sit prædestinationis effectus?

D. Ephes. 1. Hic dicit quis sit prædestinationis effectus. Hic secundum quid consideretur.

Cumque prædestinatio sit gratiæ præparatio, id est, divina electio, *qua elegit quos voluit ante mundi constitutionem*, ut ait Apostolus; reprobatio e converso intelligenda

r reprobatio. c habetur glos. ordinaria ad m. 8. 29.

est præscientia iniquitatis quorumdam et præparatio damnationis eorumdem. Sicut enim *prædestinationis effectus* illa gratia est, qua in præsenti justificamur atque ad recte vivendum et in bono perseverandum adjuvamur, et illa qua in futuro beatificamur; ita *reprobatio* Dei, qua ab æterno non eligendo quosdam reprobavit, secundum duo consideratur, quorum alterum *præscit* et *non præparat*, id est, iniquitatem, alterum *præscit* et *præparat*, scilicet æternam pœnam. Unde Augustinus ad Prosperum et Hilarium: « Hæc, inquit, regula inconcusse tenenda est, peccatores in peccatis *præscitos* esse, non *præparatos*, pœnam autem esse præparatam. Præparavit enim Deus, ut ait Augustinus *in libro de bono perseverantiæ*, in præscientia sua, quibus voluit bona sua; et quibuscumque donat, proculdubio se donaturum esse præscivit. » « Præparavit etiam Deus, ut ait Fulgentius, malis ignem æternum, illis utique, quos juste præparavit ad luenda supplicia; nec tamen præparavit ad facienda peccata. Præparavit enim Deus, quod divina æquitas redderet, non quod humana iniquitas admitteret. Non enim, sicut præparavit Sanctos ad justitiam percipiendam, sic præparavit iniquos ad justitiam amittendam, quia pravitatis præparator nunquam fuit. »

. in lib. ono perrantiæ, ip 14.

d prænatio et obatio

Sicut ergo *prædestinatio* Dei proprie est præscientia et præparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicumque liberantur; ita *reprobatio* Dei est præscientia malitiæ in quibusdam non finiendæ et præparatio pœnæ non terminandæ. Et sicut *prædestinationis effectus* est *gratiæ appositio*, ita *reprobationis* æternæ quodammodo *effectus* esse videtur *obduratio*. « Nec obdurat Deus, ut ait Augustinus ad Sixtum, impertiendo malitiam, sed non impertiendo gratiam, sicut nec digni sunt. Quibus enim non impertitur, nec digni sunt nec merentur; potius ut non impertiatur, hoc digni sunt, hoc merentur. » Unde Apostolus ait: *Cujus vult miseretur Deus, et quem vult indurat; misericordiam* appellans prædestinationem et præcipue prædestinationis effectum, id est, gratiæ appositionem, obdurationem vero gratiæ privationem. « Non enim, ut ait Augustinus ad Simplicianum, intelligendum est, quod Deus ita induret, quasi quemquam peccare cogat; sed tamen quibusdam peccatoribus misericordiam justificationis suæ non largitur, et ob hoc eos indurare dicitur, quia non eorum miseretur, non quia impellit, ut peccent. Eorum autem non miseretur, quibus gratiam non esse præbendam æquitate occultissima et ab humanis sensibus remotissima judicat »; quam non aperit, sed miratur Apostolus dicens: *O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei!*

Aug. epist. 194.

Rom. 9. 18.

Lib. 1. quæst. 2.

(*Finis textus Magistri*).

QUÆSTIO UNICA.

Utrum prædestinatus possit damnari?

Alensis 1. *part. quæst.* 28. *membr.* 4. *art.* 3. Richard. *hic art.* 2. *quæst.* 2. D. Thom. 1. *part. quæst.* 23. *art* 6. D. Bonavent. *art.* 2. *quæst.* 1. et 2. Henric *quodlib.* 4. *quæst.* 19. Marsil. 1. *quæst.* 41. *art.* 1. Gabr. *hic quæst.* 1.

art. 2. Gregor *quæst.* 1. *art.* 3 Vasquez 1. *part.* *disp.* 101 *cap.* 3. Suarez 1. *part.* *tract.* 2. *lib.* 3. *cap.* 9. 10. Bacon. *dist.* 41. *quæst.* 1.

1. Circa distinctionem quadragesimam, quæro unum : utrum prædestinatus possit damnari ?

Argum. 1. Cap. 3. Quod non : Omne præteritum est simpliciter necessarium, quia secundum Philosophum 6. Ethicor. *Hoc solo privatur Deus ingenita facere, quæ facta sunt.* Sed prædestinatio hujus prædestinati transivit in præteritum, quia Deus prædestinavit istum ab æterno ; ergo est simpliciter necessarium ; ergo non potest Deus non prædestinasse, et per consequens non potest iste damnari.

Argum. 2. Præterea, si prædestinatus posset damnari, hoc non esset nisi per actum suum ; ergo per actum voluntatis creatæ posset impediri actus voluntatis divinæ, quod est impossibile.

Ratio ad oppositum. Contra. Si non, non esset sollicitandum alicui de observantia præceptorum et consiliorum, quia qualitercumque operetur, salvaretur, si esset prædestinatus, et qualitercumque bene viveret, si non est prædestinatus, damnaretur ; frustra ergo ponitur tota lex divina.

SCHOLIUM.

Definit prædestinationem adæquate sumptam tam respectu gloriæ quam respectu gratiæ, licet sæpius sumatur ab Augustino pro electione ad gratiam. Et resolvit Deum contingenter prædestinare, quia potest non prædestinare, licet non simul utrumque ; et ad quæstionem respondet prædestinatum posse damnari, quia non confirmatur, ita ut non possit peccare, quod Logice distinguendum vult, ut procedat in sensu divisionis, non compositionis.

2. Ad istam (a) quæstionem dico, quod prædestinatio proprie sumpta dicit actum voluntatis divinæ, videlicet ordinem electionis per voluntatem divinam, alicujus creaturæ intellectualis vel rationalis ad gratiam et gloriam, licet posset accipi pro actu intellectus concomitante istam electionem. Sicut igitur in generali dictum est de libertate et contingentia voluntatis divinæ, respectu quorumcumque objectorum secundariorum specialium, ita dicendum est respectu hujus objecti secundarii, scilicet velle huic gratiam et gloriam.

Prædest tio quid cludat August præde sanct prædesti tio grat præpara et de b persever est pra scientia præpara benefic rum, et et de c rect. et g 13. qui p destin sunt in gnum D

Ex hoc dico, quod propter illa quæ dicta sunt in quæstione præcedente, quod Deus contingenter prædestinat illum quem prædestinat, et potest non prædestinare, non simul ambo opposita, nec successive, sed utrumque divisim in instanti æternitatis.

Consimiliter dico (b) ad quæstionem in se, quod iste qui est prædestinatus, potest damnari, non enim propter ejus prædestinationem est voluntas ejus confirmata, et ita potest peccare, et ita pari ratione in peccato stare finaliter, et ita juste damnari, sed sicut potest damnari, ita potest non prædestinari.

Quantum autem (c) ad Logicam, propositio proposita distinguenda est secundum compositionem et divisionem, et in sensu compositionis per se extremum est homo vel persona prædestinata, sub ista determinatione prædestinatum, et iste sensus falsus est. In sensu autem divisionis, sunt duæ categoricæ, et enuntiatur de persona aliqua beatificabili in una categorica esse prædestinatum, et in alia posse

damnari, et ista duo sunt vera de eodem subjecto : nec ita vera, quod simul possunt esse opposita, nec etiam quod unum possit succedere alteri, quia in æternitate est utrumque, sed vera simul inquantum volitio divina consideratur, ut prior naturaliter transitu ipsius super illud objectum, quod est gloria isti. In illo priori naturaliter non repugnat sibi *esse* oppositi objecti, imo posset æqualiter esse oppositi, licet non simul amborum.

3. Ad primum argumentum dico (d), quod argumentum procedit ex falsa imaginatione, cujus imaginationis intellectus juvat ad intelligendum veritatem propositæ quæstionis. Si enim, per impossibile, intelligeremus Deum adhuc non determinasse voluntatem suam ad alteram partem, sed quasi deliberaret, utrum vellet istum prædestinare aut non, bene posset intellectus noster capere, quod contingenter ipsum prædestinaret vel non prædestinaret, sicut patet in actu voluntatis nostræ. Sed quia semper recurrimus ad actum voluntatis divinæ quasi præteritum, ideo quasi non concipimus libertatem in voluntate illa ad actum, quasi jam sit positus absolute a voluntate. Sed ista imaginatio falsa est. Illud enim *nunc* æternitatis in quo est iste actus semper præsens est, et ita intelligendum est de voluntate divina, sicut volitione ejus ut est hujus objecti, sicut per impossibile nunc inciperet Deus habere *velle* in isto *nunc*, et ita libere potest Deus in *nunc* æternitatis velle quod vult, sicut si ad nihil esset voluntas sua determinata.

Tunc dico (e) ad formam argumenti quod prædestinatio hujus non transit in præteritum, licet enim ipsa coexistiterit præteritis quæ transierunt, non tamen ipsa præteriit, si illa præterierunt quæ coextiterunt sibi. Unde sicut dictum fuit *dist.* 9. verba diversorum temporum dicta de Deo, prout verissime competunt sibi, non consignificant partes temporis mensurantis actum illum, sed consignificant *nunc* æternitatis, quasi mensurans illum actum, inquantum coexistens illis pluribus partibus temporis. Et ideo idem est Deum prædestinare et prædestinasse, et prædestinaturum esse, et ita contingens unum sicut aliud, quia nihil est nisi *nunc* æternitatis mensurans illum actum, quod nec est præsens, nec præteritum, nec futurum, sed coexistens omnibus istis.

Ad secundum dico, quod voluntas creata non potest impedire ordinationem voluntatis divinæ, nam impedire esset, si staret propositum voluntatis divinæ, et oppositum eveniret per voluntatem creatam; hoc autem est impossibile, quia sicut voluntas creata potest mereri damnationem, ita etiam potest concomitanter sequi quod voluntas divina non præordinaverit ipsam ad gloriam. Unde dictum est distinctione præcedente in solutione primi argumenti ad secundam quæstionem, quod Deus non potest falli, quia non potest stare intellectio ejus respectu actus cum opposito illius ; ita non potest impediri voluntas ejus, quia non potest stare ordinatio sui cum opposito ejus quod ordinavit. Ad 2

COMMENTARIUS.

1. (a) *Ad istam quæstionem.* Pro intelligentia hujus litteræ præmitto aliqua. Primo, quod tantum est unus actus voluntatis divinæ, omnino indistinctus ex parte rei, sicut etiam tantum est unus actus intelligendi intellectus divini, omnino indistinctus ex parte rei, ut patuit supra *dist.* 2. *quæst.* 1. Ille tamen actus potest accipi multipliciter non in se, sed secundum diversas comparationes sive terminationes, sive transitiones super diversa objecta, sive super idem objectum diversimode consideratum. Et sic voluntas divina eodem simpliciter actu re omnino indistincta, et diligit Deum et creaturam, ut patet a Doctore *in* 3. *dist.* 32. et creat et gubernat, et prædestinat et glorificat, ita quod transit diversimode super aliud et aliud objectum diversificatur secundum alium et alium respectum. Et sic quando transit super naturam intellectualem ordinando ipsam ad gratiam et gloriam, dicitur prædestinatio; proprie tamen dicitur prædestinatio, ut transit super creaturam rationalem ordinando ipsam ad gloriam tanquam ad finem ultimum. Prædestinatio enim proprie respicit finem ultimum, non autem ordinata ad illum finem, cujusmodi est gratia et merita, ut patebit in quæstione immediate sequenti.

2. Secundo præmitto, quod electio potest dupliciter accipi, scilicet proprie, et sic actus voluntatis respectu finis quo voluntas vult immediate finem in se, dicitur electio, ut patet a Doctore supra *quæst. ult. prolog.* Aut electio accipitur proprie ut actus voluntatis respectu eorum, quæ sunt ad finem, quo voluntas vult aliquid propter finem, id est, ordinando illud ad finem, et hoc contingit dupliciter. Primo, volendo aliquid propter finem præcedente dictamine intellectus, sive cognitione vere practica. Secundo, nullo modo præcedente aliqua cognitione vere practica, sed sola apprehensione simplici terminorum. Primo modo, in nobis est electio proprie, non autem in voluntate divina. Secundo modo, electio proprie est in voluntate divina, ut patet a Doctore supra *quæst. ult. prolog.* Prædestinatio ergo est electio, sive actus electivus voluntatis divinæ, quo eligit creaturam rationalem ad vitam æternam. Tertio præmitto, quod solus actus voluntatis divinæ ut comparatur ad creaturas, est formaliter contingens, ita quod voluntas, mediante illo, potest in opposita contradictorie, ut supra declaratum est, *quæst. ult. prolog. et dist.* 2. *quæst.* 1. *et dist.* 8. *quæst. ult.* Nullus autem alius actus in divinis dicitur formaliter contingens, quia tota contingentia est a voluntate divina, mediante actu suo, ad creaturam comparato, ut patet a Scoto ubi supra; ut autem actus voluntatis divinæ comparatur ad essentiam divinam, etsi sit formaliter liber, ut probat Doctor supra *dist.* 10. *quæst.* 1. prolixe, *in quodlib. quæst.* 16. nullo tamen modo est formaliter contingens, quia quidquid est in Deo ad intra, est simpliciter necesse esse, ut patet a Doctore in pluribus locis. Ex hoc infero, quod ex quo prædestinatio respicit creaturam (non enim prædestinatur aliquid increatum, ut patet a Doctore *in* 3. *dist.* 7. *quæst. ult.*) sequitur quod erit actus voluntatis divinæ, cum ille solus possit esse formaliter contingens. Non potest ergo ac-

Prædestinatio quid sit.

cipi pro actu intellectus divini, quia ille non est, nec formaliter liber, nec formaliter contingens, ut patet a communiter Theologis, licet possit dici liber vel contingens participative, ut patet a Doctore in simili supra *dist.* 2. *parte* 2. *et in quodlib. quæst.* 16.

3. Et quando dicit quod *prædestinatio potest accipi pro actu intellectus concomitante electionem istam*, debet sic sane intelligi, quod actus intellectus divini, quo cognoscit electionem voluntatis divinæ, qua elegit creaturam rationalem ad gloriam, est prædestinatio, quia est actus, quo intellectus divinus præscit prædestinatum formaliter; tamen non potest dici prædestinatio, sed tantum quia concomitans actum divinæ voluntatis electivum alicujus creaturæ rationalis ad gloriam, quæ proprie dicitur prædestinatio, et sic patet ista littera. Sequitur in littera Doctoris ibi: *Ex hoc dico*, etc. Super isto passu vide glossam quam feci super *dist.* 2. quam diligenter nota.

(b) *Consimiliter dico.* Hîc Doctor dicit absolute, quod ille qui est prædestinatus potest damnari, quia non est voluntas prædestinati propter ejus prædestinationem confirmata, scilicet ut peccare non possit, et ita potest peccare, et in peccato permanere, et sicut potest damnari, ita potest non prædestinari.

Sed quæritur, posito quod Joannes sit prædestinatus, an voluntas divina possit non prædestinare, ita quod heri fuerit prædestinatus, et hodie non sit prædestinatus. Hoc requirit longum tractatum. Et est similis difficultas, an voluntas divina possit nunc salvare Judam ipsum actu glorificando, et similiter an nunc possit damnare Petrum, et actu privare gloria æterna.

Dico, quod si voluntas divina potest ista facere, quod similiter potest et primum facere. Si dicatur ergo voluntas divina mutaretur, et si dicatur, quod nulla accideret mutatio, dic conformiter his, quæ dicta sunt in illa expositione super secundo, non determinando tamen me, nec hîc, nec ibi, sed submittendo me semper judicio peritioris, et pedibus sanctæ Romanæ Ecclesiæ.

(c) *Quantum autem ad Logicam.* Hîc Doctor distinguit secundum sensum compositum et divisum, et in sensu composito propositio est falsa, scilicet *prædestinatus potest damnari*, quia sensus est, prædestinatus damnatur. Vel ista propositio est possibilis: *prædestinatus damnatur.* Sicut ista: *album potest esse nigrum*, in sensu composito valet istam, ista propositio est possibilis: *album est nigrum*. Et secundum aliquos omnis propositio modalis in sensu composito est singularis categorica de *inesse*, sicut ista: *Possibile est omne album esse nigrum*, id est, ista propositio est possibilis: *omne album esse nigrum.* Et sic patet, quod ista in sensu composito est falsa: *prædestinatus potest damnari.* In sensu vero diviso est vera, quia sunt duæ categoricæ, puta Franciscus est prædestinatus, et Franciscus potest damnari. Sicut etiam ista est vera in sensu diviso: *album potest esse nigrum*, id est, Franciscus est albus, et Franciscus potest esse niger, quia tunc possent verificari duo opposita de eodem pro eodem instanti, sed pro alio instanti, sic et ista: *prædestinatus potest damnari*, id est, Joannes est prædestinatus, et Joannes potest damnari; posse enim damnari non potest verificari simul pro eodem instanti naturæ, 4.

Propositio modalis in sensu composito est singularis.

licet pro eodem instanti æternitatis.

Sed dicuntur tamen vera simul, inquantum divina volitio consideratur ut prior naturaliter transitu ipsius super illud objectum, quod est gloria isti ; in illo priori naturaliter non repugnat sibi esse oppositi objecti, imo posset esse æqualiter oppositi, licet non simul amborum. Et ideo hoc quod dico posse damnari, non potest succedere huic, quod est esse prædestinatum, ita quod si Joannes sit actu prædestinatus in aliqua duratione posteriori, non potest esse damnatus. Et ratio, quia omnis determinatio voluntatis divinæ semper est ab æterno, et nihil de novo vult, quin ab æterno præordinatum fuerit, ut patuit supra *d.* 39. et infra patebit *d.* 45. et sic patet littera Doctoris. Si tamen Deus possit nunc aliter ordinare quam ab æterno ordinaverit, ipse novit.

5. (d) *Ad primum argumentum dico.* Hîc Doctor respondet ad argumenta principalia. Quorum primum probat, quod semel prædestinatus de necessitate salvabitur.

Objectio. Quare non potest præteritum non præterisse.

Si dicatur, posito quod prædestinaverit ab æterno, potest tamen nunc ipsum reprobare. Concedo enim quod si est prædestinatus, quod non potest esse non prædestinatus, quia præteritum non potest non præteriisse, quia si præteritum posset fieri non præteritum, tunc esset mutatio de non ente in non ens, quod non est intelligibile. De hoc vide Doctorem *in* 4. *dist.* 1. *quæst.* 6.

6. Solutio.

Dico, quod Doctor in isto argumento supponit, quod omne volitum a voluntate divina est simpliciter volitum ab æterno, licet non pro æterno. Si enim haberet novam determinationem, posset esse mutatio in voluntate divina, ut patet supra *dist.* 30. in simili de actu intellectus, et expresse *dist.* 39. præsupponit ergo quod si aliquid est prædestinatum ab æterno, pro nulla duratione sequenti oppositum evenire non potest ; ergo si est prædestinatum, ab æterno non potest non prædestinari, ergo necessario prædestinatur.

(e) *Tunc dico.* Respondet Doctor per quoddam exemplum satis clarum, et responsio stat in aliquibus dictis. Primo, quod in æternitate non est transitus in præteritum neque in futurum, sed omnia sunt ibi præsentia. Æternitas enim est mensura sive duratio omnino indivisibilis. De hoc in 2. *dist.* 2. et sic ista propositio, ut comparatur ad æternitatem, scilicet *Deus prædestinavit Joannem*, est falsa de rigore sermonis, hæc autem est vera : ***Deus prædestinavit***, ita quod quidquid Deus determinat, semper ut in præsenti determinat, et omnia sunt sibi simpliciter præsentia. Secundo, quod instans æternitatis potest coexistere cuicumque differentiæ temporis, scilicet præteritæ, præsenti et futuræ, et sic prædestinatio ut comparatur tempori nostro, potest dici præsens, præterita et futura.

Et nota, quod voluntas divina semper prædestinat quos prædestinat, et sic omnes beatos semper prædestinat. 7.

Deus semper prædestinat etiam beatos.

Sicut dicimus, quod semper creat, ita quod pro tota duratione ipsius creaturæ semper est verum dicere, quod semper ipsam creat, ita quod ut comparatur ad æternitatem, non dicimus quod ipsam creavit vel creabit, sed tantum hoc est verum ut coexistit creatio tempori nostro ; et sic, ut prædestinatio comparatur sive ut coexistit tempori nostro, istæ sunt veræ : *Deus prædestinavit Petrum, nunc prædestinat,*

et cras prædestinabit, et post cras. Dico ergo ad argumentum, quod sicut in instanti æternitatis contingenter prædestinat, ita potest oppositum, ut supra patuit *d.* 39. et sic prædestinatio non est simpliciter necessaria.

DISTINCTIO XLI.

(*Textus Magistri Sententiarum*)

Utrum prædestinatio et reprobatio sint ex meritis nostris?

A. Hic summatim colligit prædicta ut addat alia. Ex Aug. lib. 1 ad Simplicianum. Rom. 9. 18.

Si autem quærimus meritum *obdurationis* et *misericordiæ*, obdurationis meritum invenimus, misericordiæ autem meritum non invenimus, quia nullum est misericordiæ meritum, ne gratia evacuetur, si non gratis donatur, sed meritis redditur. *Miseretur* itaque secundum gratiam, quæ gratis datur; *obdurat* autem secundum judicium, quod meritis redditur. « Unde datur intelligi, ut sicut reprobatio Dei est *nolle misereri*, ita obduratio Dei sit *non misereri*, ut non ab illo irrogetur aliquid, quo sit homo deterior, sed tantum quo sit melior non erogetur. » Ex his aperte ostenditur quid *misericordiam*, quid *obdurationem* intellexerit Apostolus, et quia *misericordia* nullum advocat meritum, *obduratio* vero non est sine merito, sed habet nolle misereri. Et *misericordiæ* verbo hic accipitur prædestinatio, et præcipue prædestinationis effectus; *obdurationis* vero non ipsa Dei æterna reprobatio, quia ejus nullum est meritum, sed gratiæ privatio sive subtractio, quæ quodam modo est reprobationis effectus. Accipitur tamen aliquando *reprobatio* pro obduratione, sicut et *prædestinatio* pro suo effectu, qui est gratia apposita. Gratia enim, quæ apponitur, effectus est prædestinationis. Cum igitur gratiæ, quæ apponitur homini ad justificationem, nulla sint merita, multo minus et ipsius prædestinationis, qua ab æterno elegit Deus quos voluit, aliqua possunt existere merita, ita nec reprobationis, qua ab æterno quosdam præscivit futuros malos et damnandos, sicut elegit Jacob et Esau reprobavit, quod non fuit pro meritis eorum, quæ tunc haberent, quia nulla habebant, quoniam nec ipsi existebant; nec propter futura merita, quæ prævideret, vel illum elegit, vel illum reprobavit.

Quid misericordia et obduratio.

Prædes[tina]tio sine [me]ritis

Malac[h.] 2. 3. R[om.] 9. 1[3.]

Opinio quorumdam, in qua fuit aliquando Augustinus, sed postea retractavit.

B. Hoc r[etra]ctavit libr. tract. 23. Et de præ[des]tinat[ione] Sancto[rum] c. 3. e[t] quen[tibus] expl[icans] senten[tiam] præd[ictam] rum v[...] rum Retrac[tatio]num dicto. 11. 5. 1[...] 12.

Opinati sunt tamen quidam, Deum ideo elegisse Jacob, quia talem futurum præscivit, qui in eum crederet et ei serviret. Quod aliquando Augustinus se sensisse dicit *in libro Retractationum*, ubi aperte ostendit, quod si propter futura merita electus esset, jam non ex gratia esset selectio. Non ergo ideo electus est a Deo, quia talis futurus erat, sed ex electione talis est factus, ita dicens: « Disputans, quid elegerit Deus in nondum nato, cui dixit, serviturum esse majorem, et quid in

eodem majore similiter nondum nato reprobaverit, ad hoc perduxi ratiocinationem, ut dicerem : Non ergo elegit Deus opera cujusquam in præscientia, quæ ipse daturus est, sed fidem elegit in præscientia, et quem sibi crediturum esse præscivit, ipsum elegit, cui Spiritum sanctum daret, ut bona operando etiam æternam vitam consequeretur. » Ecce hìc aperte dicit, non propter opera eum elegisse, sed propter fidem, qua eum præscivit crediturum. Sed quia et in fide meritum est, sicuti et in operibus, hoc retractavit dicens : « Nondum diligentius quæsiveram nec adhuc inveneram, qualis sit electio gratiæ, de qua dicit Apostolus : *Reliquiæ per electionem gratiæ salvæ fient* ; quæ utique non est ex gratia, si ex meritis procedit, ut jam quod datur non secundum gratiam, sed secundum debitum reddatur potius meritis quam donetur. Proinde quod continue dixi : Dicit enim idem Apostolus : *Idem Deus qui operatur omnia in omnibus*. Nusquam autem dictum est : *Deus credit omnia in omnibus*. Ac deinde subjunxi : quod ergo credimus, nostrum est ; quod vero bonum operamur, illius est, qui credentibus dat Spiritum sanctum. Profecto non dicerem, si jam scirem, etiam ipsam fidem inter Dei munera reperiri, quæ dantur in eodem spiritu. Utrumque ergo *nostrum* est propter arbitrium voluntatis, et utrumque *datum* est per spiritum fidei et charitatis. Et quod paulo post dixi : Nostrum enim est credere et velle, illius autem dare credentibus et volentibus facultatem bene operandi per *Spiritum sanctum, per quem charitas Dei diffunditur in cordibus nostris*, verum est quidem, sed eadem regula et utrumque *ipsius* est, quia ipse præparat voluntatem, et utrumque *nostrum*, quia non fit, nisi volentibus nobis ; » ergo et meritum fidei de misericordia Dei venit. Non ergo propter fidem, vel aliqua merita elegit Deus aliquos ab æterno vel apposuit gratiam justificationis in tempore, sed gratuita bonitate sua elegit, ut boni essent. Unde Augustinus *lib. de prædest. Sanct.* « Non quia futuros nos tales esse præscivit, ideo elegit, sed ut essemus tales per ipsam electionem gratiæ suæ, *qua gratificavit nos in dilecto Filio suo.* »

[Margin: ...actatio.] [Margin: Ad Rom. 5. 5.] [Margin: Aug. c. 19. Eph. 1. 6.]

His videtur contrarium, quod alibi ait Augustinus.

His tamen adversari videtur, quod dicit Augustinus *lib.* 83. *quæst.* super Malachiam prophetam, ubi scriptum est : *Jacob dilexi, Esau autem odio habui :* « Cui vult, inquit, miseretur, et quem vult indurat. Sed hæc voluntas Dei injusta esse non potest. Venit enim de occultissimis meritis, quia et ipsi peccatores cum propter generale peccatum unam massam fecerint, non tamen nulla inter eos est diversitas. Præcedit ergo aliquid in peccatoribus, quo, quamvis nondum sint justificati, digni efficiantur justificatione. Et item præcedit in aliis peccatoribus, quo digni sunt obtusione. » Ecce hìc videtur Augustinus dicere, quod et ipsa Dei voluntas, qua alios eligit, alios reprobat, ex meritis proveniat, sed *occultissi-*

[Margin: C.] [Margin: Aug. q. 68. Malach. I. 2. 3. Rom. 9. 18.]

mis, id est, quod pro meritis alios voluerit eligere, alios reprobare, et quod pro meritis aliis apponitur gratia justificationis, aliis non, unde obtunduntur. Sed quid intelligere voluerit, ignoratur, nisi forte hoc dicatur intellexisse, quod supra diximus eum retractasse. Nam ibidem etiam quædam alia continue subdit, quæ in *libr.* I. *Retractationum* aperte retractat; quod utrumque legenti patebit. Unde verisimile est præmissis etiam hoc retractasse. Quidam tamen ex eo sensu accipiunt fore dictum, non quia aliquis prædestinetur pro meritis vel justificationis gratiam mereatur, sed quia aliqui non adeo mali sunt, ut mereantur sibi gratiam non impertiri. Nullus enim Dei gratiam mereri potest, per quam justificatur; potest tamen mereri, ut non apponatur, ut penitus abjiciatur. Et quidem aliqui in tantum profundum iniquitatis devenerunt, ut hoc mereantur, ut hoc digni sint; alii vero ita vivunt, ut, etsi non mereantur gratiam justificationis, non tamen merentur omnino repelli et gratiam sibi subtrahi. Ideoque dixit, in quibusdam peccatoribus præcedere quo digni sint justificatione, et in aliis quo digni sint obtusione. Sed hoc frivolum est.

Cap. 26. Potest tamen ex tali sensu dictum intelligi.

Opinio quorumdam falsa de occultis Dei differentium carnaliter.

D. Error Origenis August. de verbis Apostoli. Serm. 7.

« Multi vero de isto profundo quærentes reddere rationem, atque secundum conjecturas cordis sui inscrutabilem altitudinem judiciorum Dei cogitare conantes, in fabulas vanitatis abierunt dicentes, quod animæ sursum in cœlo peccant et secundum peccata sua ad corpora pro meritis diriguntur, et dignis sibi quasi carceribus includuntur. Ierunt hi tales post cogitationes suas, et volentes disputare de Dei profundo, versi sunt in profundum, dicentes, animas in cœlo ante conversatas et ibi aliquid boni vel mali egisse et pro meritis ad corpora terrena detrusas esse. Hoc autem respuit catholica fides, propter evidentem Apostoli sententiam, qua ait : *Cum nondum nati essent, aut aliquid boni vel mali egissent*, etc. Rom. 9. 12. Melior est ergo fidelis ignorantia, quam temeraria scientia. « Elegit ergo quos voluit gratuita misericordia, non quia fideles futuri erant, sed ut fideles essent, eisque gratiam dedit, non quia fideles erant, sed ut fierent. Ait enim Apostolus : *Misericordiam consecutus sum, ut fidelis essem;* non ait, quia fidelis eram. Datur quidem et fideli, sed data est etiam prius, ut esset fidelis. » Ita etiam reprobavit quos voluit, non propter merita futura, quæ prævideret, veritate tamen rectissima et a nostris sensibus remota.

1. Cor. 25. August. lib. Retr. 2. cap.

Quæstio de reprobatione.

E.

Sed quæritur : Utrum, sicut dicitur *elegisse* quosdam, ut boni fierent et fideles, ita etiam concedi debeat, *reprobasse* quosdam, ut mali essent et infideles, et *obdurare* ut peccent ; quod nullatenus concedi oportet. Non enim *reprobatio* ita est causa mali, sicut *prædestinatio* est causa boni ; neque *obduratio* ita facit hominem malum, quemadmodum *misericordia* facit bonum.

Respons.

An ea quæ semel scit Deus vel præscit, semper sciat et præsciat, et semper scierit vel præscierit ?

F. præs- tia prius ...pondet ...cens : ...m non ...mper ...es ire, ...e olim ...escivit.

Præterea considerari oportet, utrum ea omnia quæ semel scit vel præscit Deus, semper sciat et scierit, ac præsciat et præscierit ; an olim scierit vel præscierit, quod modo non scit vel præscit. De *præscientia* primo respondemus dicentes, multa eum *præscisse*, quæ modo non præscit. Cum enim ejus præscientia non sit nisi de futuris, ex quo illa quæ futura erant, præsentia fiunt vel prætereunt, sub Dei *præscientia* esse desinunt, sub *scientia* vero semper sunt. Præscivit ergo Deus omnia ab æterno, quæ futura erant, neque *præscire* desinit, nisi cum futura esse desinunt. Neque cum præscire desinit aliqua, quæ ante præsciebat, minus ea noscit, quam ante cognoscebat. Non enim dicitur ex defectu scientiæ ejus, quod aliqua præscierit aliquando, quæ modo non præsciat, sed ex ratione verbi quod est *præscientia*. *Præscire* enim est *ante scire* quam fiat aliquid. Ideoque non potest dici Deus præscire, nisi ea quæ futura sunt.

Hic de scientia, dicens Deum semper scire quæ semel scit.

G. De *scientia* autem aliter dicimus. Scit enim Deus semper omnia quæ aliquando scit. Omnem enim scientiam, quam aliquando habet, semper habuit et habet et habebit. Ad ...ositum. hoc autem opponitur ita : Olim scivit, hunc hominem nasciturum, qui natus est, modo non scit, eum nasciturum ; scivit ergo aliquid quod modo non scit. Item scivit, mundum esse creandum, modo non scit, eum esse creandum ; aliquid ergo scivit, quod modo non scit ; et alia hujusmodi infinita induci possent. Sed ad Solutio. hoc dicimus, quod idem de nativitate hujus hominis et mundi creatione nunc etiam scit, quod sciebat, antequam fierent, licet tunc et nunc hanc scientiam ejus diversis exprimi verbis oporteat. Nam quod tunc futurum erat, nunc præteritum est ; ideoque verba commutanda sunt ad ipsum designandum ; sicut diversis temporibus loquentes eamdem diem modo per hoc adverbium *cras* designamus, dum adhuc futura est, modo per *hodie*, dum præsens est, modo per *heri*, dum præterita est. Itaque antequam crearetur mundus, sciebat Deus hunc creandum, postquam creatus est, scit eum creatum. Nec est hoc *scire diversa*, sed omnino *idem* de mundi creatione ; sicut antiqui Patres crediderunt, Christum nasciturum et moriturum, nos autem credimus, eum jam natum et mortuum ; nec tamen diversa credimus nos et illi, sed eadem. « Tempora enim, ut ait Augustinus, variata sunt, et ideo verba sunt mutata, non fides. » Indubitanter igitur teneamus, Deum semper omnia scire, quæ aliquando scit.

(Finis textus Magistri.)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum (a) sit aliquod meritum prædestinationis vel reprobationis ?

Alens. 1. *p. q.* 28. *m.* 3. *a.* 3. D. Thom. 1. *p. q.* 23. *a.* 5. et 8. et 3 *p. q.* 24. *a.* 3. D. Bonav. *hic a.* 1. *q.* 1. et 2. Richard. *a* 2 *q.* 1. Ocham. *q* 1. Gabr. *q.* 1. *a.* 2. Rubion. *q.* 1. *a.* 2. Suarez 1. *p. tr.* 2. *lib.* 1. *c.* 8. et *lib.* 2. *c.* 23. *et per totum.* Vasq. 1. *p. d.* 91. *et sequent.* Bellarm. *lib.* 2. *de grat. et lib. c.* 9. et 10. *et seq. Vide* Scot. *in Report. d.* 42. *q.* 4.

1. Circa distinctionem quadragesimam primam, de causalitate passiva prædestinati, quæro unum : Utrum sit aliquod meritum prædestinationis vel reprobationis ? Quod sic, quia si sola voluntate, absque aliqua alia ratione, hunc prædestinaret et illum reprobaret, igitur non videretur esse summe bonus, quia non summe liberalis, nec communicativus. Posset enim bonum suum æque communicare illi, quem non prædestinavit, ex quo sine omni ratione in alio, illum prædestinat ex sua libertate sola, et ita posset istum prædestinare.

Præterea, si duo æquales in naturalibus apprehendantur ab intellectu suo, et solo actu voluntatis suæ, sine alia ratione ex parte eorum, istum reprobat et illum prædestinat ; igitur videtur acceptator personarum, quia æquales quantum ex parte sua, et ad finem æqualiter ordinabiles, non æqualiter amat ad istum finem ; hoc videtur acceptare personam, præferendo eam alteri ad illum finem ad quem non est magis ex se præferenda ; sed consequens est impossibile et contra Petrum Act. 10. *In veritate comperi, quia non est personarum acceptor Deus.* Actor. 10. 34.

Contra, Rom. 9. *Cum enim nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent aut mali, ut secundum electionem propositum Dei maneret, non ex operibus, sed ex vocante dictum est.* Rom. 9. et Malac. 1. 2. 3.

Præterea, ibidem exemplificat de figulo, qui de eadem massa potest formare unum vas in honorem, et aliud in contumeliam ; ex quo videtur arguere a simili de prædestinatione hujus et reprobatione alterius.

COMMENTARIUS.

(a) Titulus quæstionis sic intelligitur: An merita nostra, saltem ut prævisa, sint causa prædestinationis ? sive, an Deus tantum prædestinet propter merita nostra, ita quod si non essent opera meritoria in prævisione divina, Deus non prædestinaret. Similiter, an peccata sint causa reprobationis nostræ, ita quod si peccata prius non prævidérentur, nunquam Deus reprobaret aliquem. Et sic patet titulus quæstionis. 1.

SCHOLIUM.

Ponit sententiam, quam Augustinus aliquando habuit, scilicet fidem esse causam prædestinandi, sed eam retractavit. Affert alium locum Augustini, quo videtur asserere dari causam prædestinationis, et expositionem Magistri, contra quam, impugnationem Henrici refutat, sed ex alio capite eam rejicit.

Circa istam quæstionem sensit Augustinus aliquando, quod etsi bona opera in præsentia Dei non sint ratio prædestinandi, fides tamen in præscientia Dei est ratio prædestinandi, sicut per eum patet super Epistolam illam ad Romanos, ubi vult quod propter fidem quam præ- 2.

scivit in Jacob, qua sibi esset crediturus, et infidelitatem in Esau, illum præelegit, et hunc non, et habetur in littera.

Sed illud retractat ipse *primo Retractationum* 22. innuens contra se rationem, quia fides est donum Dei, sicut et alia bona opera, quod probatur per Apostolum 1. ad Cor. ubi dicit : *Illud non dixissem, si fidem inter dona Spiritus sancti connumerare scivissem.*

p. 3. Magister videtur sentire quod omnino nullum sit meritum prædestinationis vel reprobationis, et videtur inniti auctoritati Apostoli prædictæ et dicto Augustini de prædestinatione Sanctorum : *Non* (inquit) *quia nos futuros esse tales scivit, nos elegit, sed ut essemus tales per illam electionem.* Et Magister adducit auctoritatem Augustini contra se, 83. q. q. 68. dicentis : *Cujus vult* (inquit) *miseretur, et quem vult indurat, sed hæc voluntas Dei injusta esse non potest. Venit enim de occultissimis meritis, quia, etsi ipsi peccatores propter generale peccatum unam massam fecerint, non tamen inter eos nulla est diversitas ; præcedit enim aliquid in peccatoribus, quo quamvis nondum sint justificati, digni tamen efficiuntur justificatione, et iterum præcedit in aliis peccatoribus, quo digni sunt obstinatione.*

Respondet Magister, quod istam auctoritatem videtur retractasse in simili, retractando illud quod dicit super Epistolam ad Romanos. Et hoc confirmatur per hoc quod quædam, quæ subdiderat in eadem quæstione, retractat, sicut apparet *primo Retractationum c.* 2. et illa videntur consonare cum ista sententia, ex quo videtur etiam quod illam sententiam retractaverit.

Sed contra responsionem Magistri de retractatione auctoritatis ad Romanos objicit quidam Doctor per hoc, quod Augustinus librum illum super epistolam ad Romanos edidit quando fuit Presbyter ; illum autem 83. *quæstionum* non compilavit antequam esset Episcopus. Non igitur videtur, quod retractando aliqua de primo libro, retractet aliqua de secundo, quia retractando dictum prius quando minus sciebat, non est retractare dictum posterius quando magis sciebat. 3. Henr. quodl. 8. q. 5. fin.

Sed istud argumentum non cogit, quia licet prius scripsit unum librum quam alium, simul tamen fecit librum Retractationum, et tunc habuit illos ambos libros editos, et potuit sententiam dictam in uno libro retractare in aliis, sive prius editis sive posterius ; apparet enim, quod omnes libros illos, de quibus fecerat mentionem, ediderat, antequam edidit illum librum Retractationum. Et tamen si in primo capite primi Retractationum retractasset aliquam sententiam, quam dixisset in aliquo alio libro, posterius quidem edito et retractato, non oporteret quod iterum replicaret retractationem illius sententiæ in aliquo capitulo assignato alibi libro posterius edito. Unde dicit libro *primo Retractationum cap.* 3. retractans illam sententiam, *Deus quem sensus ignorat, addendum*, inquit, *erat, ut diceretur mortalis corporis sensus.* Et subdit : *Nec assidue repetendum est quod etiam superius jam dixi, sed hoc recolendum ubicumque sen-* Rejicitur Henricus.

tentia ista in meis libris invenitur; ergo sententia dicta in libro prius retractato et prius edito, magis retractat eamdem sententiam ut dictam in libris posterius editis, quam e converso.

Sed aliter posset argui contra expositionem Magistri, quod non invenitur, ubi Augustinus illa verba retractet, quia sicut ipsemet confitetur, et verum est, post illa verba quæ adducit, sequuntur alia verba quæ retractat de illa *q.* 68. *primo Retractationum cap.* 26. et ista verba non retractat; videtur autem quod si intelligeret ea esse retractanda, non inciperet a verbis sequentibus ista.

SCHOLIUM.

Sententia D. Thomæ est, nullam rationem esse petendam eorum quæ facit Deus circa creaturas, addit tamen eum aliquos salvare et aliquos damnare de massa perdita, ut sua bonitas multipliciter manifestetur per diversitatem, quia uno modo manifestari non potest. Sed quare hunc prædestinet, illum reprobet, nullam omnino vult esse petendam causam. Hanc sententiam quoad utramque partem late impugnat Henricus, cujus rationes clare proponit Scotus.

4. D. Thom. 1. p. q. 23. a. 5. Omittendo ista, aliter dicitur, quod quidquid Deus operatur circa creaturas, solo beneplacito suæ voluntatis operatur, ut super hoc non sit aliqua alia ratio vel causa petenda.

Quod confirmatur per illud quod dicitur Rom. 9. de Jacob et Esau: *Cum nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent aut mali, ut secundum electionem propositum Dei maneret.* Glossa, *sicut non pro meritis præcedentibus, ita nec pro futuris, quia bona vel mala non erant futura, nisi apposita gratia vel subtracta.* Quod etiam Apostolus declarat subdens: *An non habet potestatem figulus ex eadem massa,* etc. Unde sicut sola voluntas figuli est ratio, quare de hac parte massæ facit vas honorabile, et de illa vas contumeliæ, nulla discrepantia existente in tota massa, quemadmodum non est in prima materia, quam tamen causa agens vestit in una parte forma nobiliori, in alia vero minus nobili. Sic sola voluntas beneplaciti Dei est ratio, quare de eadem massa æqualiter vitiata in primo parente, istum eligit ad gloriam, illum vero dimittit in condemnationem. Vel etiamsi non fuisset massa vitiata, et omnes essent æquales, non nisi gratuito unum eligeret, alterum vero dimitteret, utrobique faciendo gratiam illi quem eligeret, sed majorem illi quem eligeret ex massa vitiata, et illi justitiam quem ex massa damnata non eligeret, non autem justitiam illi quem secundum statum innocentiæ existentem non eligeret.

Ulterius dicit ista positio, quod convenit assignare rationem ejus extrinsecam, quare Deus de tota massa perdita, voluit quosdam homines misericorditer liberare, et quosdam non; nullam autem, quare potius hunc vel illum.

Ratio primi ponitur, ut scilicet 12. Met finer
bonitas ejus una et simplex existens in se, manifestetur multipliciter in rebus diversis simul, eo quod in nulla re tota bonitas manifestari potest, quia divinam perfectionem non attingit ulla, ut quemadmodum ad perfectionem universi requiruntur diversi gradus rerum in naturalibus,

et etiam in materialibus ex eadem materia æqualiter se habente ad omnes ; sic etiam propter eamdem bonitatem et perfectionem manifestandam, requiruntur diversi gradus in moralibus, quia in hoc bonitas sua manifestatur quoad aliquem gradum supernaturalem. Reprobos enim juste puniendo manifestatur bonitas justitiæ illius, sicut in glorificatis manifestatur bonitas misericordiæ ejus. Sic enim Deus permittit juste mala fieri, ne bona impediantur, sed ut eveniant, et hoc tam in moralibus ut in proposito, quam in naturalibus ut in cæco nato *Joan.* 9. in quo Christus solam rationem ostendit esse, ut gloria Dei manifestaretur in illo, sed hoc non est ex defectu visus in cæco, sed ex ejus illuminatione miraculosa a Deo facta.

5. Et videtur hanc rationem assignare Apostolus Rom. 9. dicens : *Volens Deus ostendere iram justitiæ*, etc. cui concordat exemplum de figulo de eodem luto faciente vas unum in honorem, aliud in contumeliam, de quo secundo Timoth. 2. dicit Apostolus : *In magna autem domo non solum sunt vasa aurea et argentea, sed et lignea et fictilia.*

De secundo dicitur, quod sicut in naturalibus cum prima materia tota sit uniformis, quare una pars est sub forma ignis, alia est sub forma terræ, alia sub forma hominis, etc. bene potest assignari ratio intrinseca, scilicet perfectio universi, et extrinseca, scilicet manifestatio potentiæ, et sapientiæ et bonitatis Dei. Sed quare hæc pars materiæ est sub hac forma, et hæc sub illa, et non e converso, nulla ratio potest assignari, nisi sola voluntas artificis sic determinantis, sicut in omnibus operibus humanis, ut hic lapis figuretur sic ut situetur in altari, alter ita ut in cloaca, secundum quod Philosophus 2. *Phys.* dicit aliquos lapides esse bene fortunatos, et aliquos non ; hoc a mera electione artificis dependet. Sic dicunt in proposito, in particulari nulla est ratio, quare hunc præelegit, et illum non.

Quod confirmatur per Augustinum super illud Joannis : *Nemo venit ad me, nisi Pater meus*, etc. ubi dicit, *quare hunc trahat, et illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare.* Et dicunt, quod ex hoc quod Deus sic inæqualia ex æqualibus facit, non est iniquitas, quia in his, quæ fiunt ex gratia sine debito, potest absque omni iniquitate Deus dare prout vult, juxta illud Matth. 20. *Tolle quod tuum est, et vade, an non licet mihi quod volo facere?* tunc autem esset iniquitas, si esset datum ex debito.

Contra istam positionem arguit quidam, primo contra illam rationem, quæ assignatur in communi. Nam nullus defectus culpæ sive pœnæ est de perfectione per se universi ; igitur nec per se requiritur ad manifestationem divinæ bonitatis. 6. Henr. quodl. 5 q. 5. et quodl. 8. q. 5.

Et per hoc patet quod non est simile de differentiis rerum in *esse* naturali et morali, quia omnes species rerum distinctæ in *esse* naturali, sunt per se de perfectione universi, non sic autem de differentiis in *esse* morali inter bonum et malum, vel inter beatum et miserum.

Item arguitur, quod si esset ne-

Differentiæ boni et mali moralis non sunt de perfectione universi.

cessarium ad manifestationem divinæ justitiæ, damnatio aliquorum, ad hoc videretur sufficere damnatio dæmonum. Non enim videntur homines et dæmones in culpa et pœna differre specie in *esse* morali ; pluralitas autem individuorum non est de perfectione universi.

Aut si dicas, quod alio modo manifestatur divina justitia in illis et in istis juste punitis.

Contra, ita manifestaretur divina misericordia pluribus modis, si Deus glorificasset aliquos homines innocentes, sicut glorificavit Angelos innocentes, vel aliquos Angelos vel homines, sine omni merito in seipsis, vel in alio, quod non fecit, cum magis tamen videretur de perfectione divinæ bonitatis, pluribus modis manifestari misericordiam Dei quam Dei justitiam.

Præterea arguit iste, quod non videtur quod ex intentione Deus fieri peccata permittat, ut ea postmodum puniat, quia non videtur quod per intentionem cujuscumque, plus sint permittenda mala fieri quam facienda, quia nullum malum culpæ vel pœnæ potest esse per se intentum inquantum malum.

7. Et si dicatur, quod voluntas in permittendo nullo modo fertur super malum, sed solummodo super permissionem, ut intendat malum permittere esse vel fieri, non ratione totius, sed partis, arguit iste, quod saltem non est manifestum qualiter ex intentione Deus velit unum et non alterum. Unde non videtur quod Deus ex intentione malum permittat, sed solum ut bonum eveniat. Hoc patet in cæco nato, quem Deus permisit nasci cæcum, non ut glorificetur in cæcitate ejus, sed in miraculosa illuminatione. Hoc etiam patet in naturalibus, Deus enim non intendit defectum, sed si causæ secundæ sint impotentes, permittit effectum esse talem qualem causæ possunt producere ; in hominibus etiam videmus quod qui permittit aliquem peccare, si posset eum prohibere vel impedire, peccat ; hoc igitur non est ponendum in Deo.

Præterea, contra secundum membrum, scilicet quod nulla sit ratio in speciali, quare illum eligit, et illum non arguit, quod illud exemplum non est simile. In materia enim ut nuda est, non potest esse differentia propter quam sic sit disposita ad talem et talem formam, sicut nec in massa respectu diversorum vasorum ; sed in hominibus videtur posse inveniri alia dispositio in uno et in altero, propter quam huic congruat prædestinari, et illi non, sicut in materia non ut nuda, est dispositio propinqua, ut fiat sub alia forma, sicut patet de vino et aceto, non autem esset perfectissime disposita ad illam posteriorem, si non esset sub priore.

Et quod illi adducunt pro se Apostolum, dicit iste secundum glossam, quod Apostolus hoc dicit, non propter inopiam reddendæ rationis, sed ut reprimat temeritatem incapacium ; nec est simile in exemplo de massa et figulo, nisi ex parte finis, non autem ex parte subjecti, quia hic in electione potest esse differentia in subjecto, ibi autem non. Et quoad hoc est congruentius exemplum Apostoli, quod ponit *secundæ ad Timoth.* 2. de vasis argenteis et aureis, quia ibi est differentia in sub-

jecto, secundum quam vasa fictilia fiunt in majorem contumeliam, lignea in minorem, aurea in honorem majorem, et argentea in honorem minorem.

SCHOLIUM.

Ponit sententiam Henrici, et consistit in tribus. Primum, actum Dei consideratum ut est ab ipso, nullam exigere rationem præter Deum, qui est ejus finis et efficiens. Secundum, ut actus Dei ordinatur ad ens ad finem, requiri aliquam rationem in illo ente. Tertium, in proposito, istam rationem esse bonum usum liberi arbitrii prævisum, et ex parte reprobi, malum usum. Scotus hanc impugnat, maxime quoad tertium dictum. Primo, quia ideo prævidet Deus bonum illum usum, quia ipse voluit futurum, et non est alia ratio, quare huic eum voluit, non illi, nisi quia sic ei placuit. Secundo, in parvulis non prævidetur talis usus bonus vel malus. Nec potest dici quod damnentur vel salventur propter opera quæ facerent, si supervixissent, quia sic adultus moriens in gratia non præmiaretur secundum merita, quæ actu habet. Hìc nota hunc casum non esse Deo scibilem, si tollas ab eo scientiam mediam ; eo ergo admisso, et illa admissa videtur a Doctore. Adducit Augustinum in Report. pro hac sententia, et est expresse August. de bono persever. c. 6. 7. et 9. et de correct. et grat. c. 7. et ep. 46. et 106. et lib. 83. qq. q. 68. et constat ex ep. Prosp. de Prædest SS.

8. Iste igitur improbans istam positionem dicit aliter, et hoc sic : Actus divinus potest considerari dupliciter, vel ut est a Deo agente, vel ut recipitur in aliquod passum, sive ut terminatur ad aliquod objectum. Primo modo nulla est ratio actionis divinæ, neque ut finis nisi ut bonitas sua manifestetur, neque ut efficiens nisi voluntas sua. Secundo modo tamen est assignare aliquam rationem, per quam scilicet illud ens circa quod est actio, ut ens ad finem congruit fini. Et quod aliqua talis

ir. quodl. q. 14.

ratio sit ex parte entis ad finem, ostendit tripliciter. Primo, quia in rebus omnino æqualibus electio nominari non potest ; igitur si Deus istum eligit, aliqua est differentia electi a non electo. Secundo, quia in omnibus operibus misericordiæ divinæ videtur concurrere justitia ; ergo aliqua est congruentia ex parte illius, circa quod operatur misericorditer. Et tertio, quia consimiliter videtur non esse vel esse meritum electionis vel reprobationis, et ita licet malitia ex parte reprobati non sit causa damnandi a parte Dei, quia tunc Deus esset passivus, et temporale esset causa æterni, tamen bene conceditur ex parte damnandi, malitia esse ratio motiva propter quam recipiatur in ipso aliqua actio, et sit circa ipsum ; ergo a simili videtur ex alia parte, quod absque imperfectione Dei in agendo, possit poni aliqua ratio ex parte prædestinati. Et iste innititur in ista conclusione auctoritati Augustini præallegatæ, 83. *quæstionum*, quæ non videtur retractata, et hìc potest introduci expositio Magistri superius posita.

Ulterius in speciali dicit, quæ sit 9.
ista ratio, quia bonus usus liberi arbitrii prævisus ex parte electi, et malus usus liberi arbitrii prævisus ex parte reprobati; hoc declarat sic : licet gratia principaliter operetur in actibus bonis, tamen liberum arbitrium cooperatur, quod probat per Augustinum super illud Psalmi : *Adjuva nos Deus, salutaris noster*, ubi dicit Augustinus : *Cum ait*, adjuva nos, *nec ingratus est gratiæ, nec tollit liberum arbitrium* ; *qui enim adjuva-*

Psal. 78.

tur, etiam per seipsum aliquid operatur. Quando igitur offertur gratia viatori, si recipiat gratiam oblatam, et ei secundum usum liberi arbitrii bene cooperetur, meretur habere gratiam secundum gradum ulteriorem, sicut exemplificat in multis gradibus intermediis a statu peccati mortalis usque ad statum gloriæ, quos non oportet modo enumerare omnes, et ita videtur quod totus bonus usus liberi arbitrii pro omnibus statibus prævisus, possit esse ratio electionis æternæ ipsius bene usuri, et ita ex alia parte de malo usu et reprobatione.

Et si objiciatur contra istud, quod bonus usus liberi arbitrii est per gratiam, ergo pertinet ad effectum prædestinationis, et ita non est ratio eligendi. Respondet, quod bonus usus quodammodo non includitur sub prædestinatione nec sub ejus effectu, licet non sit sine ejus effectu, nec sit distinctum, quod est prædestinationis ab eo quod est liberi arbitrii. Sic igitur secundum ipsum, et in communi, circa totum genus humanum, potest assignari bonus usus et malus usus, et de quocumque homine potest assignari ratio ex parte ipsius, non propter quam, sed sine qua non, tamen in speciali circa determinatum hominem, non est hominis illam rationem investigare, quamvis non desit, et vix possit sciri, cum in speciali secundum eum, magna inopia reddendæ rationis Apostolus laboraverit, cum dixit ad Rom. 11. *O altitudo divitiarum*, quia in hoc constitit judicii Dei abyssus multa.

10. Sed contra istud arguitur : Primo, quia Deus non prævidet istum bene usurum libero arbitrio, nisi quia vult vel præordinat istum bene usurum eo, quia sicut dictum est *d.* 39. certa prævisio futurorum contingentium est ex determinatione voluntatis divinæ ; si ergo offerantur voluntati divinæ duo æquales in naturalibus, quæro quare istum præordinat bene usurum libero arbitrio, et illum non ? Non est hujus, ut videtur, assignare rationem nisi voluntatem divinam. Et hæc est prima distinctio inter eos, quam per te sequitur electio vel reprobatio ; ergo in prima distinctione pertinente ad prædestinationem et reprobationem, sola ratio est divina voluntas.

Arguit con[-]tra Henri[-]cum § vise[t] et q. ult. prolog. et quodl. 14

Præterea ista ratio quam ponit, non videtur communis omnibus prædestinatis et reprobatis. Primo quidem, quia non parvulis, in quibus non prævidet Deus usum bonum vel malum liberi arbitrii.

Et si dicas, quod etsi non prævideat usum talem, tamen prævidet istum bene fuisse usurum si supervixisset, illum fuisse male usurum si supervixisset, et ideo istum perducit ad Baptismum, et illum non, et iste salvatur, et ille damnatur.

Sed hoc ipse ita improbat, quia propter bonum usum prævisum alicujus, si supervixisset, non acceptatur vel damnatur. Tunc enim adultus secundum eos, moriens in gratia non præmiaretur secundum merita quæ jam habet, sed secundum illa quæ prævideretur habiturus si supervixisset. Similiter si loquamur de Angelis prædestinatis et non prædestinatis, quem usum liberi arbitrii prævidet Deus in isto, si offeratur gratia, quem non prævidet

Nemo dam[-]natur vel præmiatu[r] propter ope[-]ra quæ fac[e-]ret si vixis[-]set.
Negandus esset casu[s] ut scibilis Deo, nisi d[e] scientiam mediam.

in illo, propter quem prædestinat istum et illum reprobat.

SCHOLIUM.

Hæc propria sententia Scoti videtur, quæ est etiam communis antiquorum et recentiorum, et consistit in duobus. Primum est prædestinationis ex parte nostra nullam esse causam vel rationem. Secundum reprobationis positivæ dari causam, scilicet peccatum finale. Primum probat, quia volens, etc. Secundum probat, quia secundum Augustinum, Deus non prius est ultor quam homo peccator. Et ponit quatuor instantia circa hanc materiam, et exemplum quo suam opinionem declarat, et propositis duobus dubiis, nullam sententiam firmiter asserit, sed ignorantiam cum Paulo confitendo, liberum relinquit sentire quod placuerit, salvatis salvandis, quia hoc totum inscrutabile est.

1. Potest aliter dici (b), quod prædestinationis nulla est ratio etiam ex parte prædestinati aliquo modo prior ista prædestinatione ; reprobationis tamen est aliqua causa, non quidem propter quam Deus effective reprobat, inquantum est actio a Deo, sicut argutum est in præmissa opinione, quia tunc Deus esset passivus, sed propter quam ista actio sic terminetur ad istud objectum et non ad aliud.

[Ordinate volens, vult finem, et quæ propinqua fini, remota. Scot. ... 7. q. 3. ... 1.]

Primum probatur, quia volens ordinate finem, et ea quæ sunt ad finem, prius vult finem quam aliquod entium ad finem, quia propter finem alia vult ; ergo cum in toto processu, quo creatura beatificabilis producitur ad perfectum finem, finis ultimus sit beatitudo perfecta, Deus volens huic aliquid istius ordinis, primo vult huic creaturæ beatificabili finem, et quasi posterius vult sibi alia, quæ sunt in ordine illorum, quæ pertinent ad illum finem. Sed gratia, fides, merita, et bonus usus liberi arbitrii, omnia ad istum finem sunt ordinata, licet quædam remotius et quædam propinquius ; ergo primo isti vult Deus beatitudinem quam aliquod istorum, et prius vult ei quodcumque istorum, quam prævideat ipsum habiturum quodcumque istorum ; igitur propter nullum istorum prævisum vult ei beatitudinem.

[Deus non prius est ultor, quam homo peccator.]

Secundum probatur, quia damnatio non videtur bona nisi quia justa, nam secundum Augustinum 11. super Gen. c. 24. *Non prius est Deus ultor, quam aliquis sit peccator.* Videtur enim esse crudelitatis punire aliquem, non præexistente in eo culpa ; igitur a simili, non vult prius aliquem punire quam videat aliquem esse peccatorem. Non igitur primus actus voluntatis divinæ circa Judam, est velle damnare Judam, prout Judas offertur in puris naturalibus, quia tunc videretur velle damnare sine culpa ; sed videtur quod oportet Judam offerri voluntati divinæ, sub ratione peccatoris, antequam velit ipsum damnare ; ergo cum reprobare sit velle damnare, reprobatio habebit ex parte objecti rationem aliquam, scilicet peccatum finale prævisum.

Hoc confirmatur auctoritate Augustini *in lib. de Prædest. Sanctorum*, et ponitur in littera.

Contra istud (c), Petrus et Judas æquales in naturalibus voliti a Deo in *esse* existentiæ in illo instanti, in quo offeruntur voluntati divinæ in existentia naturali, et æquales, Deus per te primo vult Petro beatitudinem : quæro tunc quid vult Judæ ? Si damnationem, habetur propositum, quia tunc reprobat sine 12.

omni ratione. Si beatitudinem, ergo prædestinat Judam.

Dici potest, quod in isto primo instanti, nihil vult Judæ, sed tantum est ibi negatio volitionis gloriæ. Et similiter quasi in secundo instanti naturæ, quando vult Petro gratiam, adhuc nullus actus positivus voluntatis divinæ est circa Judam, sed tantum negativus. In tertio instanti, quando vult permittere Petrum esse de massa perditionis sive dignum perditione, et hoc sive propter peccatum originale sive actuale, tunc vult permittere Judam simili modo esse filium perditionis ; et hic est primus actus positivus, uniformis quidem circa Petrum et Judam. Sed ex isto actu est illud verum (d), Judas erit finaliter peccator, positis illis negationibus, scilicet quod non vult sibi dare gratiam nec gloriam. In quarto instanti offertur Judas, ut peccator finaliter voluntati divinæ, et tunc ipse vult juste punire et reprobare Judam.

Nec mirum quod non ponitur similis processus prædestinationis et reprobationis, quia bona omnia attribuuntur principaliter Deo, mala autem nobis ; et ita Deum prædestinare sine ratione, congruit bonitati suæ, sed ipsum velle damnare non videtur sibi immediate posse attribui respectu objecti, ut cogniti in suis puris naturalibus, sed tantum respectu objecti ut cogniti in peccato mortali finali.

Potest confirmari ista responsio per simile. Ponamus duos ex parte sui æque gratiosos mihi, quorum alterum diligo, alterum non ; et istum quem diligo, præordino ad aliquod bonum, per quod possit mihi placere ; illum autem quem non diligo, non præordino ad tale bonum. Si ita esset, quod in potestate mea esset permittere eos posse offendere, possem velle permittere utrumque offendere, et ex quo illum perducere non volo ad illud, per quod posset mihi placere, præscirem offensam ejus fore perpetuam, et ita me juste punire eum, præscirem autem offensam alterius remittendam sive commutandam ad quod vellem.

Sed adhuc (e) contra istud instatur, quia Deus certitudinaliter non prævideret Judam esse malum secundum istam viam, nam sola permissio alicujus actus, et certitudo de permissione, non facit certitudinem de illo actu, quia oportet habere aliquam causam effectivam ; igitur ex hoc solo quod Deus præscit se velle Judam permittere peccare, non erit certus de Juda peccaturo, vel Judam esse peccaturum ; vel loquamur de Angelo bono et malo, qui non erant in peccato originali, ex hoc inquam solo, non videtur quod sciat Luciferum esse peccaturum, et ex hoc solo (ut videtur) non offertur sibi Lucifer ut peccator. 13.

Præterea, quid est istud velle permittere Luciferum peccare ? Si hoc est aliquis actus positivus voluntatis respectu peccati, igitur videtur quod vult eum peccare. Si non est actus positivus respectu actus peccati, sed respectu actus permissionis, tunc erit actus reflexus, et tunc erit quærere de ista permissione quis actus sit. Si actus positivus voluntatis, ergo videtur adhuc quod Deus habeat actum positivum respectu peccati quod permittit.

omodo Deus ... ata fu- intelli- oc juxta l posi- d. 39. 23. non ligitur decreto soluto. prævi- ur coo- io line- nostra.

Primum istorum solvitur per hoc, quod Deus præscit se cooperaturum Lucifero ad substantiam illius actus, qui erit peccatum. Hoc autem præscit, quia vult cooperari illi, si est peccatum commissionis, vel præscit se non cooperaturum ad actum aliquem, si non vult ipsum, et hoc si iste actus primus (f) est peccatum omissionis ; et sciendo se cooperaturum ad talem substantiam actus cum non circumstantiis debitis, vel non cooperaturum ei ad actum necessarium, et per consequens quem omittet, sciet illum peccaturum, ita quod scit hunc peccaturum, non solum quod scit se permissurum, sed etiam quia scit se cooperaturum huic ad substantiam actus non circumstantionati, et per consequens iste committet, vel non cooperaturum ei ad actum necessarium, et per consequens iste omittet.

Secundum dubium difficultatem quærit tangentem divinam voluntatem, de qua non modo, sed alias.

d. 47. 12. d. Nota Scotus asserit, liberum inquit plecti dlibet.

De istis opinionibus omnibus, quia Apostolus videtur disputans de ista materia ad Romanos in fine, quasi totum imperscrutabile relinquere: *O altitudo* (inquiens) *divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei. Et quis novit sensum Domini, aut quis consiliarius ejus fuit?* ideo ne scrutando de profundo secundum dictum Magistri, eatur in profundum, eligatur quæ magis placet, dum tamen salvetur libertas divina sine aliqua injustitia, et alia quæ salvanda sunt circa Deum, ut liberaliter eligentem, et qui aliam opinionem tenuerit, respondeat ad ea quæ tacta sunt contra eam.

14. Ad primum argumentum principale (g) respondeo, quod summa bonitas potest stare cum liberali communicatione, licet non sit illa æqualis omnibus. Potest enim summe bonus ex libertate libere communicare, et ut ostendat se non necessario liberalem, sed liberalem libere communicativum ; potest enim sic liberalis, aliquibus duobus apprehensis æqualibus, velle bonum non æqualiter communicare, nec in hoc fit injustitia aliqua, sicut dicit tertia opinio, quia nihil est ibi debitum.

Ad argument. in initio quæst.

Ad secundum dico (h), quando sunt aliqua duo æque volibilia et ordinabilia ad aliquem finem, et ex parte sui habent rationem illam propter quam sunt volenda ab aliqua voluntate, voluntas præacceptans unum illorum alteri ad illum finem, peccat secundum acceptationem personarum ; talis est autem omnis voluntas creata, quia respectu illius, bonitas amabilis est ratio recte amandi. Non sic voluntas increata respectu alicujus boni alterius ab essentia sua ; nullum enim aliud bonum (quia bonum) ideo amatur ab illa voluntate, sed e converso, et ideo non potest acceptare personas, quia non est in eis bonitas, quæ sit sibi ratio amandi.

Ad 2.

Acceptio personarum non est, nisi adsit ratio debiti.

Ad primum in oppositum (l), qui vult tenere aliam viam, potest dicere sicut dicit quarta opinio, quod Apostolus in hoc redarguit præsumptuosos inquirentes illa, quorum non sunt capaces, non autem propter inopiam reddendæ rationis, saltem in communi, licet in particulari nesciatur, quod malum prævidet Deus in isto, propter quod reprobet eum ; et in istis specialibus peccatis prævisis, est altitudo divitiarum et 15.

Solvit rationem ad oppositum in favorem quartæ opin licet nullam opin. assertive teneat.

sunt judicia incomprehensibilia. Cui videtur concordare illud vocabulum *judicii*, quia judicium est de particulari agibili ; usitate enim non dicimus de principiis prædictis sive de legibus statutis esse judicia, sed de aliquo particulari actu judicatur, secundum principia practica sive leges statutas, et ideo non obstante quod sit principium practicum statutum per divinam voluntatem, quod omnis prævisus finaliter malus damnetur, tamen de particularibus assumendis, subaudi, iste prævidetur sic finaliter malus, et ille sic, quasi ex hoc judicatur iste reprobatus propter hoc, et ille propter illud, ista judicia sunt inscrutabilia. Non enim scit homo nec potest scire, in quod peccatum Deus vult permittere istum cadere, respectu cujus sit non volitio conferendi gratiam, ut sic offeratur tanquam finaliter peccator in illo peccato, et sic propter illud peccatum prævisum reprobetur. De bonis autem potest poni quod nulla sit ratio, sicut dictum est in quinta opinione.

Et si contra hoc arguas, quod saltem circa bonos non erunt judicia inscrutabilia, facile enim est dicere de eis, quod quia vult, ideo salvat, potest dici quod de eis inquantum prædestinat, non est judicium, neque de facto in existentia, neque quasi in præscientia divina, judicium enim est de aliquo facto vel præviso. Sed de malis, licet non sit judicium de facto, quia non peccaverunt, potest tamen condemnatio dici judicium de eis in præscientia Dei, ubi dicuntur mali, et tunc inscrutabilitas judiciorum potest referri ad malos, ex parte quorum ponitur aliqua ratio, licet illæ rationes ex parte diversorum, propter quas quasi ex parte eorum feruntur judicia, sint inscrutabiles, et per hoc judicia inscrutabilia.

Ad aliud, facit pro quinta opinione, quia probat ex parte prædestinatorum nullam esse rationem, sed non ex parte damnandorum. Quinta o[...] mo posi[...] n. 12. es[...] eadem c[...] quarta, s[...] rem mag[...] explicat[...]

COMMENTARIUS.

(b) *Potest aliter dici.* Hæc est opinio 2.
Doctoris, quæ stat in duabus conclu- Opin. Sec[...]
sionibus. Prima : *Prædestinationis nulla est ratio aliquo modo prior, nec ex parte prædestinantis, nec ex parte prædestinati.* Et probat singulari ratione, quia ordinate volens finem, et ea quæ sunt ad finem, prius vult finem, id est, quod ordinate volens alicui, puta Francisco finem, scilicet sanitatem, et ea quæ sunt ad sanitatem ordinata, prius vult illi sanitatem, id est, prius amat efficaciter sanitatem, et post ordinata ad sanitatem, ita quod vult illi simpliciter sanitatem, id est, quod non amat illi sanitatem propter potionem et hujusmodi. Imo e contra, ideo amat illi potionem amaram propter sanitatem prius illi amatam, ita quod in aliquo priori actus voluntatis ordinate volentis terminatur ad sanitatem, ut bonum Francisco; et in illo priori nullo modo terminatur ad necessaria ad sanitatem, et tamen si ordinata ad sanitatem essent ratio quare vult sanitatem Francisco, prius haberet actum circa ordinata quam circa sanitatem, et sic patet ista propositio. Sed voluntas divina ordinatissime vult beatitudinem, ut finem ultimum, puta Petro; et ordinata ad illam, puta merita, sive opera meritoria et gratiam et hujus-

modi, et quod ordinate velit, patet a Sanctis et ab omnibus Theologis. Voluntas enim divina est prima regula ordinatissima, imo tantæ rectitudinis quod non indiget rectificari etiam ab intellectu divino, ut patet a Scoto *in prolog. quæst. ultima*, et alibi sæpe; ergo vult prædestinato prius beatitudinem, ita quod actus divinæ voluntatis prius determinatur ad beatitudinem volendo illam prædestinato, et post ille idem actus terminatur ad gratiam et ad opera meritoria, volendo illa prædestinato propter beatitudinem acquirendam. Et sic patet quomodo ex parte prædestinati non assignatur aliqua ratio prior.

3\. Contra istam rationem arguit Occham *in* 1. *dist.* 41. *q. unica.* et probat quod eadem ratione sequitur in prædestinatione, sicut et in reprobatione, quia sicut Deus non est prius ultor quam aliquis sit peccator, ita Deus non est prius retributor quam aliquis sit primo justificatus per gratiam ; ergo sicut peccatum finale prævisum est ex parte objecti ratio reprobationis, ita aliquando gratia, vel meritum præcedens, sive prævisum erit ratio prædestinationis.

[Occham in-] [contra] [Scot.]

Secundo, ratio non videtur concludere, quia non semper aliquis vult prius finem alicujus quam illud quod est ad finem; et hoc est quando finis iste non datur, nisi propter aliquod præcedens quod est ad finem, et sic videtur esse in proposito, quod beatitudo aliquando non datur alicui nisi propter merita , ergo tunc non oportet Deum prius velle finem, qui est beatitudo istius, quam velit illud quod est ad finem. Similiter non videtur bene dictum, quod Deus velit prius finem quam illud quod est ad finem, quia ibi non est talis prioritas actuum, nec sunt ibi talia instantia, qualia ponit.

Ad rationem Scoti respondet, dicens quod ordinate volens finem suiipsius, et ea quæ sunt ad finem, prius vult finem quam ordinata ad finem. Nunc autem beatitudo respectu cujus est prædestinatio, non est finis Dei prædestinantis, sed est finis prædestinati, et ideo oportet quod prædestinatus volens finem, et ea quæ sunt ad finem, prius velit propriam beatitudinem quam aliquod quod est ad illum finem. Hæc Occham.

Respondeo primo ad rationes Occham : ad primam, et præsuppono aliqua. Primo, quod voluntas divina posset absolute reprobare aliquem non demerito præcedente in prævisione divina, quia libere se habet respectu cujuscumque ad extra, et non potest determinari ab aliquo creato, quia hoc est contra rationem primæ causæ agentis omnino independenter. Si ergo non posset reprobare Petrum absolute, sed quod peccatum in Petro sit ratio necessaria reprobationis, sequeretur quod in reprobando necessario dependeret a creatura. Et posito quod reprobaret nullo peccato præviso, adhuc justissime reprobaret, cum omnis determinatio voluntatis divinæ sit justissima, et ex se rectitudo formaliter, ut patet ex dictis Doctoris sparsim in diversis, locis ut *in prolog. q. ult. et in* 1. *d.* 39. 41. 44. *in* 2. *d.* 23. *in quodl.* De hoc vide specialiter *in* 4. *d.* 56. *q.* 1. ubi etiam dicit quod si justum esset Petrum salvari, si eum damnaret, juste damnaret. Secundo, suppono quod multa operatur Deus, ut in tali operatione appareat bonitas sua, etiam quoad nos. licet absolute appareat ultima bonitas in omni opere suo, 4.

Destruuntur rationes Occham.

quocumque fiat, ideo quando reprobat aliquem tantum propter peccatum prævisum, in eo manifestatur præcipua justitia Dei; et etiam apud quemcumque evitatur omnis ratio injustitiæ vel crudelitatis, licet, ut dixi, si reprobaret absolute, justissime reprobaret, et nulla esset crudelitas. Tertio, suppono quod etsi liberalitas Dei appareat in omni opere positivo communicando bonum creaturæ, et tanta quod non expectat unde retribueretur a creatura, tamen videtur major ratio bonitatis et liberalitatis ordinando aliquem ad hæreditatem æternam absolute, et non propter aliquod opus ut prævisum exhiberi; merito prius prædestinat quos vult, antequam habeat actum aliquem circa media ad illum finem. Et est maxima correspondentia bonitatis divinæ, ut non reprobet nec malum inferat, nisi pro quanto opera nostra mala hoc demerentur, et quod prædestinet ad bonum supremum non respiciendo opera nostra; non enim est tanta excellentia liberalitatis divinæ dicere, quod ideo te prædestinet propter operativa, quasi si talia opera non essent prævisa non prædestinaret, quam si mere prædestinaret, et non propter opera. Dico ergo, quod licet posset prædestinare, id est, determinate eligere Petrum ad gloriam, tantum propter opera bona prævisa, quia nulla est ibi implicatio contradictionis, tamen (ut dixi) quia est infinitæ liberalitatis, absolute eligit prius ad gloriam. Et ex his patet responsio ad argmentum Occham, quam responsionem bene nota propter multa.

5. Ad secundum ipsius Occham. Dico, quod aliud est ordinare aliquem ad gloriam, et aliud est illam actu conferte; licet ergo aliquis ordinet prius ad præmium, ita quod in aliquo priori tantum habet actum circa præmium conferendum, et post circa merita, tamen determinat actu non conferre præmium, nisi actu habeat gratiam et opera bona. Sicut princeps prius eligeret aliquos ad Curiam, ita quod pro tunc non sit consideratio ad aliqua opera exhibenda, tamen actu non facit illos de familia, nisi prius habuerint tale signum vel aliquid aliud.

Ad illud quod dicit respondendo ad rationem Scoti, dico, quod oportet eum probare quod intelligatur de fine ipsius volentis. Nam Medicus si ordinat, vult sanitatem ægroto ut finem, et potionem ut ordinatam ad finem, prius habet actum circa sanitatem, id est, quod prius eligit hunc velle sanari, quam eligat velle potionem amaram, hoc idem dico de voluntate divina. Et sic patet responsio ad Occham.

Dubitatur circa dicta Doctoris, primo, quia si voluntas divina ut ordinate volens finem, et ea quæ sunt ad finem, si prius vult finem, aut vult efficaciter, aut non? Si sic, arguo sic: Volens *A* efficaciter, ergo si potest dare, in illo instanti dabit, quia agens efficaciter, si non impeditur, statim operatur, et sequitur effectus, ut patet in agentibus perfectis; ergo Deus ab æterno beatificat, quem vult esse beatum, imo antequam habeat actum circa media. 6. Dubitati prima.

Dico, quod hoc nihil est, quia vult efficaciter ordinare ad gloriam, id est, quod efficaciter ipsum ordinat ad gloriam, quam tamen non confert in illo instanti, sed in illo pro quo determinavit conferre, sicut ab æterno determinat creare animam, non tamen creat nisi pro illo instanti pro quo determinavit ipsam creare. Et cum dicis, quod agens efficaciter statim

agit, si non impeditur, dico, quod verum est de agenti naturali, et per modum naturæ, quod agit de necessitate naturæ, sed non est verum de agente libero, quod ratione suæ libertatis potest expectare quantum vult, maxime loquendo de primo agente, ut patet a Doctore supra *dist.* 2. *quæst.* 1. *dist.* 8. *quæst. ult. dist.* 39. imo potest agere in tempore, et expectare nos, ut patet *in tertio dist. tertia, quæst. prima.* et vide expositionem quam feci *in distinct.* 37. *secundi.*

itatio nda. Secundo dubitatur, quia si non vult reprobare aliquem nisi propter peccata, ne videatur injustus et crudelis, et ut appareat perfectio justitiæ, ut patet a Doctore *præsenti distinct.* ergo quare absolute non confert gloriam, non expectando opera nostra, ut appareat perfectio majoris liberalitatis divinæ?

. tio. Dico primo, quod liberalitas est præmiare ultra condignum, et ultra quod opera merentur, et hoc quando hujusmodi opera elicita sunt propria utilitatem præmiantis. Ubi vero præmians non indiget aliquibus operibus, et tamen vult opera exhiberi propter utilitatem et majorem dignitatem illius qui præmiatur, tunc in præmiante maxima bonitas ostenditur. Et hinc est quod noluit Angelis prius conferre gloriam ante meritum, sed voluit eos prius mereri. Unde Doctor *in* 2. *dist.* 2. *quæst.* 2. respondendo ad primum argumentum sic ait: *Deus,* inquit, *potuisset Angelus dedisse beatitudinem in instanti creationis, si voluisset, sed gloriosius est eam habere ex merito, et ita disposuit sua sapientia.* Et ideo hoc modo conferendo beatitudinem, ut gloriosiores inveniamur in conspectu ejus, est signum maxime bonitatis et liberalitatis.

Si dicatur, ergo gloriosius est prædestinare propter opera meritoria, et sic merita erunt causa prædestinationis.

Dico, quod in eligendo nos ad ultimum finem, non habendo respectum ad opera nostra, est singularissimæ liberalitatis et bonitatis; sed postea conferendo illam, ut gloriosiores inveniamur, est signum excellentissimæ liberalitatis, ita quod in eligendo non propter merita, et in conferendo eam propter merita, et hoc propter majorem utilitatem nostram, est signum maximæ bonitatis divinæ.

Secundo posset dici, quod etiam si prædestinaret propter opera, ut gloriosiores essemus in ejus conspectu, non esset inconveniens, sic tamen quod opera nostra non essent causa propter quam præcise prædestinaret, quasi quod nullo modo prædestinaret, nisi prius haberet actum ad opera nostra, sed attenta majori gloria nostra propter opera prædestinet. Alia solutio.

Secunda conclusio est, quod reprobationis assignanda est aliqua causa ex parte nostra, scilicet peccatum finaliter prævisum, et hoc probatur per Augustinum super Genes. 41. *Non est prius Deus ultor, quam aliquis sit peccator.* Videtur enim esse crudelitatis punire aliquem non præexistente culpa in eo, et sic non vult aliquem prius punire, quam videat esse peccatorem.

(c) *Contra istud, Petrus et Judas æquales in naturalibus voliti a Deo.* 8.

Respondet Doctor, quod in primo signo voluntas divina prædestinat Petrum, et in tali signo nullum actum positivum habet circa Judam, et in secundo signo intellectus divinus prævidet ipsos casuros, etc. Vide litteram, quæ clara est.

Gulielm. Occam in 1. d. 9. q. 3. Quidam Doctor dicit quod iste modus loquendi de prioritate, puta originis vel naturæ et hujusmodi, in divinis est simpliciter falsus et abusivus. Ideo contra istam opinionem arguit: Primo, quando dicitur quod signa talia originis et naturæ sunt ibi, ita quod in primo signo sit unum, et in alio aliud, quæro quid sunt illa signa, aut sunt entia realia, aut entia rationis? Non entia realia, quia nihil est reale in divinis nisi absolutum, vel relatio vel persona; ergo dicere, quod Pater in primo signo vel instanti originis habeat essentialia, est dicere quod Pater in Patre, vel in essentia, vel in relatione, vel in aliquo absoluto habet essentialia, quod nihil est ad propositum. Si autem illa instantia, vel signa sunt entia rationis, contra, circumscripto omni ente rationis, Pater est prior origine Filio; ergo circumscriptis omnibus talibus instantibus vel signis, Pater est prior Filio; ergo illa instantia vel signa frustra ponuntur.

Secundo, quando dicitur quod essentialia sunt in primo instanti originis, aut ly *signo* supponit pro ente reali, aut pro ente rationis. Si pro ente reali, aut pro ente creato, aut increato. Non pro ente creato, certum est, quia illa essentialia erant, quando nullum ens creatum erat. Si pro ente increato, aut pro absoluto, aut respectiva? Si pro absoluto, et in quolibet absoluto in quo est, Pater est Filius; ergo sicut Pater est in primo signo originis, ita Filius erit in primo signo originis, quod tamen non concedunt. Si pro respectivo, hoc esset dicere quod essentialia essent in aliquo respectu, et ita magis sequeretur quod respectus esset prior essentialibus, quod e converso.

Tertio: Quandocumque aliqua ordinata, quorum unum est in uno signo vel instanti, et aliud in alio, quamvis repugnet posteriori esse in primo instanti, tamen non repugnat priori esse simul cum posteriori in secundo instanti, patet de ordinatis in tempore. Quamvis enim prius et posterius, non sint simul in primo instanti durationis, tamen poterunt simul esse in secundo instanti durationis; ergo quamvis Pater et Filius non possint esse simul in primo originis, tamen poterunt esse simul in secundo instanti originis; ergo Pater et Filius erunt simul origine, saltem in aliquo instanti. Sed nihil est in secundo instanti originis nisi originatum, quia esse in secundo instanti originis, est esse originatum, quia esse ab alio; ergo essentialia vere originarentur.

Quarto: Inter quæcumque est ordo originis, aliquod illorum vere originatur; ergo si essentialia sint in primo signo originis, et notionalia in secundo, tunc paternitas esset in secundo signo originis, et per consequens vel aliquod essentiale vere originaretur, vel paternitas, quorum utrumque est manifeste falsum, quia tunc Pater haberet aliquid vere originatum.

Si dicatur, quod quamvis essentialia 9.
sint priora notionalibus, non tamen sunt essentialia in primo signo originis, et notionalia in secundo. Contra, iste Doctor alibi dicit sic: In primo signo originis Pater intelligit formaliter, et tunc etiam potest habere actum volendi formaliter. In secundo signo originis gignit Filium, non tamen vult tunc istam gignitionem volitione sequente illam gignitionem, sed volitione habita in primo signo originis; ergo patet manifeste quod in primo signo

originis est manifeste intellectio et volitio secundum istum Doctorem, et in secundo signo est ipsa gignitio. Ideo dico aliter, quod in divinis est prius productivitate, quia producens est prius producto, et hoc non est aliud dicere, quam quod a Patre est Filius, vel quod Pater producit Filium; non tamen debet concedi quod Pater sit in aliquo signo priori, nec naturæ, nec durationis, nec originis, in quo non sit Filius, ut dicunt quidam, quod sicut sint instantia temporis, ita sunt instantia naturæ vel originis. Addit etiam, quod ibi est prioritas communitatis, ita quod illud dicatur prius a quo non convertitur subsistendi consequentia, ut patet de essentia et personis, quia bene sequitur, A est Pater; ergo A est essentia, non tamen e contra, et sic de aliis.

rgu- a Oc- am. Dico ad primum, quod sustinendo quod hujusmodi instantia sive signa, sint aliquid positivum ex natura rei (ut exposui supra *dist.* 6. contra Gregorium et Joannem Anglicum) quod sunt entitates absolutæ, sicut et determinate oportet dicere. Si vero teneatur (ut exposui) quod hujusmodi instantia in re nihil sint distincta a divinis, facilis est responsio ad omnes objectiones Occham, et dic conformiter sicut respondi ad argumenta Gregorii *in isto* 1. *d.* 6. *q. unica*. Nec oportet hîc instare, quia ibi prolixe ista exposui.

Et sic patet quomodo ista instantia sunt ponenda, ita quod in primo instanti voluntas divina vult gloriam Petro, et in secundo vult gratiam; et in istis duobus nullum actum habet circa Judam positivum. In tertio instanti vult permittere Petrum cadere in peccatum, et similiter Judam; et in isto instanti uniformiter se habet circa Petrum et Judam.

(d) *Sed ex isto actu est illud verum dicere, Judas erit finaliter peccator.* 10.

Sed in ista littera accidunt aliqua dubia, quia videtur quod reprobet simpliciter Judam sine aliqua causa.

Primo, quia habens agens in potestate sua effectum et dispositionem ad illum, volens effectum, quia vult dispositionem ad illum, non vult illum effectum propter hoc tantum, quia vult dispositionem ad illum quam habet totaliter in sua potestate. Cum ergo voluntas divina possit simpliciter nolle Judam cadere, si eum vult permittere cadere, ut propter hoc eum reprobet, quem etiam absolute reprobare posset, non videtur quod casus ille sit simpliciter causa reprobationis. Primum dubium.

Secundo, non videtur quod aliquis juste puniat aliquem propter illud quod non est in potestate puniendi, patet. Sed si voluntas divina in tertio signo vult efficaciter Judam permittere cadere, et hoc intellectus divinus certitudinaliter cognoscit ab æterno; ergo non erit in potestate Judæ non cadere. Si sic; ergo non videtur eum juste reprobare; si enim Judas potest peccare, ergo intellectus divinus poterit decipi, vel voluntas divina mutari oppositum determinando. Secundum dubium.

Secundo dubitatur: Posito quod in primo signo voluntas divina habeat actum negativum circa Judam respectu gloriæ, et in secundo signo simpliciter habeat actum negativum respectu gratiæ, an in tertio signo possit ipsum prædestinare? Si sic, quare (cum sint ex præsupposito æquales in naturalibus, et ut sic, præsentes voluntati divinæ) in primo instanti prædestinat Petrum, non Judam, cum ipsum pos-

tea in tertio signo prædestinare velit, et sic videtur acceptatio personarum? Si non, ergo voluntas divina non erit libera circa aliquod objectum nullo actu positivo circa ipsum prius elicito, quia in primo et secundo signis nullum actum positivum habuit circa Judam, ut dicit Doctor.

Tertium dubium.

Tertio dubitatur: An voluntas divina in quarto signo in quo eum reprobat, possit ipsum prædestinare? Si sic, ergo peccatorem prædestinat, quia in quarto signo offertur ei, ut finalis peccator, et sic sequitur quod dignum reprobari prædestinat. Si non, cum illo instanti quarto, quo ei offertur ut finaliter peccator, nullum actum habeat circa Judam nisi permissivum, sequitur quod ipsum non possit prædestinare.

Quartum dubium.

Quarto dubitatur: Posito quod in primo signo non habeat actum positivum circa Judam respectu gloriæ, nec in secundo respectu gratiæ, et in tertio vult permittere Petrum et Judam cadere in peccatum, et in quarto offertur Judas ut finaliter peccator, et Petrus non ut finaliter peccator, cum tam in Petro quam in Juda prævideatur peccatum, quare magis vult Petrum resurgere a peccato quam Judam, cum uterque offeratur ut peccator? et quare peccatum Petri non est ita causa reprobationis Petri, sicut et peccatum Judæ? Si dicatur quod quia Judas offertur ut finaliter peccator, Petrus vero non, hoc non videtur, quia simpliciter est in potestate Dei Judam esse finaliter peccatorem, posset enim si vellet facere Judam non fuisse finaliter peccatorem, et ex alia parte potuisset facere Petrum finaliter peccatorem; quare ergo magis unum quam alium, cum hæc omnia sint simpliciter in potestate divina? Possent adduci multa alia dubia, quæ brevitatis causa omitto.

11. Respondeo ad dubia, sed prius præmitto aliqua.

Respons. ad primum dubium.

Primo, aliquid esse in potestate alicujus potest dupliciter intelligi. Primo, quod ita sit in potestate ejus, quod tantum sit ab illo. Secundo, quod non tantum sit ab illo primo, licet concomitanter. Exemplum, vendere Christum Judæis, ista venditio fit tantum a Deo, et nullo modo a Juda, et per consequens non est in potestate Judæ dare rectitudinem actui, quia nec actus est in potestate ejus, vel fit ista venditio principaliter a Deo, ut a causa prima omnis positivi, et minus principaliter a Juda. Sed rectitudo etiam fit principaliter a Deo, et minus principaliter a Juda; defectus tamen dandi rectitudinem non fit primo a Deo, qui ideo non dat, quia Judas non dat, ut patet a Doctore *in* 2. *d*. 37. et vide ibi expositionem singularem. Secundo, præmitto quod voluntas divina ab æterno determinavit relinquere hominem in potestate sui liberi arbitrii, et ideo licet posset de facto dare semper rectitudinem actibus nostris, et sic coagere voluntati nostræ, ut non posset declinare ab hujusmodi rectitudine non tamen hoc facit propter multas rationes a Doctore assignatas, *in secunda distinctione vigesimatertia*.

Ex his dico, quod voluntas divina etsi habeat in potestate sua ut possit non dare rectitudinem actibus nostris, non tamen facit, imo voluntate antecedente dat actibus nostris rectitudinem, et consequenter sive voluntate consequente, sive efficaci semper daret, nisi esset defectus ex parte nostra, ut probat Doctor *in* 2. *ubi supra*. Et ab

æterno determinavit semper efficaciter dare rectitudinem operibus Judæ, nisi ipse Judas ponat obicem, quod contingit quando defectus incipit prius ab ipso Juda.

Dico ultra, quod si Judas voluisset a peccato resurgere per pœnitentiam causando in se actum attritionis, semper voluntas divina concurrisset, ut principalis causa tam actus attritionis quam etiam rectitudinis in tali actu, nisi ponatur obex a Juda, imo dedisset statim gratiam per actum illum attritionis delentem omnem culpam, et hoc ab æterno determinavit. Dico ergo quod peccatum finale est causa reprobationis, quia licet voluntas divina determinaverit nunquam negare rectitudinem actibus nostris quantum est ex parte sua, tamen ab æterno determinavit nunquam dare rectitudinem, si nos incipimus non dare. Et ex his patet solutio ad rationes pro primo dubio.

12 Ad secundum dubium dico, posito quod in primo signo et in secundo nullum actum habuerit circa Judam, quod potest ipsum prædestinare. Et cum dicis, quare non in primo, cum sint præsentes ut æquales, dico primo, quod ostendit non velle prædestinare propter perfectionem naturæ, ut notat Doctor *in* 3. *d.* 7. *q. ult.* Dico secundo, quod in his nulla est quærenda causa, cum *velle* divinum sit ex se simpliciter perfectissimum, et a nullo regulatum, et sic patet quid dicendum ad secundum dubium.

[Ad] secundum.

[Ad] tertium. Ad tertium dico, quod si Judas præsentatur voluntati divinæ ut finaliter peccator, non potest ipsum prædestinare, et hoc stante determinatione voluntatis divinæ, quæ determinavit non salvare finaliter existentem in peccato. Et cum dicitur quod in illo quarto instanti quo sic præsentatur, nullum actum positivum habet circa ipsum, puta velle ipsum reprobare, dico quod hoc non refert, sufficit enim quod præcedat causa reprobationis, quæ est peccatum. Sed an posset de potentia absoluta ipsum prædestinare, dico quod nullam video repugnantiam.

Ad quartum dubium patet responsio ex supradictis et dicendis, hic enim non est quærenda aliqua causa quare velit Petrum resurgere et non Judam, sicut etiam patet per exemplum Doctoris positum in littera. Judicio meo, in his omnibus tutius est se committere voluntati divinæ tanquam rectissimæ regulæ omnium actuum humanorum, nec altiora supra nos quærere. Quæramus toto corde et totis viribus servire majestati suæ, et forte majorem curam habebit de salute nostra, quam nos credamus sive salvet sive damnet, semper creaturæ suæ computati sumus apud eum; ipse enim scit quid vult de nobis facere. Ad quartum.

(e) *Sed adhuc contra istud instantur*, etc. Hic Doctor arguit probando quod Deus nesciat certitudinaliter Judam esse malum, quia si in tertio signo voluntas divina vult permittere Judam cadere in peccatum, non videtur quod ex tali permissione prævideat certitudinaliter Judam fore finaliter malum. Nam sola certitudo alicujus actus, et certitudo de permissione non facit certitudinem de illo actu, quia oporteret habere aliquam causam efficientem; igitur ex hoc solo, quod Deus præscit se velle Judam permittere peccare, non erit certus de Juda peccaturo. 13. Nota.

(f) *Et hoc si iste actus primus est peccatum omissionis*, puta non diligere Deum tempore determinato, vel non

subvenire proximo et hujusmodi, *et sciendo se cooperaturum ad talem substantiam actus cum non circumstantiis debitis, vel non cooperaturum ei ad actum necessarium*, etc. Exemplum, Judas præsentatur voluntati divinæ, et similiter Petrus. In primo instanti nullum actum habet voluntas divina circa Judam, nec similiter in secundo instanti, ut supra patuit. In tertio instanti voluntas divina vult permittere Judam cadere primo in peccatum commissionis, puta vendendi Christum Judæis, et in illo instanti voluntas divina non concurreret ad rectitudinem actus, et hoc intellectus divinus cognoscit, et per consequens cognoscit quod Judas committet tale peccatum.

Contradictio apparens. Sed hoc videtur contradicere dictis Doctoris, qui expresse dicit *in secundo dist.* 30. et clarius *in* 37. quod voluntas divina vult antecedenter dare rectitudinem actibus nostris, et semper dat consequenter, si non sit defectus ex parte nostra. Si ergo determinat ab æterno non dare talem rectitudinem, videtur quod negatio rectitudinis sit primo a voluntate divina, et tunc ipsa erit prima ratio peccandi, ut patet *in* 2. *d.* 37.

14. Responsio. Respondeo, supponendo primo quod voluntas divina potest se determinare efficaciter concurrere cum voluntate Petri, non tantum ad substantiam actus, sed etiam ad omnem circumstantiam actus facientem illum bonum moraliter, et ut sic, est simpliciter prima ratio tam respectu circumstantiæ actus quam respectu circumstantiæ, et tunc ipsa agente, ut prima ratione agendi, sive ut prima causa, voluntas Petri coaget illi, aliter voluntas divina consequens sive efficax, non semper impleretur, quod est falsum et contra omnes Doctores; talis ergo actus nunquam posset poni in *esse*, nisi voluntas divina efficaciter voluisset illum poni in *esse*.

Secundo, suppono quod respectu alicujus actus eliciendi, puta a Juda, voluntas divina actu non determinet dare rectitudinem actui, nec determinet non dare, et sic non dicitur prima ratio deficiendi. Diceretur enim prima ratio deficiendi a rectitudine, si prius actu determinasset non dare, quod non facit, et sic tantum habet actum neutrum respectu certitudinis non dandæ, videlicet quia non determinat dare, nec determinat non dare; et stante tali actu neutro voluntatis divinæ, intellectus divinus certus est quod Judas non eliciet actum cum rectitudine, sive eliciet illum non dando illi rectitudinem, quæ deberet inesse. Scit enim certitudinaliter nihil posse evenire, nisi sit determinatum a voluntate divina illud fore venturum. Scit etiam aliquid simpliciter non fore, quod est determinatum a voluntate divina non fore. Scit etiam esse impossibile rectitudinem aliquam inesse alicui actui, stante actu voluntatis divinæ neutro respectu talis rectitudinis.

Tertio, præsuppono quod voluntas 15.
divina ab æterno potest determinare velle aliquid consequenter sive efficaciter, quod prius voluit antecedenter sive non efficaciter, si voluntas creata non ponat obicem, sive non sit defectus ex parte voluntatis creatæ. Exemplum, voluntas divina antecedenter vult Petrum amare Deum, et si Petrus vult cooperari voluntati divinæ ad talem amorem, vult consequenter Petrum amare. Si vero Petrus ponat obicem, puta nolendo cooperari voluntati divinæ ad amorem, tunc vult effi-

caciter Petrum non amare, quia tunc talis amor nunquam eveniet, primus ergo defectus est simpliciter ex parte Petri. Et licet posset absolute efficaciter nolle Petrum amare Deum, et sic erit impossibile Petrum amare, tamen hoc non facit propter suam libertatem et contingentiam in operando, sed vult quod totus defectus imputetur Petro. Determinat ergo ab æterno quod pro quocumque instanti Petrus vult cooperari ad amorem statim ut principalis causa, concurrere ; et sic intellectus divinus sciet certitudinaliter Petrum pro tali tempore velle amare Deum, quia scit certitudinaliter voluntatem divinam velle efficaciter Petrum amare, et sic Petrus cooperabitur,aliter non eveniret quod efficaciter determinatum est evenire. Similiter de certitudine, quod Judas non amabit, et per consequens peccabit, patet per exemplum : Voluntas divina non determinat efficaciter Judam amare Deum pro tali tempore, quia si determinasset, Judas amaret Deum. Secundo, voluntate antecedente sive absoluta, id est, quantum est ex parte sua vult Judam amare Deum, et talis voluntas non semper adimpletur. Tertio, determinat velle efficaciter Judam amare Deum, si Judas non ponit obicem, sive si non sit defectus ex parte Judæ, id est, quod si Judas in instanti *A* vult Deum amare, in eodem instanti voluntas divina vult efficaciter Judam amare. Sed quia voluntas divina non vult absolute et efficaciter Judam amare, quia tunc amaret, sed vult ipsum amare nisi sit defectus ex parte Judæ, Judas tunc non amabit, et quia non amabit voluntas divina, deficiet ; et sic intellectus divinus scit hoc modo certitudinaliter Judam non amare, et per consequens scit certitudinaliter Judam peccaturum. De hoc tamen vide singularem expositionem, quam feci *dist.* 37. *secundi* Doctoris, et multa ibi videbis, etc.

(g) *Ad primum argumentum principale.* Hic Doctor respondet ad argumenta principalia posita in principio quæstionis, quorum primum fuit tale : Si aliquem prædestinaret et aliquem non prædestinaret, nulla ratione præcedente in prædestinato, non videretur summe bonus sive summe liberalis, quia si in primo signo uterque præsentatur in puris naturalibus, et non apparet major ratio, quod unus magis prædestinetur quam alius ; ergo si sola voluntate prædestinat, si utrumque non prædestinat, non videtur summe liberalis, quia liberalior est qui pluribus communicat quam qui tantum uni. 16.

Respondet Doctor quod summe liberalis potest aliquibus duobus apprehensis æqualibus velle bonum non æqualiter communicare, nec in hoc fit injustitia aliqua ; tum quia nihil est debitum ; tum etiam quia bonitas creata non movet voluntatem divinam, ut supra patuit a Doctore.

Secundo principaliter arguitur, quia tunc in tali primo signo, cum uterque ex parte sua sit ordinabilis ad ultimum finem ; ergo si voluntas divina non ordinat utrumque, videtur quod sit acceptatrix personarum.

(h) *Ad secundum dico.* Respondet Doctor quod quando sunt aliqua duo æque volibilia, etc. id est, quod bonitas in illis sit ratio, propter quam voluntas debet sic vel sic eligere, tunc talis *voluntas præacceptans unum illorum,* etc. Et ratio,quia nullus actus voluntatis creatæ est ex se rectus, ut supra

patuit a Doctore *dist.* 1. *quæst. prima, et dist.* 17. et infra patebit *dist.* 44. *et in* 2. *dist.* 5. 23. 34. *et alibi sæpe.* Oportet enim actum voluntatis esse conformem rationi rectæ ad hoc ut sit rectus, et quia ratio recta, quæ movetur ab objectis, judicat tale objectum sic vel sic esse diligendum, et hoc totum accipit a bonitate objecti a qua movetur, ut supra patuit *quæst. ultim. prologi*, sequitur : *Non sic voluntas increata respectu alicujus boni alterius ab essentia sua*, etc. Unde sciendum est quod voluntas divina, non amat aliquod objectum extra amore affectus, sed tantum amore effectus, quod notat Doctor *in* 3. *distinct.* 32. etc.et ideo tota dilectio voluntatis divinæ attenditur penes effectum quem producit ; si enim producit effectum perfectiorem, dicimus quod illud magis amat, quia communicatur major bonitas. Apparet ergo, quod in nulla creatura est aliqua bonitas, quæ sit ratio movendi voluntatem divinam, cum tota bonitas sit immediate a voluntate divina, et totum bonum rei creatæ ideo dicitur bonum, quia sic dilectum sive productum actu voluntatis divinæ. Et quomodo voluntas divina dicatur diligere bonum creaturæ, quia bonum, etc. vide Doctorem alibi, præcipue infra 42. *d. et* 44. *et in* 2. *dist.* 36. respondendo ad argumenta principalia, *et in tertio dist.* 18. *et dist.* 29. et alibi sæpe.

(i) *Ad primum in oppositum.* Hîc 17.
Doctor respondet ad argumenta facta
ad oppositum in principio quæstionis* *num 4
quæ videntur concludere quod nulla sit ratio in creatura, etiam nec respectu reprobati, et arguit sic : Rom. 9. *Cum enim nondum nati fuissent.* Præterea ibidem, exemplificat de figulo, de eadem massa potest formare unum vas in honorem, et aliud in contumeliam, ex quo videtur arguere ex simili de prædestinatione hujus, et de reprobatione alterius.

Respondet Doctor dicens quod qui vult tenere opinionem S. Thomæ, potest respondere quod datur ratio in communi, licet non in particulari. Et in hoc Apostolus redarguit præsumptuosos inquirentes illa, quorum non sunt capaces,quia judicium est de particulari agibili. Et de hoc infra patebit 44. *distinct. et in* 2. *distinctione* 6. *quæstione* 2. quomodo judicium differat a lege.

DISTINCTIO XLII.

(*Textus Magistri Sententiarum*)

De omnipotentia Dei.

A. Nunc de omnipotentia Dei agendum est, ubi prima consideratio occurrit, quomodo vere Deus dicatur omnipotens : an quia omnia possit, an tantum, quia ea possit quæ vult. Quod enim Deus omnia possit, pluribus auctoritatibus comprobatur. Ait enim Augustinus *in lib. quæst. veteris ac novæ legis:* « Omnia quidem potest Deus, sed non facit nisi quod convenit veritati ejus et justitiæ. » Idem *in eodem* : » « Potuit Deus cuncta simul facere, sed ratio prohibuit, » id est, voluntas. Rationem nempe ibi voluntatem Dei appellavit, quia Dei voluntas rationabilis est et æquissima. Fatendum est ergo, Deum omnia posse.

...g. c. 6

Quomodo dicatur Deus omnia posse, cum nos multa possimus quæ ipse non potest?

B. Sed quæritur, quomodo omnia posse dicatur, cum nos quædam possimus, quæ ipse non potest? Non potest enim ambulare, loqui et hujusmodi, quæ a natura divinitatis sunt penitus aliena, cum horum instrumenta nullatenus habere queat incorporea et simplex substantia. Quibus id respondendum arbitror, quod hujusmodi actiones, ambulatio scilicet et locutio et hujusmodi, a Dei potentia alienæ non sunt, sed ad ipsam pertinent. Licet enim hujusmodi actiones in se Deus habere non possit, non enim potest ambulare vel loqui et hujusmodi, eas tamen in creaturis potest operari. Facit enim ut homo ambulet et loquatur, et hujusmodi. Non ergo per istas actiones divinæ potentiæ detrahitur aliquid, quia et hoc potest facere Deus omnipotens.

...onsio.

Quasdam actiones Deus potest per alios.

De aliis objicitur.

C. Sed sunt alia quædam, quæ Deus nullatenus facere potest, ut peccata; non enim potest mentiri, non potest peccare. Sed non ideo omnipotentia Dei in aliquo detrahitur vel derogatur, si peccare non posse dicitur, quia non esset hoc potentiæ, sed infirmitatis. Si enim hoc posset, omnipotens non esset. Non igitur *impotentiæ*, sed *potentiæ* imputandum est, quod ista non potest. Unde Augustinus 15. *libr. de Trinit.* « Magna, inquit, Dei potentia est non posse mentiri. » Sunt enim quædam, quæ in aliis rebus potentiæ deputanda sunt, in aliis vero minime, et quæ in aliis laudabilia sunt, in aliis vero reprehensibilia sunt. Non ergo Deus ideo minus potens est, quia peccare non potest, cum omnipotens nullatenus sit qui hoc potest.

Quasdam nullatenus potest ut peccare.

Solutio.

Item de aliis opponit.

D. Aug. in lib. I de Symbolo fidei ad catechumenos, cap. I.

Sunt etiam et alia quædam, quæ Deus non potest; unde videtur non omnia posse. Non enim potest mori vel falli. Unde Augustinus *libro de Symbolo:* « Deus omnipotens non potest mori, non potest falli, non potest miser fieri, nec potest vinci. Hæc utique et hujusmodi absit, ut possit omnipotens. Si enim hujusmodi passionibus atque defectibus subjici posset, omnipotens minime foret. » Et inde monstratur omnipotens, quia ei hæc propinquare non valent; potest tamen hæc in aliis operari.

Quod omnipotentia Dei secundum duo consideratur.

E. Sic igitur diligenter considerantibus omnipotentia ejus secundum duo apparet, scilicet quod omnia *facit* quæ vult, et nihil omnino *patitur*. Secundum utrumque Deus omnipotens verissime prædicatur, quia nec aliquid est, quod ei ad patiendum corruptionem inferre valeat, nec aliquid ad faciendum impedimentum afferre. Manifestum est itaque, Deum omnino nihil posse *pati* et omnia *facere* posse præter ea sola, quibus ejus dignitas læderetur ejusque excellentiæ derogaretur, in quo tamen non est minus omnipotens. Hoc enim posse non esset *posse*, sed *non posse*. Nemo ergo Deum impotentem in aliquo dicere præsumat, qui omnia potest, quæ posse potentiæ est; et inde vere dicitur omnipotens.

Quibusdam auctoritatibus traditur, quod ideo dicitur omnipotens, quia potest quidquid vult.

F. Aug. c. 96.

Ex quibusdam tamen auctoritatibus traditur, ideo vere dici omnipotens, quia quidquid vult, potest. Unde Augustinus *in Ench.* « Non ob aliud veraciter vocatur omnipotens, nisi quoniam quidquid vult, potest, nec voluntate cujuspiam creaturæ voluntatis omnipotentis impeditur effectus. » Idem *libro, de spiritu et littera:* « Non potest Deus facere injusta, quia ipse summa justitia et bonitas est. Omnipotens vero est, non quod possit omnia facere, sed quia potest efficere, quidquid vult, ita ut nihil valeat ejus voluntati resistere, quin compleatur, aut aliquo modo impedire eamdem. » Joannes Chrysostomus in Homilia quadam de expositione Symboli ait: « Omnipotens dicitur Deus, quia *posse* illius non potest inveniri *non posse*, dicente Propheta: *Omnia quæcumque voluit, fecit*. Ipse est ergo omnipotens, ut totum quod vult, possit. Unde Apostolus: *Ejus,* inquit, *voluntati quis resistit ?* » His auctoritatibus videtur ostendi, quod Deus ex eo tantum dicatur omnipotens, quod omnia potest, quæ vult, non quia omnia possit.

Cap. 5. 3 et ultim. sententialiter.

Chrysost. homil. 2. Psal. 113, 11.

Rom. 9.

Determinatio præmissarum auctoritatum.

G. Sed ad hoc potest dici, quod Augustinus, ubi dicit: Omnipotens non dicitur, quod omnia possit, etc. tam ample et generaliter accepit

omnia, ut etiam mala includeret, quæ Deus nec vult nec potest. Non ergo negavit, eum posse omnia quæ convenit ei posse. Similiter cum dicit : Non ob aliud veraciter dicitur omnipotens, nisi quoniam quidquid vult, potest, non negat, eum posse etiam ea quæ non vult; sed adversus illos qui dicebant, Deum multa velle, quæ non poterat, affirmat eum posse quidquid vult, et ex eo vere dici omnipotentem, non ob aliud, nisi quia potest quidquid vult. Sed cave, quomodo intelligas *potest quidquid vult*, an quidquid vult se *posse*, an quidquid vult *facere*, an quidquid vult *fieri*. Si enim dicas, ideo omnipotentem vocari, quia potest quidquid vult se *posse*; ergo et Petrus similiter omnipotens dici potest, vel quilibet Sanctorum beatorum, quia *potest* quidquid vult se *posse*, et *potest facere* quidquid *vult facere*. Non enim vult *facere*, nisi quod facit, nec *posse*, nisi quod potest; sed non potest *facere* quidquid vult *fieri*. Vult enim, salvos fieri qui salvandi sunt; verumtamen eos salvare non valet. Deus autem quidquid vult *fieri*, potest *facere*. Si enim vult aliquid fieri per se, potest illud per se facere, et per se facit, sicut cœlum et terram per se fecit, quia voluit. Si autem vult fieri per creaturam et per eam operatur, sicut per homines facit domos et hujusmodi artificialia, et Deus quidem *ex se* et *per se* potest; homo autem vel Angelus, quantumcumque beatus est, non est potens *ex se* vel *per se*.

[Quomodo intelligendum: quidquid vult?]

Oppositio.

II. Sed forte dices, nec Dei Filius potest *a se*, nec Spiritus sanctus, sed solus Pater. Ille enim *potest a se*, qui *est a se;* Filius autem, quia non *est a se*, sed a Patre, non *potest a se*, sed ad Patre; et Spiritus sanctus ab utroque. Ad quod dicimus, quia licet Filius non *possit a se*, nec *operetur a se*, potest tamen et operatur *per se;* sic et Spiritus sanctus. Unde Hilarius *libro nono de Trinitate:* « Naturæ, inquit, cui contradicis, hæretice, hæc unitas est, ut ita *per se* agat Filius, ne *a se* agat, et ita non *a se* agat, ut *per se* agat. » *Per se* autem dicitur agere, et potens esse, quia naturalem habet potentiam eamdem, quam et Pater, qua potens est et operatur; sed quia illam habet a Patre, non a se, ideo *a Patre*, non *a se* dicitur posse et agere. Homo autem vel Angelus gratuitam habet potentiam, qua potens est. Ideo igitur vere ac proprie Deus Trinitas omnipotens dicitur, quia *per se*, id est, naturali potentia, potest quidquid vult fieri, et quidquid vult se posse. Nihil enim vult fieri, quod non possit facere *per se* vel *per creaturas*, et nihil vult se posse, quod non possit; et omne quod vult fieri, vult se posse, sed non omne quod vult se posse, vult et fieri. Si enim vellet et fieret, quia voluntati ejus nihil resistere potest.

[Solutio.]

[Hilar. post medium libri.]

[Hic plene ostenditur quare Deus omnipotens dicatur.]

(Finis textus Magistri.)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum Deum esse omnipotentem possit probari naturali ratione?

Alensis I. *part. quæst.* 21. *membr.* 1. *art.* I. D. Thom 1. *part. quæst.* 25. *art.* 1. *et.* 3 D. Bonavent *hic quæst.* 4. *et* 1. *d.* 43. *art* 1. *quæst.* 1. Richard. *d.* 43. *quæst.* 2. Gabr. *ibi quæst.* 2. *et hic quæst.* 1. Durand. *quæst.* 1. Vasquez 1. *p. disp.* 104. *et* 105. Suarez 1. *part. tract.* 1. *lib.* 3. *cap.* 9.

1. Circa distinctionem quadragesimam secundam, in qua Magister agit de omnipotentia Dei, quæro utrum Deum esse omnipotentem possit probari naturali ratione? Quod sic. Richardus de Trinit. 1. cap. 3. *Ad omnia quæ fide tenemus, non solum habemus rationes naturales, sed necessarias.*

Argum. 1.

Præterea, naturali ratione probatur Deum esse potentiæ infinitæ, sicut probatur 8. *Physic. et* 12. *Metaphysic.* potentia autem infinita nota est esse omnipotentia; ergo, etc. Probatio minoris, quia notum est potentia infinita non posse aliquam aliam majorem cogitari sine contradictione; quacumque autem potentia, quæ non est omnipotentia, potest cogitari major sine contradictione. Probo, sine contradictione potest cogitari omnipotentia sub ratione omnipotentiæ, ipsa autem major cogitatur quacumque alia quæ non esset omnipotentia.

Text. 70. Text. 41.

Si dicas, quod non potest naturaliter probari omnipotentiam esse cogitabilem sine contradictione:

Contra, omnipotentiam esse in entibus verum est; ergo omnis ratio probans impossibilitatem omnipotentiæ, sophistica est. Omnis autem ratio sophistica potest per intellectum ex puris naturalibus solvi; ergo intellectus talis ex puris naturalibus potest cognoscere nullum impossibile sequi ex omnipotentia, et scit quod illud est possibile, ad quod nullum impossibile sequitur; cognoscit ergo omnipotentiam esse possibilem.

Ex isto etiam potest fieri ratio per se, quia si naturaliter potest probari omnipotentiam esse possibilem, quia non impossibilem, ergo naturaliter potest probari eam esse necessariam, quia non potest esse, nisi possit esse necessaria, et quod potest esse necessarium, est necessarium; ergo, etc.

Contra, nulli Philosophi utentes naturali ratione, etiam quantumcumque perfecte considerarent Deum sub ratione efficientis, concesserunt Deum esse omnipotentem secundum intellectum Catholicorum.

Confirmatur etiam, quia articulus fidei est in symbolo Apostolorum: *Credo in Deum Patrem omnipotentem*, etc.

SCHOLIUM.

Si sumatur omnipotentia pro potentia productiva omnis possibilis, mediate vel immediate, tunc eo modo quo ostenditur dari primum efficiens, ut supr. dist. 2. quæst. 1. ostenditur talem omnipotentiam ei competere; at si sumatur respectu cujuslibet possibilis sine cooperatione alterius causæ, non demonstratur quod Deo competit. Primo, quia hoc non constat ex eminentia causandi, quia secundum Philosophum 2. Phys. Sol est causa eminentior bove, sine quo tamen bovem non generat. Secundo, Philosophi non potuerunt cognoscere Deum posse agere contingenter, supra dist. 8. quæst. 5. ergo, nec immediate. Tertio, tenebant quod ex nihilo nihil fit, de quo 2. d. 1. quæst. 1. Quarto, posuerunt Deum ad extra

agere necessario, de quo supra late d. 8. quæst. 5. ostenditur tamen ut probabilius, omnipotentiam istam Deo convenire.

2. Hic responderi (a) posset distinguendo, quod omnipotens aut potest dici agens, quod potest in omne possibile mediate vel immediate, et hoc modo est potentia activa primi efficientis omnipotentia, prout extendit se ad omnem effectum in ratione causæ proximæ vel remotæ. Et si naturaliter possit concludi esse aliquod primum efficiens, sicut os-
st. 1. tensum est supra *distinct.* 2. naturaliter etiam potest concludi illud esse omnipotens, hoc modo loquendo.

Alio modo accipitur omnipotens proprie theologice, prout omnipotens dicitur, qui potest in omnem effectum immediate, et in quodcumque possibile, hoc est, in quodcumque quod non est ex se necessarium, nec includit in se contradictionem, ita, inquam, immediate, quod sine omni cooperatione cujuscumque alterius causæ agentis. Et hoc modo omnipotentia videtur esse credita de primo efficiente, et non demonstrata, quia licet primum efficiens habeat in se potentiam effectivam eminentiorem potentia cujuscumque alterius causæ effectivæ, habeat etiam in se eminenter potentiam effectivam cujuscumque alterius causæ, sicut deductum est *dist.* 2. et per hoc probatum
uodl. est eum habere potentiam in-
. 1. finitam, et istud sit quasi ultimum ad quod ratio naturalis potuit attingere de Deo cognoscendum; tamen ex hoc non videtur posse concludi omnipotentia secundum istum intellectum, quia, etsi verum sit, non tamen est manifestum naturali ratione, quod habens causalitatem eminenter in se, et causalitatem causæ secundæ eminentius, quam illa causa secunda habeat respectu sui effectus, posset immediate in effectum immediatum causæ secundæ. Ordo enim causarum superiorum et inferiorum hoc non concludit, quia, etsi Sol haberet in se causalitatem eminentiorem quam habeat bos vel aliud animal, non tamen concederetur Solem immediate posse generare bovem, sicut potest immediate cum bove generare.

Et hoc maxime ponerent Philosophi, quia non posuerunt causam secundam necessario concurrentem propter aliquam perfectionem addendam effectui, sed quasi magis propter imperfectionem addendam, quia causalitas primæ causæ immediate perfecta est, ideo posuerunt eam non posse immediate esse causam alicujus imperfecti effectus; et ideo oportet causam agentem aliam concurrere imperfectiorem, ut illa prima non produceret secundum ultimum potentiæ suæ, sed cum illa causa agente secunda effectum diminutum et imperfectum produceret, hoc est, non ita perfectum effectum produceret mediante causa secunda imperfecta, sicut immediate produceret, non mediantibus causis secundis.

Posuerunt Philos. necessariam cooperationem causæ secundæ cum prima, propter imperfectionem addendam.

Præterea, si Philosophi non potuerunt per rationem naturalem concludere Deum posse contingenter causare, quanto magis nec posse immediate in quemcumque effectum, vel in quodcumque quod potest producere, mediantibus aliis causis secundis. 3.

1. Phys. c. 24. Scot. 2. d. 1. q. 1. Supr. d. 4. q. 5.

Præterea, si ipsi habuerunt quasi pro principio, quod *de nihilo nihil fit*, saltem in istis generabilibus et corruptibilibus, non videtur Deum sic esse omnipotentem, quod possit aliquem effectum totaliter producere sine omni alia causa concausante.

Præterea, si Philosophi posuerunt Deum esse necessario agentem, sicut videntur multi eorum sensisse et posuisse, si cum hoc ponerent quod esset omnipotens secundum istum intellectum secundum, haberent negare omnem aliam causalitatem cujuscumque causæ secundæ, quod est maximum inconveniens eis ; nam causa necessario causans, in quocumque instanti comparetur ad effectum, necessario in eodem instanti causat et agit; ergo (cum prius comparetur causa superior ad effectum quam causa inferior, et tunc per te, necessario est omnipotens) in illo instanti producit effectum totum ; ergo in secundo instanti, in quo comparatur causa secunda ad eumdem effectum, nihil intelligitur tunc causandum, et ita agens secundum vel causa secunda, nihil potest causare. Et ex hoc apparet quod ista propositio : *Quidquid potest causa effectiva prima cum causa secunda, potest per se immediate,* non est nota ex terminis, neque ratione naturali, sed est tantum credita, quasi ipsa omnipotentia ex qua dependet, esset nota ratione naturali. Facile esset probare ipsis Philosophis multas veritates et propositiones, quas ipsi negant, et facile esset eis probare saltem possibilitatem multorum quæ credimus, quæ ipsi negant. Omnipotentia tamen hoc modo sumpta (licet non sufficienter demonstretur), probabiliter tamen potest probari sicut verum et necessarium, et probabilius quam quædam alia credita, quia non est inconveniens quædam credita esse evidentiora quam alia.

Ad auctoritatem Richardi. Dico, quod etsi sint necessariæ rationes ad omnipotentiam probandam, sicut et ad quædam alia credita, tamen non sunt evidenter necessariæ et veræ, sicut illa ratio, quæ probat Trinitatem, propter duplicem productionem ad intra in divinis, quia licet sit ex necessariis, non tamen præmissæ sunt necessario evidentes, quia non sunt notæ ex terminis nobis notis, neque ex immediatis nobis notis possibile est hoc inferre, sicut dictum est *distinct.* 2. *quæst.* 1. 4.

Vide s d. 2. q

An cogi potest tentia n infinit

Ad secundum dico (b) quod infinita potentia Dei, etsi possit concludi de Deo naturali ratione, non tamen omnipotentia secundum quod proprie sumitur. Et cum dicis, quod infinita potentia nulla potest major cogitari, verum est intensive ; tamen non videtur contradictio quod sit, vel cogitetur major potentia ad plura se extendens extensive. Vel diceretur, quod etsi non sit contradictio omnipotentiam cogitari, quæ ut sic aliquo modo excedat infinitam potentiam non intellectam, ut omnipotentia, non tamen est naturaliter notum potentiam sic intellectam esse omnipotentiam. Et cum dicis notam esse omnipotentiam proprie sumptam, hoc negatur.

Ægi quodlib 9.

Et cum probatur, quia omnis ratio probans impossibile sequi ex ea, est sophistica.

ossit. a so- n sol- tione rali. Ad hoc dicitur, quod est sophistica, non tamen potest solvi per rationem naturalem, quia prout dicitur sophistica et peccans in materia, est habens aliquam præmissam falsam; et non potest solvi, nisi per interemptionem illius præmissæ, quæ tamen non potest cognosci interimenda per rationem naturalem, sicut non potest cognosci vera per rationem naturalem.

Sed contra istud arguo sic: Aut illa, quæ apparent vera, et non apparent interimenda ex ratione naturali, apparent esse vera ex terminis tanquam immediata, aut apparent esse conclusa ex immediatis. Si primo modo, ergo intellectus noster non potest esse certus de propositionibus immediatis, quæ sit vera et quæ non, quia tunc apparerent aliquæ propositiones veræ et immediatæ, quæ tamen sunt simpliciter falsæ, et ita non erunt aliqua principia certa tanquam januæ in domo, contra Philosophum et
c. 10. Commentatorem *secundo Metaphysicæ*, circa quæ non contingit errare. Si secundo modo appareant esse vera tanquam conclusa ex immediatis, tunc arguo de illo Syllogismo sophistico sicut de isto, aut peccat in materia aut in forma. Si in materia, tunc potest solvi, quia præmissa falsa peccans in materia potest interimi. Si in forma, adhuc potest solvi per artem Logicam.

et in ...is. Si autem dicatur quod peccat in forma, et tamen non potest solvi ratione naturali, istud videtur absurdum, quia sicut intellectus inclusus in naturalibus tradidit omnem artem de Syllogismo apparenti informi et defectuoso, sic posset solvere per illam artem omnem talem Syllogismum, applicando talem artem ad talem paralogismum.

Ideo dico aliter (c), quod etsi quicumque paralogismus deducens apparenter ad impossibile, ex præmissa significante Deum esse omnipotentem, posset solvi per intellectum et rationem naturalem, sive peccet in materia sive in forma, et intellectus posset scire quemcumque talem paralogismum divisim factum esse solubilem, non tamen sequitur, quod sciat istud non esse impossibile. Stat enim oppositum, scilicet quod dubitet istud esse oppositum primum ex repugnantia terminorum, ex quo tamen non posset sequi aliquod manifestius impossibile; aut quod dubitet utrum ex isto possit inferri aliquod impossibile aliud a quocumque illato, et illud argumentum inferens illud impossibile sit insolubile, licet illud non sit aliquod eorum, quæ facta sunt, quæ scit naturaliter solvere. Vel aliter generaliter potest responderi ad illud argumentum, quod potest fieri generaliter ad omne creditum, quod illud sit necessarium ad omne possibile et credibile.

COMMENTARIUS.

(a) *Hic responderi posset.* Hic Doctor distinguit quod ex quo omnipotentia respicit omne possibile, ut supra expositum est *dist.* 20. hoc potest dupliciter intelligi, scilicet vel quod respiciat omne possibile mediate, id est, quod possit in omnem effectum cujuscumque causæ secundæ, ipsa causa secunda concurrente. Et hoc modo si naturali ratione probari potest esse ali- 1.

quod primum effectivum, sicut supra probatum est *dist.* 2. *quæst.* 1. etiam naturali ratione potest probari ipsum esse omnipotens, loquendo de omnipotentia mediata. Alio modo potest accipi omnipotentia immediata, sic intelligendo, quod principium effectivum potest immediate in omnem effectum, et in omne possibile, etiam nulla secunda causa concurrente, et hoc tantum est creditum, et hoc est quod intendit Doctor in ista littera, quam tamen aliqualiter declaro, cum dicit : *Alio modo accipitur* omnipotens *proprie Theologice*, etc.

In ista littera nota quod dicit Doctor, quod omnipotentia non respicit aliquod ex se necessarium, quia in hoc videtur sibi contradicere, quia supra *dist.* 8. *quæst. ult.* (sustinendo opinionem Philosophorum) probat quomodo primum effectivum sit vere causa alicujus entis ex se necesse esse, et per consequens videtur quod omnipotentia primi effectivi respicit illud.

2. Adverte ne contradictionem incurras.

Respondeo primo quod Doctor reputat omnino pro impossibili et pro contradictoria includente, quod aliquod ex se necesse esse sit ab alio causabile, est enim implicatio contradictionis dicere aliquam causam causare aliquid de necessitate, quia omne causabile est mere possibile, et de hoc vide supra *dist.* 8. *quæst. ult. et in* 2. *dist.* 1. *quæst.* 3. et ideo dicit hoc, quod omnipotentia non respicit aliquod ex se necesse esse, quia illud nullo modo est causabile.

Dico secundo, quod (sustinendo viam Philosophi) Doctor haberet dicere quod etiam aliquod necesse esse, quod vere est causabile, esset objectum omnipotentiæ, nisi velit dicere quod objectum omnipotentiæ esset tantum ens possibile, et tunc oportet dicere quod non omne ens aliud a primo effectivo, esset objectum omnipotentiæ primi effectivi, quia secunda Intelligentia et cœlum, quæ sunt ex se necesse esse formaliter, non essent objecta omnipotentiæ. Sed quidquid sit, prima responsio est magis ad mentem Doctoris, quia expresse tenet quod est simpliciter impossibile aliquod necesse esse, esse ab alio causabile. Sequitur : *Quia licet primum efficiens habeat in se potentiam*, etc. Hic intendit probare Doctor quod talis omnipotentia non potest naturali ratione demonstrari, et excludit objectionem, quia non videtur sequi quod posito quod primum effectivum sit eminentius secundum causalitatem omni causa secunda, et posito etiam quod habeat in se eminenter potentiam effectivam cujuscumque alterius causæ, ut supra deductum est *dist.* 2. *quæst.* 1. *dist.* 8. *quæst. ult.* adhuc non sequitur quod ut sic, possit immediate in omnem effectum, quia non in effectum imperfectum, et ideo secundæ causæ requiruntur, non propter perfectionem addendam primæ causæ, cum causalitas primæ causæ sit perfectissima, sed magis requiruntur propter imperfectionem addendam, quia effectus imperfectus non potest esse immediate causa perfectissima, cum illa agat secundum ultimum potentiæ suæ secundum totam virtutem (sustinendo opinionem Philosophorum quod tantum agat de necessitate naturæ.) Et exemplum positum de Sole est satis clarum, si tamen verum sit quod Sol eminenter contineat causalitatem bovis et asini, quod est dubium, ut patet ex dictis a Doctore *in* 2. *dist.* 18. sed hoc non est præsentis speculationis. Cætera patent.

Omnipotentia Dei non potest ratione demonstrari.

3. (b) *Ad secundum dico.* Respondet Doctor primo negando consequentiam, quia non sunt idem infinita potentia et omnipotentia proprie dicta, quia non valet, infinita potentia continet eminenter causalitatem omnis causæ secundæ; ergo immediate potest in omnem effectum sine secundis causis, ut supra patuit de Sole, etc. Secundo dicit quod licet non possit cogitari major potentia infinita intensive, non tamen sequitur quin possit cogitari major extensive, id est, ad plura cogitari quam infinita potentia. Tertio, dato etiam quod omnipotentia esset major infinita potentia, propter hoc tamen non oportet quod naturali ratione possit hoc sciri a nobis potentiam sic intellectam esse omnipotentiam, etc.

(c) *Ideo dico aliter.* Hîc Doctor dat propriam responsionem, dicens quod *etsi quicumque paralogismus deducens apparenter ad impossibile ex præmissa significante Deum esse omnipotentem*, (id est, in quo una præmissarum sit ista : *Deus est omnipotens*, et ex illa apparenter deducat ad impossibile, quia vere deducere ex illa ad impossibile, est simpliciter impossibile) *posset solvi per intellectum et rationem naturalem, sive peccet in materia sive in forma*, non tamen posset solvi ab omni intellectu, sed tantum ab illo intellectu qui novit inferens non esse impossibile, vel illarum non esse impossibile. Sequitur in littera : *Et intellectus posset scire quemcumque talem paralogismum divisim factum esse solubilem*, id est, si opposita syllogizentur ex eadem propositione sive præmissa opposita inferantur, intellectus bene novit, quod unus syllogismus est sophisticus ; sed non sequitur quod naturaliter sciat quis illorum, quia potest dubitare quod illud quod pro impossibili infertur, sit oppositum illi propositioni vel præmissæ, ex qua videtur inferri, scilicet ex illa : *Deus est omnipotens*, quia sæpe Sophistæ in Syllogismo falsigrapho ad impossibile inferunt aliquod impossibile ex una propositione, ex qua nullo modo sequitur. Similiter potest dubitare, ne aliud manifestius impossibile inferatur ex tali præmissa. scilicet *Deus est omnipotens*, quod illatum sit oppositum nunc illati, et quod in tali casu tale argumentum esset insolubile ; et stat totum in illo : possibile est intellectum solvere naturaliter omnem paralogismum peccantem in forma, si materia est intellectui evidenter nota. Si autem intellectui materia non est evidenter nota, ipse non potest scire utrum illud sequatur ex illo, cum non intelligat propositiones. Sequitur in littera : *Vel aliter potest responderi ad illud argumentum*, etc. id est, quod argumentum illud secundum potest applicari ad omne creditum, quia in omni tali potest fieri paralogismus, qui tamen non potest a nostro intellectu solvi propter non intellectum propositionum, licet ab intelligente materiam sit solubilis, etc.

4. *Occham in 1. d. 41. nititur solvere rationes Doctoris.*

Contra rationes, quas facit Scotus (probando non posse naturali ratione demonstrari Deum esse omnipotentem, proprie loquendo de omnipotentia) instat Occham.

Prima ratio.

Et primo contra primam rationem instat, dicens quod *Philosophi non posuere causam secundam concurrere propter imperfectionem effectus, ut scilicet aliqua imperfectio adderetur effectui a causa secunda*, quia secundum istum, Philosophus ponit Deum esse

causam omnium ; ergo est causa immediata et totalis alicujus effectus, aliter esset processus in infinitum. Sed secundum istum, effectus iste est imperfectus, et Deus est in infinitum perfectior effectu illo ; ergo secundum opinionem Philosophorum, est causa immediata et totalis alicujus effectus imperfecti ; ergo propter imperfectionem effectus non repugnat Deum esse immediatam causam omnium, secundum opinionem Philosophorum.

Si dicatur, quod quamvis effectus sit imperfectus respectu Dei, est tamen perfectus respectu aliorum effectuum, qui propter imperfectionem illam non possunt produci a solo Deo.

Hoc non videtur sufficere, quia ex quo imperfectio in communi in effectu non repugnat Deo quin possit producere effectum imperfectum, oportet assignare rationem specialem quare plus repugnat Deo producere istum effectum quam alium.

5. Confirmatur, Deus potest esse causa totalis et immediata plurium effectuum ordinatorum secundum perfectius et imperfectius ; ergo nisi aliud obstet, non videtur ratio quin possit esse causa immediata omnium effectuum imperfectorum. Antecedens patet secundum illum, quia per eum, sola prima causa potest creare omnia creata proprie, quæ a solo Deo fiunt, sed talia sunt multa ; ergo talia multa sunt a solo Deo, et ita non est verum quod assumitur, quod secundum opinionem Philosophi causa secunda concurrat cum causa prima, ne causa prima producat secundum ultimum potentiæ suæ, et ne producat effectum ita perfectum sicut potest.

Confirmatur ratio, quia in causis naturalibus videmus quod eadem causa producit plures effectus perfectiores et imperfectiores sine omni alia causa concausante, sicut Sol in eodem passo producit plures effectus ordinatos.

Et instat contra secundam rationem, quæ talis erat : *Si Philosophi non potuere per rationem naturalem concludere Deum posse contingere causare, quanto magis nec posse immediate in quemcumque effectum.* Instat sic dicens : Secunda ratio videtur concludere, vel saltem est multum probabilis, quamvis iste alibi videatur dicere oppositum. Nam alibi videtur velle se demonstrare, quod nulla contingentia potest esse in rebus, nisi prima causa contingenter causet, sed hoc patet esse notum ratione naturali, quod contingentia est in rebus, et quod aliquid contingenter agit ; ergo potest esse notum ratione naturali, quod prima causa contingenter agat secundum istum.

Secunda ratio.

Contra tertiam instat, quæ talis est : *Ipsi Philosophi habuerunt pro principio, quod de nihilo nihil fit ; ergo saltem in istis generabilibus et corruptibilibus non videtur eos posuisse Deum sic esse omnipotentem, quod posset omnem effectum producere sine omni causa concausante.* Et instat sic : Tertia ratio etiam videtur efficax, quia quamvis secundum Philosophos, de nihilo fiat aliquid ab æterno, tamen videtur fuisse opinio Philosophorum quod de nihilo nihil fiat de novo, et ita posuerunt quod Deus non causat omnia sine omni alia causa concausante.

Tertia ratio.

Contra quartam rationem instat, 6.
quæ talis est : *Philosophi posuerunt Deum necessario agentem ; ergo si cum hoc posuerunt quod esset omnipotens, illo modo haberet negare omnem causalitatem cujuscumque causæ secundæ,*

Quarta ratio.

quod est maximum inconveniens eis, consequentia patet. Nam causa necessario causans in quocumque instanti comparetur effectui, necessario in eodem instanti causat et agit; ergo cum prius comparetur causa superior ad effectum quam causa inferior, et tunc est omnipotens illo modo; ergo in illo instanti in quo comparatur causa secunda non potest causare. Contra hanc sic instat: Quarta ratio illo modo deducta non concludit. Nam probatio consequentiæ non valet, quia si illa probatio esset bona, sequeretur quod Deus nullo modo posset coagere creaturæ ad aliquem effectum producendum. Probatio consequentiæ, nam si Deus coagit creaturæ, (sicut ipse arguit) arguo ego: nam causa agens prima, sine qua non potest effectus produci, in quocumque instanti comparatur effectui, in illo instanti agit; ergo cum causa prima prius comparetur effectui quam causa secunda, et tunc causatur; ergo in illo instanti totum producit effectum, ergo in secundo instanti in quo comparatur causa secunda ad effectum, nihil intelligitur tunc causandum; ergo causa secunda nihil causat.

Si dicatur quod argumentum de causa prima libere causante non valet, quia illa potest causare quando placet sibi, sed bene valet de causa necessario causante, quia illa causa in quocumque instanti comparatur ad effectum necessario causat.

7. Istud non sufficit, quia accipiendo causam primam sine causa secunda, non potest talem effectum producere; et tunc quæro, aut causa prima prius comparatur ad illum effectum? aut non? Si sic, ergo tunc causat effectum; ergo nihil remanet causandum. Si non prius, sed in eodem instanti comparatur ad effectum in quo causa secunda comparatur ad effectum, et ita non plus repugnat duabus causis naturalibus operari in eodem instanti ad effectum quam duabus causis, quarum una sit libera et alia naturalis; ergo non obstante primitate causæ, poterit Deus concurrere et causare eumdem effectum cum causa secunda, etiamsi Deus esset causa naturalis. Unde videtur quod eadem ratio concludat, quod nulla causa naturalis prior potest concurrere cum causa secunda ad producendum aliquem effectum. Nam accipio causam priorem quamcumque, et causam secundam subordinatam, et quæro, aut illa causa prior prius comparatur ad effectum quam causa secunda, aut non? Si sic; ergo in primo instanti causat causa prior, et certum est quod non causat partem effectus, quia non est major ratio, quod causet unam quam aliam. Et similiter frequenter effectus est indivisibilis non habens partes; ergo in primo instanti causat totum effectum, ergo in secundo instanti nihil remanet causandum, et per consequens nunquam causa secunda agit cum causa prima, et ita illa ratio destruit ordinem essentialem causarum. Si autem illa causa prima non prius comparatur ad effectum quam causa secunda, eadem ratione nec causa prima simpliciter prius comparatur ad effectum quam causa secunda, et ita propter talem prioritatem non oportet Deum negare esse causam immediatam omnium.

Respondeo ad omnia dicta Occham contra Scotum, et præmitto aliqua. Primo quod imperfectio effectus potest multipliciter intelligi, scilicet, vel quantum ad suum *esse* quidditativum 8. Responsio ad dicta Occham.

et essentiale. et sic musca est perfectior cœlo, et hoc sustinendo cœlum non esse formaliter animatum; vel quantum ad aliquam conditionem consequentem *esse* essentiale vel quidditativum, ut necessitas et perpetuitas, et hoc modo cœlum est perfectius musca. Secundo, præmitto quod secundum viam Philosophi, multa sunt immediate causata a prima causa, ita quod actio ipsius immediate terminatur ad illa, et illa tali actione simpliciter accipiunt *esse* nullo alio præsupposito; quod dico propter animam intellectivam, quæ licet sit de foris veniens, ut patet 16. *de Animalibus*, non tamen alia actione accipit *esse* immediate a causa, ita quod actio primæ causæ prius terminetur ad ipsam in se; diceret enim Philosophus non esse aliam productionem animæ intellectivæ et compositi, sicut nec in igne forma ignis, sed illam animationem corporis organici ponit esse productionem per accidens ipsius animæ. Sed quomodo agens immutabile potest aliquid novum producere secundum Aristotelem, vide Scotum in 4. *dist.* 43. *quæst.* 2. *circa finem tertii artic.* Nos autem ponimus duas productiones, unam de *non esse* animæ ad *esse* ejus, et illa est creatio; aliam a non animatione corporis ad animationem ejus, et illa est productio corporis animati per mutationem proprie dictam. De hoc vide Doctorem in 2. *dist.* 17. et in 4. *dist.* 43. *quæst.* 2. et talia sunt simpliciter æterna et necessaria, ut sunt Cœlum et Intelligentiæ, et quomodo sint vere causata, vide supra *dist.* 8. *quæst. ult.* Tertio, præmitto quod secundum viam Philosophi, prima causa de necessitate naturæ agit etiam secundum totam virtutem suam, et per consequens non tantum producit effectum perfectum quem potest, sed necessario producit ipsum ab æterno, et perpetuat ipsum, et dat illi simpliciter *esse* necessarium, et per consequens omnis effectus immediate productus a tali causa erit necesse esse, et perpetuus et æternus, et nulla novitas contingit esse in illo in suo *esse*.

Quomodo agens immutabile potest aliquid novum producere?

Ex his potest dici ad Occham, quod secunda causa ponitur propter imperfectionem effectus, quia si causa secunda non concurreret, nullus effectus esset novus, sed omnis esset sempiternus; nullus etiam effectus esset simpliciter possibilis, sed omnis necessarius, cujus oppositum experimur; et sic loquendo de ista imperfectione effectus, patet secundum Philosophos, quomodo requiruntur secundæ causæ. Unde Commentator vult 12. *Metaph. comm.* 41. quod propter primum movens, quod est infinitæ virtutis, requiritur movens conjunctum potentiæ finitæ, ita quod ex primo movente sit infinitas motus, et ex secundo sit successio, quasi aliter non posset esse successio, nisi concurreret illud movens finitum, quia si solum infinitum ageret, ageret in non tempore, etc. Ex his ergo apparet quod instantiæ, quas facit Occham contra primam rationem Doctoris quod causæ secundæ requiruntur propter imperfectionem effectus, non concludunt. 9.

Secundo dico, quod etiam loquendo de perfectione et imperfectione essentiali, quod secundæ causæ requiritur propter imperfectionem effectus. Et concedo quod inter effectus immediate productos datur ordo, ita quod unus est perfectior essentialiter alio, quia Intelligentia est perfectior cœlo, non tamen sequitur quod causa

prima possit in effectum alium imperfectiorem sine secunda causa concurrente. Ut etiam patet in aliis causis naturalibus, multæ enim sunt causæ naturales, quæ licet possint producere effectum perfectum unius speciei, non tamen possunt producere effectum imperfectum alterius speciei. Ista enim propositio: *quando datur ordo inter perfectum et minus perfectum, si potest in perfectum, ergo et in imperfectum*, vera est quando sunt ejusdem rationis, aliter non. Et si prima causa potest immediate producere calorem ut octo, a fortiori poterit producere ut sex. Dicerent ergo Philosophi quod sunt aliqui effectus ita perfecti, quod nullo modo possunt esse a secunda causa, sed tantum a prima, et aliqui effectus ita imperfecti quod nullo modo possunt esse immediate a prima causa, sed tantum a prima concurrente secunda, ita quod tota imperfectio attribuatur secundæ. Prima tamen responsio videtur probabilior quam secunda.

10. Ad secundam instantiam, ubi primo dicit Occham, quod secunda ratio Doctoris videtur concludere, etc. Et cum dicit quod videtur alibi dicere oppositum, quia hîc dicit: *Philosophi non potuere per rationem naturalem concludere Deum posse contingenter causare*, et alibi dicit oppositum, scilicet *dist.* 2. *quæst.* 1. *et* 8. *quæst. ult. primi*, dico quod Doctor sibi non contradicit, si littera ejus sane intelligatur hîc et ibi. Dicit enim ibi, quod Philosophi non potuere salvare contingentiam in rebus, si prima causa non agit contingenter, et si apud Philosophos sit notum aliquid fieri contingenter a secunda causa, ita quod quando fit illud, oppositum tunc posset fieri, esset etiam notum eis primam causam contingenter agere. Sed non erat notum eis aliquid sic contingenter fieri, quia forte Philosophus posuit non propterea contingenter, Deum velle contingentiam in inferioribus, sed ex motu, qui necessario causatur, inquantum uniformis, sed difformitas sequitur in partibus ejus, et ita contingentia. Et Doctor dicit *dist.* 2. *quæst.* 1. *primi*, quod Philosophus non potest negare primum effectivum agere contingenter (salvando aliquid contingenter fieri per motum, accipiendo *contingenter causatum* quodcumque non necessarium vel sempiternum, sed cujus oppositum posset fieri quando illud sit,) ideo dixit *aliquod contingenter causatum*, et non *aliquod contingens*. Si ergo Philosophi posuere sic aliquid contingenter fieri, habuerunt concedere quod prima causa contingenter agat. Et sic patet quomodo sibi non contradicit, quia si Philosophi evidenter cognovissent aliquid contingenter fieri a causa secunda, evidenter conclusissent primam causam contingenter agere, et hoc sustinendo ordinem essentialem causarum, sicut expositum est supra *dist.* 2. *quæst.* 1.

Aristoteles potest negare primum effectivum agere contingenter.

Tertiam rationem Doctoris concedit ipse Occham, ut supra patuit.

Ad quartam instantiam, dico quod non est simile de causa naturali et libera, quia libera potest expectare, ut exposui *dist.* 37. *secundi* Doctorem. Et quando dicit, aut prius comparatur ad effectum, aut non? dico quod si loquamur de priori secundum perfectionem, est prior. Si vero loquamur de priori natura, id est, quod in aliquo priori natura producat effectum, dico quod non, ut patet a Doctore *in* 2. *dist.* 37. sed simul natura causat cum se- 11.

cunda causa. Potest enim propter suam contingentiam in agendo expectare per quodcumque tempus, et sic in eodem instanti naturæ incipere actionem cum creatura, et ipsam continuare per aliquod tempus. Et cum dicit, quod si in eodem instanti comparatur ad effectum, in quo causa secunda comparatur ad effectum, et ita non plus repugnat duabus causis naturalibus operari in eodem instanti ad effectum quam duabus causis, quarum una sit libera et alia naturalis; dico quod hoc non sequitur de duabus naturalibus essentialiter ordinatis, quarum una agat in virtute alterius, et in agendo dependeat ab alia, quia tunc superior de necessitate naturæ prius comparatur ad effectum quam secunda. Et cum addit quod eadem ratio concluderet quod nulla causa naturalis prior potest concurrere cum causa secunda ad producendum aliquem effectum, etc. dico quod si sint essentialiter ordinatæ et causæ totales, quod prior prius comparatur, et sic concedo quod causa secunda nihil producet. Si vero sunt partiales causæ, una non potest agere sine alia, ut patet de intellectu et objecto respectu intellectionis, licet non sint proprie causæ essentialiter ordinatæ, nisi forte quantum ad hoc quod una est perfectior alia. Et dico quod omnes causæ secundæ quomodocumque sint inter se essentialiter ordinatæ (quia in agendo dependent a prima causa contingenter agente) in agendo una non agit prius alia ad eumdem effectum, quia tantum in illo instanti incipiunt agere, in quo primum effectivum incipit agere. Et sic patet solutio ad omnes objectiones Gulielmi Occham, etc.

DISTINCTIO XLIII.

(*Textus Magistri Sententiarum*).

De potentiæ Dei immensitate.

A. Quidam tamen de suo sensu gloriantes, Dei potentiam coarctare sub mensura conati sunt. Cum enim dicunt : hucusque potest Deus et non amplius, quid est hoc aliud, quam ejus potentiam, quæ infinita est, concludere et restringere ad mensuram. Aiunt enim : non potest Deus aliud facere, quam facit ; nec melius facere id quod facit ; nec aliquid prætermittere de his quæ facit. Istamque primam suam opinionem verisimilibus argumentis causisque commentitiis, necnon et sacrarum auctoritatum testimoniis munire nituntur dicentes : Non potest Deus facere, nisi quod bonum est et justum fieri. Non est autem justum et bonum fieri ab eo, nisi quod facit. Si enim aliud justum est et bonum eum facere, quam facit, non ergo facit omne quod justum est et bonum eum facere. Sed quis audeat hoc dicere ?

Secunda ratio.

B. Addunt etiam : Non potest facere, nisi quod justitia ejus exigit ; sed non exigit ejus justitia, ut faciat, nisi quod facit ; non ergo potest facere, nisi quod facit. Eademque justitia exigit, ut id non faciat, quod non facit ; non autem potest facere contra justitiam suam ; non ergo potest aliquid eorum facere, quæ dimittit.

Responsio ad prius dictum.

His autem respondemus, duplicem verborum intelligentiam aperientes et ab eis involuta evolventes sic : Non potest Deus facere, nisi quod bonum est et justum, id est, non potest facere nisi illud quod, si faceret, bonum esset et justum, verum est ; sed multa potest facere, quæ non bona sunt nec justa, quia nec sunt nec erunt, nec bene fiunt nec fient, quia nunquam fient. Item, quod secundo oppositum fuit : Non potest facere, nisi quod justitia sua exigit ; et non potest id facere, quod justitia sua exigit ut non fiat ; dicimus, quia *exactionis* verbum de Deo congrue non dicitur nec proprie accipitur. Et in illis locutionibus duplex est sensus. Si enim intelligas : non potest facere, nisi quod justitia sua exigit, id est, nisi quod justa voluntas sua vult, falsum dicis. Justitia enim Dei ipsius æquissima voluntas accipitur, qualiter accipit Augustinus, illa verba Domini in Genesi loquentis ad Loth : *Non possum quidquam facere, donec illo introeas*, exponens : « *Non posse*, inquit, se dixit, quod sine dubio poterat per potentiam,

C. (margin, beside "His autem respondemus")

Gen. 19. 22. Hæc habentur in lib. contra secundam Gaudentii epist. cap. 30.

sed non poterat per justitiam, » quasi dicat : poterat quidem, sed non volebat, et illa voluntas justa erat. Si vero per hæc verba intelligas, eum non posse facere, nisi illud quod, si fieret, justitiæ ejus conveniret, verum dicis. Similiter distingue illud : Non potest facere quod sua justitia exigit, ut non faciat, id est, non potest facere id quod ipse, qui est summa justitia, non vult facere, falsum est. Si autem intelligas his verbis, eum non posse facere id quod justitiæ ejus convenire non potest, verum dicis.

Tertia illorum ratio.

D. Addunt quoque et alia, dicentes : Non potest Deus facere, nisi quod debet ; non autem debet facere nisi quod facit. Si enim debet alia facere, non ergo facit omne quod debet ; si vero facit omne quod debet, nec potest facere nisi quod debet ; non ergo potest facere nisi quod facit. Item, aut debet dimittere quod dimittit, ne faciat, aut non debet. Si non debet, non recte dimittit ; si vero debet dimittere, ergo non debet facere. Si autem non debet, nec decet, nec oportet eum facere ; et si non decet nec oportet eum facere, ergo non potest facere ; non ergo potest facere nisi quod facit. Nec potest illud dimittere quod facit, quin faciat, quia debet illud facere ; et quod debet facere, non potest illud dimittere.

Responsio. Sed ut mihi videtur, hoc verbum *debet* venenum habet. Multiplicem enim et involutam continet intelligentiam, nec Deo proprie competit, qui non est debitor nobis, nisi forte ex *promisso*, nos vero ei debitores sumus ex *commisso*. Ut autem venenum evacuetur, distingue verbi sensus : Non potest Deus facere nisi quod debet, id est, nisi quod vult, falsum est ; sic enim potest ipse dici *debere aliquid*, quia *vult illud*. Si autem dicatur : non potest nisi quod debet, id est, non potest nisi illud quod, si faceret, ei bene conveniret, verum est.

Quarta illorum ratio. Addunt quoque illi, dicentes : Nihil facit aut dimittit, nisi optima et rationabili causa, licet nobis occulta sit, secundum quam oportet eum facere ac dimittere quæ facit vel dimittit. Ratio enim penes eum est, qua illa facit et illa dimittit ; quæ ratio æterna est, et semper manens, præter quam non potest aliquid facere vel dimittere. Illa ergo manente, non potest quod facit dimittere, nec quod dimittit facere, et ita non potest facere nisi quod facit.

Responsio. Et ad hoc respondemus, ambiguitatem locutionis determinantes. Cum enim dicitur : ratio vel causa optima penes Deum est, qua facit cuncta quæ facit, et dimittit ea quæ dimittit, verum quidem est, quia in eo voluntas est æquissima et rectissima, qua facit et dimittit quæ vult, *contra* quam facere non potest, nec *præter* eam facere potest. Nec utique *contra* eam faceret nec *præter* eam, si ea quæ facit dimitteret, vel quæ dimittit faceret ; sed eadem manente ratione et causa, alia potuit facere et ista dimittere. Licet ergo ratio sit penes eum, qua alia facit, alia dimittit, potest tamen secundum eamdem rationem et dimittere quæ facit, et facere quæ dimittit.

Adhuc adducunt quæstionem. Ipsi autem addunt : Ratio est, eum facere quæ facit et non alia ; et non potest facere, nisi quod ratio est eum facere, et ita non potest facere, nisi quod facit. Item, ratio est, eum dimittere quod dimittit ; et non potest non dimittere quod ratio est eum dimittere, et ita non potest non dimittere quod dimittit.

Responsio. Et ad hoc dicimus, locutiones ambiguas esse, et ideo determinandas. Si enim cum dicitur, non potest facere, nisi quod ratio est eum facere, intelligas, eum non posse facere, nisi ea quæ rationabilia sunt, et ea quæ, si fierent, rationabilia essent, verus est sensus. Si autem intelligas, eum non posse facere alia rationabilia et bona, nisi ea quæ vult et facit, falsus est intellectus.

Alia illorum ratio. Item, aliud adjungunt dicentes : Si potest Deus aliud facere quam facit, potest igitur facere quod non præscivit ; et si potest facere quod non præscivit, potest sine præscientia operari, quia omne quod facturum se præscivit facit, nec facit aliquid quod non præscivit. Quod si præter præscientiam ejus aliquid fieri impossibile est, omne quod præscitum est, fieri necesse est ; ergo aliud fieri, quam fit, nulla ratione possibile est ; non ergo potest a Deo fieri, nisi quod fit. Hæc autem quæstio de præscientia facile determinari potest per ea quæ superius dicta sunt, cum de præscientia ageretur. Responsio. Dist. 38. et 39.

Auctoritatibus utuntur in assertionem suæ opinionis.

E. His autem illi scrutatores, qui *defecerunt scrutantes scrutinia*, Sanctorum annectunt testimonia. Dicit enim Augustinus *in libro de Symbolo :* « Hoc solum non potest Deus, quod non vult. » August. lib. 1. cap. 1. Per quod videtur non posse facere aliquid, nisi quod vult ; sed non vult nisi quod facit, et ita videtur non posse nisi quod facit. Quomodo intelligenda sit auctoritas ? Illud autem ita intelligendum est : id solum non potest Deus, quod non vult, scilicet se posse. Idem *in 7. lib. Confess.* ad Deum loquens ait : « Nec cogeris invitus ad aliquid, quia voluntas tua non est major quam potentia ; esset autem major, si teipso tu ipse major esses. » Cap. 4. Ex hoc videtur quod Deus non possit plura, quam vult, sicut non vult plura, quam potest. Sicut enim voluntas non est major potentia, ita nec potentia major est voluntate. Ideoque sicut plura non vult, quam potest, ita eum non plura posse quam velle dicunt. Sed ad hoc dicimus, quia nec voluntas potentia, nec potentia voluntate major est, quia una et eadem res est potentia et voluntas, scilicet ipse Deus, qui esset major seipso, si voluntas esset major potentia, vel potentia voluntate. Responsio. Nec hac auctoritate negatur, Deum plura posse quam velle, quia plura sunt subjecta ejus potentiæ quam voluntati.

Auctoritatibus confirmat, Deum plura quam facit, facere posse. Fateamur itaque Deum multa posse facere, quæ non vult, et posse dimittere quæ facit. Quod ut certius firmiusque teneatur, Scripturæ testimoniis asseramus, Deum plura posse facere, quam faciat. Veritas ipsa secundum Matthæum ait : *An putas, quia non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi modo plus quam duodecim le-* Matth. 26. 53.

giones Angelorum? Ex quibus verbis patenter innuitur, quia et Filius poterat rogare quod non rogabat, et Pater exhibere quod non exhibebat. Uterque igitur poterat facere quod non faciebat. Augustinus etiam *in Enchir.* ait: « Omnipotentis voluntas multa potest facere, quæ non vult nec facit; potuit enim facere, ut duodecim legiones Angelorum pugnarent contra illos qui Christum ceperunt. » Item *in eodem*: « Cur apud quosdam non *factæ sint virtutes, quæ si factæ fuissent, egissent* illi homines *pœnitentiam;* et factæ sunt apud eos qui non erant credituri. Tunc non latebit quod nunc latet. Nec utique injuste Deus noluit salvos fieri, cum possent salvi esse, si vellet. Tunc in clarissima Sapientiæ luce videbitur quod nunc piorum fides habet, antequam manifesta cognitione videatur quam certa, et immutabilis et efficacissima sit voluntas Dei, quæ multa possit et non velit, nihil autem quod non possit, velit. » Idem *in libro de Natura et Gratia*: « Dominus Lazarum suscitavit in corpore. Numquid dicendum est, non potuit Judam suscitare in mente? Potuit quidem, sed noluit. »

Aug. c. 95. Mat. 11. 21.

Aug. c. 7. Joan. 11. 43.

Quod sine mutabilitate potentiæ, vel voluntatis potest Deus et alia velle, et alia facere quam quæ vult, vel facit.

His auctoritatibus aliisque multis aperte docetur, quod Deus multa possit facere, quæ non vult. Quod etiam ratione probari potest. Non enim vult Deus omnes homines justificare, et tamen quis dubitat, eum posse? Potest ergo Deus aliud facere, quam facit, et tamen, si aliud faceret, alius ipse non esset. Et potest aliud velle, quam vult, et tamen ejus voluntas nec alia nec nova nec mutabilis aliquo modo potest esse. Etsi enim possit velle quod nunquam voluit, non tamen noviter nec nova voluntate, sed sempiterna tantum voluntate velle potest. Potest enim *velle* quod ab æterno potest *voluisse*. Habet enim potentiam volendi et nunc et ab æterno, quod tamen nec modo vult nec ab æterno voluit.

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum prima ratio impossibilitatis rei fiendæ sit ex parte Dei vel ex parte rei factibilis?

Doctores citati *d. præced.* D. Thom. 1. *p. q.* 25. *art.* 3. *et* 4. D. Bonav. *d.* 42. *q.* 4. Richard. *q.* 4. *et* 7. *et* 8. Henric. *quodl.* 8. *q.* 3. Suarez. 1. *p. tr.* 1 *lib.* 3. *c.* 9. Vasquez 1. *p. d.* 104.

1. Argum.

Circa distinctionem quadragesimam tertiam, ubi Magister improbat opinionem aliorum, quæro: Utrum prima ratio impossibilitatis rei fiendæ sit ex parte Dei vel ex parte rei factibilis? Quod magis ex parte Dei, probo. Magister arguit *distinctione sequenti*, quod universum possit fieri melius, quia si non, aut hoc esset propter hoc, quod nullum bonum sibi deesset, et tunc esset Deus; aut quia aliquid sibi deesset, sed non esset capax ad illud recipiendum, et tunc arguit, quod melius fieret, si daretur sibi capacitas a Deo ad illud. Ita arguo in proposito, si aliquid sit infactibile, ergo si daretur sibi capacitas a Deo, posset fieri; ergo modo non potest fieri, quia non datur sibi capacitas; ergo ista impossibilitas videtur primo esse ex parte Dei non potentis dare capacitatem.

Contra, Anselmus *de casu Diaboli* cap. 3. *Quia Deus dedit perseverantiam bono Angelo, ideo bonus Angelus habuit, et non quia Deus non dedit malo Angelo, ideo non habuit, sed quia malus non accepit.*

SCHOLIUM.

Henricus in hac quæstione habet duas sententias sibi contradicentes. Prima, dicit impossibilitatem esse ex parte rei, possibilitatem ex parte Dei. Secunda, utrumque ponit ex parte Dei. Contra secundam arguit Scotus, quia cui repugnat esse, ei repugnat ex se primo, sicut album et nigrum ex natura sua, secluso omni extrinseco, repugnant ; ergo quod est vere impossibile, tale esset si per impossibile Deus non esset. Contra secundam, possibile est, cui non repugnat esse, nec habet ex se necesse esse, sed lapis productus in *esse* cognito habet hæc formaliter a se, et principiative ab intellectu Dei, qui non est omnipotentia. Secundo, si impossibilitas est ex parte creaturæ, ergo et possibilitas, quia in causis præcisis, sicut affirmatio est causa affirmationis, etc. Tertia, nullum attributum Dei dependet a creatura.

2. Hîc dicitur (a) ab Henrico 6. *quodlib. quæst.* 3. cujus oppositum manifeste *quære* 8. *quodlib. quæst.* 3.

[Q]uære in [op]port. has [o]piniones [c]opiose.

Contra istam secundam sententiam, sive sit dicta retractando primam sententiam de isto articulo, sive sit dicta ut retractanda per primam, non oporteret arguere contra eam, nisi ex verbis suis propriis, quæ implicant manifeste opposita.

[Pr]ima sen[ten]tia Henr. [e]st, quod [im]possibili[ta]s sit ex [p]arte rei, [s]ed possi[b]ilitas ex [p]arte Dei Secunda [s]ententia [e]st, quod [utr]aque est ex parte Dei.

Tamen specialiter arguo (b) contra eam sic : Nihil simpliciter impossibile, nisi quia simpliciter repugnat sibi esse ; cui autem repugnat esse, repugnat ei ex se primo, et non propter respectum aliquem affirmativum vel negativum ejus ad aliquid aliud. Probatio, repugnantia enim quæcumque extremorum est ex ratione sua formali, et per se essentiali, circumscripto quocumque alio respectu utriusque extremi positivo vel negativo ad quodcumque aliud, sicut album et nigrum per se ex suis rationibus formalibus contrariantur, et habent repugnantiam formalem, (circumscribendo per impossibile omnem respectum ad quodcumque aliud ;) illud igitur est simpliciter impossibile, cui per se repugnat esse, et quod ex se primo est tale, quod sibi omnino repugnat esse, et non propter aliquem respectum ad Deum affirmativum vel negativum, imo sibi repugnaret esse, si per impossibile Deus non esset. Videtur igitur prima sententia probabilior secunda.

Sed contra istam (c) primam sententiam arguo primo sic : Potentia activa, qua Deus dicitur omnipotens, non est formaliter intellectus divinus, sed quasi præsupponit actionem intellectus, sive illa potentia sit voluntas, sive alia potentia executiva. Sed lapis est possibilis esse ex se formaliter ; ergo reducendo quasi ad primum principium extrinsecum, intellectus divinus erit illud a quo est prima ratio possibilitatis in lapide ; non igitur illa potentia activa a qua Deus dicitur omnipotens, est prima ratio possibilitatis in lapide. Probatio assumpti, possibile secundum quod est terminus vel objectum omnipotentiæ, est illud cui non repugnat esse, et quod non potest ex se esse necessario ; lapis productus in *esse* intelligibili per intellectum divinum, habet ista ex se formaliter, et quasi principiative per intellectum ; 3.

Quid possibile describitur.

igitur est ex se formaliter possibilis, et quasi principiative per intellectum divinum. Male igitur videtur illa prima sententia ponere, quod omnipotentia in Deo sit illa potentia, qua est potentia passiva in creatura ; et hoc si loquatur de potentia activa, a qua Deus dicitur omnipotens, et respectu cujus illa dicitur potentia passiva in creatura.

Confirmatur ista ratio (d), potentia activa, quæ est omnipotentia, non dat alicui aliquod *esse*, nisi producendo illud, quia illa est potentia productiva rei ad extra. Sed ante omnem productionem rei ad extra, res habet *esse* possibile, quia sicut probatum est *dist.* 36. rem produci in *esse* intelligibili, non est rem produci in *esse* simpliciter ; et si esset, non esset per illam potentiam, qua Deus dicitur omnipotens, non igitur per illam potentiam, quæ est omnipotentia, est res alia a Deo primo possibili.

Item, in causis præcisis (e), si affirmatio est causa affirmationis, et negatio est causa negationis, secundum quod dicit Philosophus *primo* Text. 30. *Poster.* sicut si habere pulmonem est causa respirandi, non habere pulmonem est causa non respirandi ; ergo si potentia activa quæ est omnipotentia in Deo, est præcisa ratio possibilitatis in creatura, negatio potentiæ activæ in Deo esset causa negationis possibilitatis in creatura ; quod ipse negat, et bene quantum ad hoc, quia impossibilitas in creatura est propter formalem repugnantiam partium.

4. Præterea, iste respectus, qui consequitur potentiam activam in Deo in quarto instanti, aut est realis, aut non. Si realis *ad extra*, hoc est improbatum *distinct.* 30. Si rationis, ergo in tertio instanti terminatur possibilitas ad Deum sub ratione absoluta, quod non infero sicut in se inconveniens, sed tanquam a pluribus concedendum, et saltem non habendum pro inconvenienti ab eis, qui tenent opiniones illius Doctoris, ex quo sequitur ad eam.

Similiter, propter idem ex ista positione, infero aliam conclusionem, scilicet quod non est aliquis respectus prior ex parte causæ quam ex parte causati, imo ab ipsa causa sub ratione absoluti, est ipsum causatum sub ratione absoluta ; et postea tertio sequitur respectus in causato ad causam ; et quarto in causa ad causatum ; iste ergo ordo absolutorum et relativorum, quem hic concedit, nunquam debet teneri inconveniens tenentibus eum.

Tertio similiter infero, quod potentia ut est attributum divinum, et dicit perfectionem simpliciter, non dicit aliquem respectum ad creaturam (quod ipse probat in prima sententia 6. *quodlib. quæst.* 3) quia nulla perfectio divina, et simpliciter dependet a creatura. Hoc autem idem probat Anselmus *Monolog. cap.* 15. cum illa relatio ad creaturam non dicat perfectionem simpliciter etiam in Deo, quia tunc Deus non esset talis, si creatura non esset. Est autem perfectus omni perfectione simpliciter ex se et ex natura sua, et non ex aliquo respectu ad creaturam ; hoc igitur illatum (quod puto esse verum, sicut et alia duo) non debet respui sicut inconveniens ab aliquibus tenentibus dicta ejus.

Nullum attributum D. dependet a creatura.

COMMENTARIUS.

1. n. Henr uodl. q. 3. (a) *Hic dicitur*. In præsenti distinctione, ponitur duplex opinio Henrici sibi contradicentis. Prima ponitur *quodlib*. 6. *q*. 3. Secunda, *quodlib*. 8. *q*. 3.

De prima opinione Henrici, ponit primo, quod triplex est prædicatum de Deo. Prima prædicata sunt perfectiones simpliciter, quæ conveniunt Deo absolute sine respectu ad creaturas. Sed sic distinguit, quod istæ perfectiones possunt considerari uno modo secundum id cui nomen imponitur, et sic considerantur in se absolute. Alio modo secundum rationem a qua imponuntur, id est, secundum id cujus occasione nomen est impositum. Bonitas primo modo est infinitas in Deo, sed secundo modo respicit creaturas, quia ex hoc quod Deus communicat creaturis suam bonitatem, id est, ex hoc quod sua infinita potentia aliquid circa creaturas operatur, dicitur bonus, et secundum hanc considerationem Deus vel bonitas, consideratur in ordine ad creaturas. Secunda, prædicata sunt quæ dicunt dignitatem, non tamen perfectionem simpliciter, ut esse Dominus, gubernator, et illa dicunt respectus ad creaturas. Tertia sunt privativa vel negativa, ut immortalis et incorruptibilis, et sic *impossibile* dicitur quod privat potentiam.

2. Ex his infert Henricus, quod omnipotentia non potest dici de Deo tertio modo, quia non est privatio vel negatio ; ergo secundo vel primo modo dicitur de Deo.

Item, notat quod potentia activa potest dupliciter considerari .Primo comparando ad Deum in quo est ; secundo ad creaturam aliquam producendam. Primo modo est perfectio simpliciter et absolute conveniens Deo. Secundo modo non, quia secundum Anselmum nulla relatio ad creaturam est perfectio simpliciter. Cum ergo potentia activa sit perfectio simpliciter, ideo in creatura potentia passiva est absoluta.

Item, notat quod potentiam activam in Deo, id est, omnipotentiam, consequitur relatio potentiæ passivæ in creatura ad potentiam activam Dei, et illa relatio est realis, et e converso, est una relatio rationis in potentia Dei activa ad potentiam passivam in creatura. Ex quo sequitur, quod ideo Deus refertur ad creaturam, quia creatura refertur ad ipsum, et non e converso. Ex quo infert principalem conclusionem, quia, scilicet creatura est factibilis, ideo Deus potest eam facere, et non e converso, quia Deus potest creaturam facere, ideo potest fieri. Potentia activa potest dupliciter considerari.

De tertiis prædicatis, scilicet negativis, dicit quod illa quæ negative dicuntur de Deo in ordine ad creaturam, debent primo quæri in creatura, non in Deo, ita quod primo est negatio in creatura. Secundo consequitur negatio relativa creaturæ ad Deum. Tertio consequitur relatio negativa Dei ad creaturam. Ex quo sequitur, quod primo creatura est impossibilis fieri. Secundo est impossibile eam a Deo fieri. Tertio impossibile est Deum ipsam facere, ita quod possibilitas et impossibilitas sunt primo ex parte creaturæ, et non ex parte Dei.

Secunda opinio Henrici est illa, quod quando aliquid est simpliciter impossibile, prima ratio impossibilitatis est, quia non potest Deus facere, ideo non potest creatura fieri, et non e conver-

so. Similiter prima ratio possibilitatis est in Deo; res enim ideo est a Deo factibilis, quia eam Deus potest facere, et non e converso. Ex quo patet, quod prima opinio directe contradicit secundæ, et e converso.

3. Improbat Henric. (b) *Tamen specialiter arguo.* Contra hanc opinionem Doctor arguit multipliciter. Primo sic: *Nihil est simpliciter impossibile, nisi quia simpliciter repugnat sibi esse*, etc. Et loquitur hîc Doctor de repugnantia formali, quæ formaliter inest rei, sicut dicimus quod repugnat hominem esse asinum, sic quod repugnantia formaliter prædicatur de homine; et sic patet, quod talis repugnantia non dicitur inesse homini per respectum ad aliquid extrinsecum, sed magis per rationem formalem et intrinsecam ipsius hominis. Et hoc est quod dicit infra: *Repugnantia quæcumque extremorum est ex ratione sua formali, et sicut album et nigrum per se ex suis rationibus formalibus contrariantur*, ut puta, quia albedo est talis entitas in se, ideo contrariatur nigro, quia talis entitas est ex se ipsa nigredo. Nam, per impossibile, circumscripto quocumque alio a ratione nigredinis et albedinis, adhuc quia tales entitates in se dicuntur contrariari et includere formalem repugnantiam essendi simul in eodem subjecto; igitur illud est simpliciter impossibile, cui per se primo repugnat esse, etiam circumscripto quocumque alio respectu ad aliud, et sic dicimus, quod chimæra est simpliciter impossibilis esse, sive existere, quia ex ratione formali chimæræ repugnat sibi simpliciter posse existere, et non per respectum ad Deum affirmativum vel negativum, quia si, per impossibile, Deus non esset, adhuc existere sibi repugnaret. Et dicitur respectus affirmativus qui aliquid ponit; et negativus qui nihil ponit; causare enim est respectus affirmativus, similiter posse aliquid, sed non posse, vel impossibile esse, est respectus negativus. Addit Doctor, quod prima sententia sive prima opinio Henrici, sit probabilior secunda sententia sive secunda opinione Henrici, contra quam secundam sententiam ista ratio præcipue concludit.

(c) *Sed contra istam primam sententiam.* Deinde Doctor arguit contra primam opinionem Henrici, et intendit probare quod possibilitas lapidis, sive quod lapis sit possibilis, non habet ab omnipotentia, et ad hoc probandum plura dicit in ista littera. Primo, quod *potentia activa, qua Deus dicitur omnipotens, non est formaliter intellectus, sed quasi præsupponit actionem intellectus*, et accipit hîc potentiam activam fundamentaliter, et non pro respectu fundato, quæ distinctio patuit supra *d.* 7. *q. unica*, et sic potentia activa, qua Deus dicitur omnipotens, est aliquod absolutum, quo ut principio activo potest agere. Et talis potentia activa non intellectus, etc. Vult Doctor, quod potentia vere activa, qua Deus dicitur omnipotens respicit aliquod productum in vero *esse* realis existentiæ, ut supra patuit *d.* 20. *et d.* 39. *et* 42. et *in quodlib. q.* 7. et *in* 2. *d.* 1. *q.* 1. et talis potentia tantum est ipsa voluntas divina, qua Deus libere agit, ut patet ab ipso, supra *d.* 2. *q.* 1. *et d.* 8. *q. ult.* et clarius *in* 2. *d.* 1. *q.* 1. et *in quodlib. q.* 7. *et* 8. Intellectus enim ut præcedit actum voluntatis, necessario operatur, ut patet a Doctore supra *d.* 3. *q.* 4. et *in quodlib. q.* 14. *et alibi*; ideo intellectus non est potentia activa, qua Deus dicitur omnipotens,

4.

Deus dicit omnipotens potentia activa.

sed sola voluntas vel actus voluntatis. Et quod dicit quod potentia activa præsupponit actionem intellectus, intelligitur de actione tantum secundum *quid*, quæ terminatur ad productum habens *esse* tantum secundum *quid*, quod est *esse* cognitum rei, ut supra patuit *d.* 3. *q.* 4. *d.* 35. 36. et clarius *in* 2. *d.* 1. *q.* 1. et *in quodlib. q.* 8. et sic lapis prius habet *esse* secundum *quid*, sive *esse* cognitum, quam omnipotentia Dei respiciat illud. Deinde addit, quod lapis habet *esse* possibile ex se formaliter, quia per rationem intrinsecam, quia si quæratur quo modo lapis potest vere existere? Respondetur, quia est talis entitas, cui non repugnat formaliter existere, et sic definitio sive quidditas lapidis est ratio formalis quare lapidi non repugnat formalis existentia, et per ipsam definitionem vel quidditatem posset a priori demonstrari aptitudo existendi, ut patet a Scoto *in* 2. *d.* 1. q. 3. Deinde addit, quod reducendo quasi ad primum principium extrinsecum, intellectus divinus erit illud a quo est prima ratio possibilitatis in lapide, id est, quod (loquendo de ratione extrinseca, sive originativa, sive productiva dante *esse* tale vel tale,) intellectus divinus sive actus intellectus divini, est ille qui producit lapidem in tali *esse* possibili, ut supra patuit *d.* 3. *q.* 4. *et d.* 35. *et* 36. et sic illa potentia activa a qua dicitur Deus omnipotens, non est prima ratio possibilitatis in lapide.

omodo is possit re existere.

5. (d) *Confirmatur ista ratio.* Hîc Doctor confirmat rationem, probando quod creatura non dicitur habere *esse* possibile per omnipotentiam. Et ratio stat in hoc, quia potentia activa, quæ est omnipotentia, si dat alicui *esse*, dat producendo, et hoc productione vere reali, id est, quæ terminatur ad productum reale, patet, quia omnipotentia aliquid fit extra suam causam. Sed ante istam productionem realem, quæ terminatur ad productum in *esse* reali, est alia productio tantum secundum *quid*, quæ terminatur ad productum tantum secundum *quid*, puta ad *esse* cognitum vel ad *esse* possibile; ergo *esse* possibile rei non habet *esse* per omnipotentiam.

(e) *Item, in causis præcisis, si affirmatio est causa affirmationis*, etc. Si enim omnipotentia Dei sit præcisa causa, quare homo possit esse in rerum natura, ita quod possibilitas cujuscumque creaturæ sit præcise ab omnipotentia, ita quod chimæra non possit existere, erit simpliciter a negatione omnipotentiæ, quod ipse negat.

(f) *Præterea iste respectus, qui consequitur potentiam activam in Deo in quarto instanti* (ista instantia assignantur supra *dist* 3. *q.* 5. *et dist.* 30. *et* 36. ita quod in primo instanti est Deus, in secundo instanti est lapis, in tertio instanti resultat respectus lapidis ad Deum.) Aut est realis et ad extra, aut est rationis? Si primo modo, improbatum est supra *dist.* 30. ubi probatum est, quod Deus non potest referri relatione reali ad creaturam. Si secundo modo, ergo in tertio instanti terminatur possibilitas ad Deum sub ratione absoluta, quod non infero, sicut in se inconveniens, sed tanquam a pluribus concedendum, et saltem non habendum pro inconvenienti ab eis, qui tenent opinionem illius Doctoris, ex quo sequitur ad eam. 6.

SCHOLIUM.

Sententia Doctoris stat in duobus. Primum, objectum omnipotentiæ fieri per intellectum Dei producentem res in esse intelligibili, qua

productione facta, res primo habent se ipsis formaliter esse tale, quasi in primo instanti, et in secundo instanti de se dicunt respectum possibilitatis ad omnipotentiam. Secundum, impossibilitatem esse ex parte rei, non Dei, nam duo vel plura entia a Deo producta, ex ratione sua repugnant formaliter, ex d. 2. q. 1. de quo 3. d. 3. q. 2. ex producente principiative, et quasi in tertio instanti dicunt respectum incompossibiiitatis in ordine ad quodcumque agens. Hæc ergo causalis est vera, ideo Deus non potest facere chimæram, quia partes ex quibus fienda est inter se, ex se formaliter repugnant; admittit tamen Scotus intellectum Dei non esse præcisam causam possibilitatis oppositæ, de quo fuse Leuchet, hic ad argumenta Occham.

5. Intellectus facit primum objectum omnipotentiæ, producendo res in esse intelligibili.

Aliter dico (g) a prima sententia quantum ad illud, quod probant illa duo argumenta, quia licet potentia Dei ad se, id est, aliqua perfectio absoluta, qua Deus est formaliter potens, sit in Deo in primo instanti naturæ, sicut et quælibet perfectio absoluta simpliciter, sicut calorem consequitur esse potentiam calefaciendi, qui tamen calor est absoluta forma; tamen per ipsam potentiam sub ratione qua est omnipotentia, non habet objectum quod sit primo possibile, sed per intellectum divinum producentem in primo instanti illud in *esse* intelligibili, et intellectus non est formaliter potentia activa, qua Deus dicitur formaliter omnipotens, et tunc res producta ab intellectu divino in *esse* tali, scilicet intelligibili in primo instanti naturæ, habet seipsa *esse* possibile in secundo instanti naturæ, quia seipsa formaliter non repugnat sibi *esse*, et seipsa formaliter repugnat habere *esse* necessarium ex se, in quibus duobus stat tota ratio possibilis, in quibus correspondet rationibus potentiæ activæ; non est igitur possibilitas in objecto aliquo modo prior, quam sit omnipotentia in Deo, accipiendo *omnipotentiam* pro perfectione absoluta in Deo, sicut nec creatura est prior aliquo absoluto in Deo. Si tamen res (h) intelligatur esse possibilis antequam Deus per omnipotentiam producat eam, sic est verum; sed in illa possibilitate non est simpliciter prior, sed producitur ab intellectu divino.

6. Impossibilitas explicatur quomodo sit primo ex parte rei, non Dei.

Quantum autem (i) ad impossibilitatem dico, quod illa non potest esse primo ex parte Dei, sicut dicit prima sententia, et hoc propter rationem factam contra secundam sententiam, quia ipsa est impossibilis propter repugnantiam ejus ut fiat, quod intelligo sic: impossibile simpliciter includit incompossibilia, quæ ex rationibus suis formalibus sunt incompossibilia, et ab eo sunt principiative incompossibilia a quo principiative habent suas rationes formales. Est igitur ibi iste processus, quod sicut Deus suo intellectu producit possibile in *esse* possibili, ita producit duo entia formaliter utrumque in *esse* possibili, et illa producta seipsis formaliter sunt incompossibilia, ut non possint simul esse unum, neque aliquid tertium ex eis. Hanc autem incompossibilitatem quam habent formaliter, habent ex se et principiative ab eo quodammodo, qui produxit ea; et istam (k) incompossibilitatem istorum sequitur impossibilitas totius figmenti includentis ea, et ex ista impossibilitate figmenti in se et ex incompossibilitate partium suarum, sequitur impossibilitas ejus respectu cujuscumque agentis. Et ex hoc habet compleri totus processus impossibi-

litatis rei, quasi ultimus gradus impossibilitatis sit negatio respectus ad quodcumque agens, nec oportet habere aliquem respectum negativum ex parte Dei, nec ex parte cujuscumque alterius, nec est forte aliquis in natura rei, licet intellectus possit comparare Deum, vel aliud agens ad istud sub negatione respectus. Sic igitur impossibilitas prima est formaliter ex parte impossibilis et principiative a Deo, et si principiative reducatur ad aliquid, non tamen reducitur ad negationem possibilitatis in Deo, imo reducitur principiative ad intellectum divinum principiantem illud in illo *esse*, in quo partes illæ formaliter repugnant, propter quam formalem repugnantiam totum ex eis simpliciter est impossibile.

7. Et ex hoc apparet (l), quod falsa est imaginatio quærentium impossibilitatem aliquorum quasi in aliquo uno, quasi aliquid unum vel intelligibile, vel qualecumque ens sit ex se formaliter impossibile, sicut Deus ex se est necesse esse formaliter. Nihil enim est tale primum in non entitate, nec etiam entitatis oppositæ tali non entitati est intellectus divinus ratio possibilitatis, nec etiam intellectus divinus est præcisa ratio possibilitatis oppositæ nihilo, quia tunc teneret illud argumentum, de causis præcisis in affirmatione et negatione. Sed omne simpliciter nihil includit in se ratione plurium, ita quod ipsum non est primo nihil ex ratione sui, sed ex rationibus illorum, quæ intelligitur includere, propter formalem repugnantiam illorum inclusorum plurium ; et ista ratio repugnantiæ est ex rationibus formalibus eorum, quam repugnantiam primo habent per intellectum divinum, sed non præcise.

[Margin: ...il in... t plu... ra.]

Ad primum argumentum, illa ratio Magistri tenet, supponendo quod universum possit esse majoris perfectionis capax, quia tunc melius fieret, si daretur sibi illa capacitas, quam sit sine illa capacitate, ut si esset capax multorum aliorum. Absolute autem non tenet ratio Magistri, negato isto, scilicet quod potuit melius fieri ; sicut nec sequitur quod ignis, manens ignis, possit fieri melior, si fiat capax intellectus vel voluntatis, quia non potest esse istorum capax. Dico tunc ad formam argumenti, quod Deus non potest dare capacitatem nihilo ut sit factionis passivum, sed ista non est prima ratio, sed quia tale non potest habere talem capacitatem, et ista ratio reducitur ad formalem repugnantiam partium, et ulterius ad intellectum divinum. [Margin: Ad argumentum.]

COMMENTARIUS.

(g) *Aliter dico a prima sententia*, etc. Nunc Doctor declarat opinionem propriam, quæ stat in aliquibus dictis. Primum, quod potentia Dei accepta pro fundamento, de qua supra *d.* 7. est quid absolutum, et illud absolutum, vel est voluntas divina, vel *velle* divinum, quæ potentia sive omnipotentia hoc modo accepta est perfectio simpliciter, et est id quo Deus dicitur formaliter potens, accipiendo *formaliter* fundamentaliter, et convenit Deo in primo instanti naturæ, id est, in illo instanti in quo adhuc non comparatur ad extra. Secundum instans naturæ 7.

est in quo comparatur ad extra, in illo tamen instanti naturæ primo plura possunt esse, ut patet supra *dist.* 10. *q. unica*. Potest etiam accipi *omnipotentia* pro respectu fundato in absoluto illo; et dic pariformiter sicut supra dictum est de potentia activa *dist.* 7. scilicet pro respectu fundato in absoluto, sicut potentia calefaciendi fundatur in calore, accipiendo potentiam calefaciendi pro respectu.

Secundum dictum est, quod omnipotentia, quæ est potentia activa, non habet objectum quod sit primo possibile, id est, quod non producit aliquid in *esse* possibili, sed tantum producit in vero *esse* existentiæ, quod *esse* existentiæ præsupponit *esse* possibile. Et quamvis Doctor supra *d.* 20. dicat quod objectum omnipotentiæ est ens possibile, et hoc idem *in quodlib.* 7. aliter tamen et aliter, quia ibi dicit quod non potest producere in *esse*, nisi tantum illa entia, quæ vere sunt possibilia causari, non quod producat illa in *esse* possibili, imo præsupponit *esse* possibile. Hìc vero dicitur quod non habet possibile pro objecto primo, scilicet in tali *esse* producibili. Sed per intellectum divinum, sive per actum intelligendi intellectus divini omnia producuntur in *esse* intelligibili, et sic in *esse* possibili, ut supra patuit *d.* 3. *q.* 4. *et dist.* 36. *et* 39. Et talis intellectus non est formaliter potentia activa, qua Deus dicitur omnipotens, patet, quia si sic, tunc producerentur ad extra omnes res possibiles in *esse* vero reali, et hoc de necessitate naturæ, quia talis productio necessario præcederet determinationem voluntatis. Hoc patet supra *d.* 3. *q.* 4. *et d.* 36. *et* 39.

Tertium dictum est, quod res producta ab intellectu divino in *esse* possibili sive intelligibili in primo instanti naturæ, habet seipsa *esse* possibile in secundo instanti naturæ. Et hoc sic intelligit, quia lapis in primo instanti naturæ producitur ab actu intellectus divini in *esse* cognito; et in secundo instanti naturæ habet seipsa *esse* possibile, quia illud, ut supra exposui, fundatur in *esse* cognito, sic tamen intelligendo quod in primo instanti naturæ lapis habet *esse* cognitum seipso formaliter, sed originative ab actu intellectus divini. Similiter in secundo instanti naturæ, lapis habet *esse* possibile seipso formaliter, originative vero ab actu intellectus divini. Quartum dictum, possibilitas in objecto nullo modo est prior omnipotentia in Deo, (accipiendo omnipotentiam pro absoluto,) quia omne absolutum in Deo præcedit omne *esse* creaturarum, quodcumque sit illud *esse*, ut supra patuit *d.* 30. et singulariter patet *in* 2. *d.* 1. *q.* 1.

8 (h) *Si tamen res.* Addit Doctor, quod *si intelligatur res esse possibilis, antequam Deus per omnipotentiam producat eum, sic est verum,* (supple, quod talis res præcedit omnipotentiam) *sed in illa possibilitate res talis non est simpliciter prior, sed producitur ab intellectu divino.*

Hæc littera debet sane intelligi. Non enim res in *esse* cognito sive possibili est prior volitione divina absolute sumpta, cum ipsa ut sic, sit prior omni persona, ut supra patuit *dist.* 1. *q.* 2. *et dist.* 10. *q. unica.* Et personæ de necessitate sunt priores omni creatura in quocumque *esse*, sive simpliciter sive secundum *quid*, ut supra exposui *d.* 10. et clarius ostenditur a Doctore *in* 2. *d.* 1. *q.* 1. ergo talis res in *esse* possibili nullo modo est prior omni-

potentia accepta pro absoluto, scilicet pro volitione divina. Debet ergo sic intelligi littera, quod res in *esse* existentiæ nullo modo sunt priores omnipotentia, (accipiendo *omnipotentiam* pro *velle* divino nedum ut terminato ad essentiam divinam, sed nec ut terminato ad creaturam) tale enim *velle* ut sic, necessario est prius creatura in *esse* existentiæ, patet, quia voluntas divina *velle* suo voluit omnia quæcumque voluit ab æterno, licet non pro æterno, ut supra patuit *d.* 30. et clarius infra patebit *d.* 45. Res vero in *esse* possibili, sive in *esse* cognito sunt priores omnipotentia, (accipiendo omnipotentiam pro *velle* divino, qui vult talia possibilia esse pro aliquando in *esse* existentiæ,) quia talis volitio præsupponit *esse* cognitum rei volitæ. Et sic debet intelligi littera Doctoris.

9. (i) *Quantum autem ad impossibilitatem.* Hîc Doctor declarat a quo est impossibilitas rerum, puta a quo est hoc impossibile, scilicet *homo est asinus*, vel hominem esse asinum, erit manifestum impossibile a quo erit istud impossibile sive impossibilitas. Et solutio stat in aliquibus dictis: Primo, impossibilitas talis non potest esse primo ex parte Dei, sicut dicit prima sententia Henrici, quia ipsa est impossibilis propter repugnantiam ejus, ut fiat. Et hoc est, quod Doctor multoties utitur ista sententia: *Quæcumque repugnant, suis rationibus repugnant*, ut patuit supra *d.* 2. *q.* 1. et *in* 3. *d.* 1. *q.* 2. et *in quodlib.* Dicimus enim quod repugnat hominem esse asinum, quia ratio formalis asini est simpliciter incompossibilis rationi formali hominis; irrationale enim repugnat rationali, et sic omnia repugnantia suis rationibus formalibus repugnant si habent rationes formales; si non habent, sufficit quod suis conceptibus sive quidditatibus, sive rationibus qualitercumque sumptis repugnent. Secundo dicit Doctor, quod talis impossibilitas potest esse originative ab intellectu divino, quia a quo sunt rationes formales repugnantiæ, ab eo est originative repugnantia; sed termini incompossibiles et rationes terminorum sunt ab actu intellectus divini, quia omnia objecta secundaria simplicia sunt immediate ab actu intellectus divini, ut supra patuit. Exemplum, dicimus quod homo et asinus ad invicem repugnant, homo in *esse* cognito est ab actu intellectus divini, et similiter asinus, et incompossibilitas fundatur in illis propter rationes eorum formaliter repugnantes et incompossibiles. Et sic impossibilitas est immediate a terminis, qui sunt incompossibiles propter incompossibilitatem rationum formalium, remote tamen est a Deo, quia termini incompossibiles sunt a Deo producti in *esse* possibili.

(k) *Et istam impossibilitatem istorum terminorum sequitur impossibilitas totius figmenti includentis ea.* Figmentum enim est compositum ex incompossibilibus componi, id est, componitur ex partibus sibi invicem incompossibilibus, et ideo figmentum non potest proprie definiri, quia partes definitionis non sunt ad invicem incompossibiles, ut supra patuit *d.* 3. *q.* 5. contra Henricum. Sequitur: *Et ex ista impossibilitate figmenti in se, et ex incompossibilitate partium suarum, sequitur incompossibilitas ejus respectu cujuscumque agentis*, quia enim figmentum est impossibile ex partium incompossibilitate, ideo est impossibile ipsum posse produci in rerum natura a 10.

Figmentum non est compositum ex incompossibilibus.

quocumque agente quantumcumque perfecto.

D) *Et ex hoc apparet.* Hic Doctor declarat quomodo impossibilitas non potest esse in aliquo uno simplici, quia illa tantum est ex impossibilitate et repugnantia plurium ad invicem, homo enim non est aliquod impossibile. Nec est simile de impossibili et necesse esse, quia necesse esse est alicujus in se primo, sicut Deitas est ex se formaliter necessaria, impossibile vero non est alicujus in se. Dato enim quocumque termino simplici et incomplexo, in illo solo nulla invenitur repugnantia sive incompossibilitas. Et patet ista littera.

11. Ocham in 1. d. 13. q. 2. arguit contra Scotum.

Contra quædam dicta a Doctore *in præsenti quæst.* arguit Occham. Et primo contra illud, quod *intellectus divinus producit omnia in* esse *intelligibili*, arguit sic : Primo, quia illud quod per aliquem actum nullum *esse* formaliter recipit, sed tantum denominatur denominatione extrinseca non producitur per talem actum, sed creatura per hoc, quod intelligitur a Deo nihil formaliter recipit, sed tantum denominatur quadam extrinseca denominatione, sicut objectum intellectus creati non producitur per hoc quod intelligitur, sed tantum denominatur quadam extrinseca denominatione; ergo creatura in tali *esse* intelligibili non producitur.

Secundo : Aut creatura producitur in *esse* intelligibili præcise, quia intelligitur, aut quia nihil prius fuit, aut quia prius non erat intelligibile. Non propter primum, quia tunc essentia divina vere produceretur in *esse* intelligibili, cum vere intelligatur, et tunc quilibet intelligens Deum produceret ipsum in *esse* intelligibili. Nec propter secundum, quia etiam quando intelligitur creatura, tunc nihil est, quamvis sit intellecta. Nec propter tertium, quia essentia divina ante intellectionem suam non fuit intelligibilis.

Tertio, secundum istum nunquam producitur aliquid in *esse* intelligibili, nisi quia producit aliquid in *esse* reale; sed secundum istos, creatura quando producitur per intellectum divinum non producitur nisi in *esse* intelligibili ; ergo aliquid aliud producitur in *esse* reale, sed nihil potest dari, sicut patet inductive.

Secundo principaliter arguit contra aliud dictum, scilicet quod *creatura in primo instanti naturæ producitur in* esse *intelligibili, et in secundo instanti habet* esse *possibile*, arguit sic : Accipio primum instans naturæ, in quo intellectus præcedit in *esse* intelligibili creaturæ, et quæro, aut in illo instanti creatura est possibilis, aut non est possibilis? Si est possibilis ; ergo est possibilis antequam producatur in *esse* intelligibili. Si non est possibilis ; ergo sibi repugnat esse.

Tertio principaliter arguit contra illud dictum, scilicet quod *status est in illo processu ad impossibilitatem respectu cujuslibet agentis sine respectu correspondente in Deo,* arguit sic contra : Sicut in omni respectu creaturæ in *esse* possibili ad Deum correspondet aliquis respectus in Deo ad creaturam in *esse* possibili, ita ad negationem respectus correspondebit negatio respectus in Deo ad impossibile; ergo non est ibi status. Si dicatur quod respectui creaturæ in *esse* possibili ad Deum correspondet respectus in Deo, contra, aut ille respectus creaturæ in *esse* possibili est realis, aut respectus rationis? Non realis, quia non habet fundamentum reale ; ergo est respectus rationis, qui

fit per actum intellectus comparantis creaturam ad Deum secundum istum; sed ita potest intellectus comparare Deum ad creaturam, sicut e converso, ergo ita potest esse respectus in Deo ad creaturam, sicut e converso; ergo. Hæc Occham ad litteram.

12. *esponsio rationes cham.* Respondeo ad primum argumentum, præmittendo aliqua. Primo, quod res potest comparari, aut ad intellectum divinum, aut ad intellectum creatum. Secundo modo, forte nullus intellectus creatus potest aliquid producere secundum primum *esse* illius (loquendo de primo *esse* simpliciter, quod præcedit verum *esse* reale,) et hoc supra patuit *d.* 36. non enim aliquis intellectus creatus potest producere lapidem secundum suum *esse* simpliciter et primum, quia illud fuit ab æterno. Sed posito quod lapis nullum *esse* ab æterno habuerit, an intellectus creatus posset illum producere in *esse* intelligibili, et per consequens in *esse* possibili? hoc pertractare non est præsentis materiæ. Primo modo, scilicet comparando ad intellectum divinum, intellectus divinus actu suo, cum sit formaliter infinitus, potest producere omnes terminos in *esse* secundum *quid*, sive in *esse* intelligibili.

Secundo præmitto, quod intellectus divinus, sive actus intellectus divini in primo instanti est tantum ens absolutum, et formaliter infinitum, et in illo instanti nihil producit. In secundo instanti producit lapidem in *esse* intelligibili, ita quod in illo instanti lapis habet *esse* intelligibile, non ex natura rei, sed per illum actum, ut supra exposui *d.* 35. 36. 43. In tertio instanti intellectus divinus illo actu quo producit lapidem in tali *esse*, actu intelligit illum, non virtute lapidis intelligibilis, sed virtute essentiæ divinæ, quæ in illo instanti suo modo movet intellectum suum ad intellectionem lapidis, ut potest patere ex dictis *in* 2. *d.* 1. *q.* 1.

Tertio, præmitto quod aliud est dicere aliquid esse actu cognitum, et aliud est dicere esse cognoscibile sive esse objectum cognoscibile, quia primo modo, esse cognitum est posterius, non tantum cognitione in se considerata, sed etiam cognitione ut ad objectum cognitum terminata; prius enim cognitio terminatur ad objectum, et post objectum dicitur habere *esse* cognitum, et sic *esse* cognitum, sive objectum denominatur cognitum denominatione extrinseca, quia cognitione non existente in objecto cognito, sed a cognitione existente in potentia, cognitiva, et hoc patet a Doctore *in* 4. *d.* 1. *q.* 1. sed secundo modo, scilicet *esse* cognoscibile non est posterius cognitione, saltem quoad terminationem ejus. Aliquando enim est prius cognitione in se, ut in creaturis, quando objectum est partialis causa cognitionis, tunc enim præcedit objectum in ratione intelligibilis, ut supra patuit *d.* 3. *q.* 3. *et q.* 7. et alibi sæpe a Doctore. Aliquando etiam præcedit cognitionem in se in ratione termini, ut cum cognitio nova causatur ab aliquo virtualiter continente tale objectum terminativum, de quo supra *d.* 3. *q.* 3. *et* 7. *Aliud est dicere aliquid esse actu cognitum, et aliud est dicere esse cognoscibile.*

In proposito tamen dico duo: Primum, quod *esse* cognitum lapidis est simpliciter posterius actu cognoscendi intellectus divini, et in se considerato et ut terminato ad ipsum lapidem, et sic lapis denominatione tantum extrinseca denominatur cognitus. 13.

Secundum *esse* cognoscibile lapidis, et si sit simpliciter posterius actu in- *Nota.*

tellectus divini in se considerati, et ut est ratio formalis producendi lapidem in tali *esse* intelligibili, est tamen prius actu intelligendi intellectus divini, ut terminato ad ipsum, et ut est id quo intellectus divinus actu intelligit lapidem, et sic *esse* intelligibile lapidis non dicitur tale denominatione extrinseca, sed magis denominatione intrinseca; ante enim illud *esse* intelligibile lapis nullum penitus *esse* habebat, sed per actum intellectus divini primo accipit *esse* intelligibile, ita quod tale *esse* competit formaliter lapidi, sed originative ab actu intellectus divini. Ex his patet responsio ad primum argumentum, false enim imaginantur, quod *esse* intelligibile lapidis sit tantum denominatione extrinseca, et per hoc solum, quia intelligitur. Si etiam volumus tenere quod lapis producitur in *esse* intelligibili per hoc quod actu intelligitur ab intellectu divino, adhuc sequitur quod *esse* intelligibile lapidis non sit tantum denominatione extrinseca, sed denominatione intrinseca, originative vero ab actu illo. Nec est simile de actu intelligendi intellectus creati, quia intellectus creatus non producit per actum suum *esse* intelligibile objecti, ut supra patuit.

14. Ad secundum cum dicitur: Aut producitur in *esse* intelligibili præcise, quia intelligitur, aut quia prius nihil fuit, aut quia prius non erat intelligibile. Dico quod possunt concedi omnia ista membra. Et cum arguit contra primum de essentia divina, dico quod non est simile de essentia et creatura, quia essentia est simpliciter prior omni perfectione etiam divina, habens verum *esse* existentiæ, ut ostendit Doctor *in quodlib. quæst. prima.* et supra patuit *dist.* 8. *quæst.* 3. et ideo præcedit omnem intellectionem in ratione objecti intelligibilis; est enim objectum intelligibile ex natura rei, ut supra patuit. Creatura autem, quia ante actum intellectus divini nullum penitus *esse* habet, nec simpliciter, nec secundum *quid*, ideo per actum intellectus divini producitur in *esse* intelligibili, et potest concedi quod producitur dum intelligitur, quia ille actus est formaliter infinitus, et ideo est ratio formalis producendi in *esse* intelligibili, dum actu intelligit illud, quod ex natura rei nullo modo potest esse objectum intellectus divini, et quod nullo modo præcedit ipsum actum.

Potest etiam concedi quod illo actu intelligendi prius creatura producitur in *esse* intelligibili quam actus ille terminetur ad ipsam, ita quod in aliquo signo priori producitur in *esse* intelligibili, et in alio signo posteriori producitur in *esse* cognito, et in illo signo actus intelligendi terminatur ad *esse* intelligibile, ut supra exposui. Datur etiam secundum membrum, scilicet quod dum intelligitur, producitur in *esse* intelligibili, quia prius nihil fuit. Et potest dici primo quod actu intellectus divini prius producitur in *esse* intelligibili, et post intelligitur. Potest dici secundo, quod tunc producitur, quando actu intelligitur, et ante *esse* cognitum nihil fuit, ut supra expositum est. Et cum dicit quod tunc intelligens Deum produceret ipsum in *esse* intelligibili, patet responsio quod non sequitur, quia Deus ut prior omni actu intelligendi, est objectum ex natura rei vere intelligibile, et tale per nullum actum intelligendi producitur in *esse* intelligibili; nam intelligibilitas primi entis convenit tali enti, etiam, per possibile vel impossi-

bile, circumscripto omni actu intelligendi. Et sic patet quomodo non est simile de *esse* intelligibili creaturæ et ipsius Dei.

15. Creatura ante actum intelligendi divinum nullum esse intelligibile habet.

Tertium etiam membrum potest concedi dupliciter. Primo, quia creatura ante actum intelligendi divinum, nullum *esse* intelligibile habet, et sic per illum actum producitur primo in tali *esse*, et post intelligitur. Secundo quod ante *esse* cognitum creaturæ *esse* intelligibile ipsius non fuit, sed dum actu intelligitur actu intellectus divini, producitur in *esse* intelligibili. Et cum dicit, quod essentia ante intellectionem suam non fuit intelligibilis, patet hoc esse falsum, quia *esse* intelligibile cum consequitur entitatem, convenit essentiæ divinæ, etiam circumscripto omni actu intelligendi, ut patet expresse a Doctore *in quodlib. q.* 1. et alibi sæpe.

Ad tertium potest concedi quod non producitur aliquid in vero *esse* intelligibili, nisi aliquid producatur in *esse* reali, hoc potest esse multipliciter verum. Primo, quia productum in vero *esse* intelligibili concomitatur cum repugnantia ad verum *esse* reale. Secundo, quia *esse* intelligibile productum præsupponit actum intelligendi vere realem, quia nihil potest produci in tali *esse*, nisi simul producatur vel quasi producatur actus intelligendi realis.

Ad aliud de *esse* possibili in secundo instanti, dico quod antequam creatura produceretur ab actu intellectus divini in *esse* intelligibili, non erat possibilis. Et cum infertur, ergo impossibilis, negatur consequentia, quia *esse* impossibile dicit repugnantiam sive incompossibilitatem terminorum, ut supra patuit, quia incompossibilitas præsupponit *esse* possibile terminorum simplicium; in illo ergo instanti creatura nullum *esse* habuit, nec intelligibile nec possibile. Ad ultimum patet responsio ex supra expositis. Et sic patet quomodo rationes Occham nihil contra Doctorem concludunt.

DISTINCTIO XLIV.

(Textus Magistri Sententiarum).

De potentia Dei in comparatione ad modum rerum.

A. Illi dicunt non posse.

Nunc illud restat discutiendum, utrum melius aliquid Deus possit facere, quam facit? Solent enim illi scrutatores dicere, quod ea quæ facit Deus, non potest meliora facere, quia si posset facere et non faceret, invidus esset et non summe bonus. Et hoc ex simili astruere conantur. Ait enim Augustinus *lib.* 83. *qq.* « Deus quem genuit, quoniam *meliorem* se generare non potuit, nihil enim Deo melius, generare debuit *æqualem*. Si enim voluit et non potuit, infirmus est; si potuit et noluit, invidus. Ex quo conficitur, æqualem genuisse Filium. » A simili volunt dicere, quod si potest Deus rem meliorem facere, quam facit, invidus est. Sed non valet hujus similitudinis inductio, quia Filium genuit de substantia sua; ideoque, si posset gignere æqualem et non gigneret, invidus esset. Alia vero, quæ non de substantia sua facit, meliora facere potest.

Quæst. 50. et lib. 3. contra Maxim. cap. 18.

Quæstio qua illi arctantur.

B. Aug. super Gen. ad lit. lib. 4. c. 16.

Verum hîc ab eis responderi deposco, cur dicunt, rem aliquam sive etiam rerum universitatem, in qua major consummatio expressa est, non posse esse meliorem quam est; sive ideo quia summe bona est, ita ut nulla omnino boni perfectio ei desit, sive ideo, quia majus bonum, quod ei deest, capere ipsa non valeat. Sed si ita summe bona dicitur, ut nulla ei perfectio boni desit, jam creatura Creatori æquatur. Si vero ideo non potest melior esse, quia bonum amplius, quod ei deest, capere ipsa non valeat; jam hoc ipsum *non posse*, defectionis est, non consummationis; et potest esse melior, si fiat capax melioris boni, quod ipse potest qui eam fecit. Potest ergo Deus meliorem rem facere, quam faciat. Unde Augustinus super Genesim : « Talem potuit Deus hominem fecisse, qui nec peccare posset nec vellet; et si talem fecisset, quis dubitat, eum meliorem fuisse ? » Ex prædictis constat quod potest Deus et alia facere, quam facit, et quæ facit meliora ea facere, quam facit.

Lib. 11. de Gen. ad litteram c. 7. in tom. 2.

Utrum alio, vel meliori modo possit facere quam facit?

C. Responsio.

Post hæc considerandum est, utrum *alio modo*, vel meliori, quam facit, possit ea facere quæ facit? Si *modus* operationis ad *sapientiam opificis* referatur, nec alius, nec melior esse potest. Non enim potest facere aliquid aliter vel melius,

quam facit, id est, alia sapientia vel majori sapientia; nihil enim sapientius potest facere, quam facit. Si vero referatur *modus* ad *rem ipsam*, quam facit Deus, dicimus, quia et alius et melior potest esse modus. Et secundum hoc concedi potest, quia ea quæ facit, potest facere melius et aliter, quam facit, quia potest quibusdam meliorem modum existendi præstare, et quibusdam alium. Unde Augustinus 13. *libro de Trinitate*, dicit, quod fuit et alius modus nostræ liberationis possibilis Deo, qui omnia potest; sed nullus alius nostræ miseriæ sanandæ fuit convenientior. Potest igitur Deus eorum quæ facit, quædam alio modo meliori, quædam alio modo æque bono, quædam etiam minus bono facere, quam facit; ut tamen modus referatur ad qualitatem creaturæ, non ad sapientiam Creatoris.

z. c. 10. cundum nsum.

Utrum Deus semper possit omne quod olim potuit?

D.

Præterea quæri solet, utrum Deus semper possit omne quod olim potuit? Quod quibusdam non videtur dicentibus: potuit Deus incarnari et potuit mori et resurgere, et alia hujusmodi, quæ modo non potest. Potuit ergo quæ modo non potest, et ita habuit potentiam, quam modo non habet. Unde videtur ejus potentia imminuta. Ad quod dicimus, quia sicut omnia semper scit, quæ aliquando scivit, et semper vult, quæ aliquando voluit, nec unquam aliquam scientiam amittit, vel voluntatem mutat, quam habuit; ita omnia semper potest quæ aliquando potuit, nec unquam aliqua potentia sua privatur. Non est ergo privatus potentia incarnandi vel resurgendi, licet non possit modo incarnari vel resurgere. Sicut enim potuit olim *incarnari*, ita et potest modo *incarnatus esse*, in quo ejusdem rei potentia monstratur. Ut enim olim scivit, se resurrecturum, et modo scit, se resurrexisse, nec est alia scientia illud olim *scivisse*, et hoc modo *scire*, sed eadem omnino; et sicut voluit olim resurgere, et modo resurrexisse, in quo unius rei voluntas exprimitur, ita potuit olim *nasci* et *resurgere*, et modo potest *natus fuisse* et *resurrexisse*: et est ejusdem rei potentia. Si enim posset modo *nasci* et *resurgere*, non esset idem *posse*. Verba enim diversorum temporum, diversis prolata temporibus et diversis adjuncta adverbiis, eumdem faciunt sensum, ut *modo* loquentes dicimus: iste potest *legere* hodie, *cras* autem dicemus: iste potest *legisse*, vel potuit *legere* heri, ubique unius rei monstratur potentia. Si autem diversis temporibus loquentes ejusdem temporis verbis et adverbiis utamur, dicentes *hodie;* iste potest legere hodie, et dicentes *cras:* iste potest hodie legere; non idem, sed diversa dicimus eum posse. Fateamur igitur, Deum semper posse quidquid semel potuit, id est, habere omnem illam potentiam, quam semel habuit, et illius omnis rei potentiam, cujus semel habuit; sed non semper posse facere omne illud, quod aliquando potuit facere; potest quidem facere aut fecisse quod aliquando potuit. Similiter quidquid voluit, et vult, id est, omnem quam habuit voluntatem et modo habet; et cu-

onsio.

io Magistri.

Hic contradicitur Magistro a pleris ue modernis Doctoribus.

juscumque rei voluntatem habuit, et modo habet; non tamen vult *esse* vel *fieri* omne, quod aliquando voluit esse vel fieri, sed vult *fuisse* vel *factum esse*. Ita et de scientia Dei dicendum est.

(*Finis textus Magistri*)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum Deus possit facere aliter res quam ab ipso ordinatum est fieri?

Alensis 1. *p. q.* 21. *m.* 3. *a.* 2. D. Thom. 1. *p. q.* 25. *a.* 6. *et hîc a.* 1. 2. *et* 3. D. Bonav. *hîc a.* 1. q. 1. 2. 3. Richard. *q.* 1. *et* 5. Durand. *q.* 1. Suar. 1. *p. tr.* 1. *lib.* 3. *c.* 9. Vasq. 1. *p. d.* 106.

1. Circa distinctionem quadragesimam quartam, ubi Magister tractat, utrum, Deus potuit fecisse melius res quam fecit, quæro istam quæstionem: Utrum Deus possit facere aliter res, quam ab ipso ordinatum est fieri? Et videtur quod non, quia tunc posset facere res inordinate; consequens est falsum; ergo et antecedens.

Contra, res aliter fieri quam factæ sunt, non includit contradictionem, nec est necessarium.

SCHOLIUM.

Resolvit affirmative quæstionem, et explicat fuse differentiam potentiæ ordinariæ seu ordinatæ ab absoluta. Hujus objectum est, quidquid absolute est possibile, illius, id quod lege vel beneplacito voluntatis legislatoris, jam ordinatum est, cujus oppositum forte ordinari potuit. Docet obiter legem esse opus non intellectus, sed voluntatis. An vero præcepta naturalia per Dei voluntatem sint immutabilia, magna quæstio est, de qua Scot. 3. dist. 37. § Ad quæstionem.

Respondeo (a) in omni agente per intellectum et voluntatem potentem conformiter agere legi rectæ, et tamen non necessario agere conformiter legi rectæ, est distinguere potentiam ordinatam a potentia absoluta. Et ratio hujus est, quia potest agere conformiter illi legi rectæ, et tunc secundum potentiam ordinatam. Ordinata enim est inquantum est principium exequendi aliqua conformiter legi rectæ, secundum ordinem præfixum ab illa lege, et potest agere præter illam legem vel contra eam, et in hoc est potentia absoluta excedens potentiam ordinatam, et ideo non tantum in Deo, sed in omni agente libere, quod potest agere secundum dictamen rectæ rationis vel rectæ legis, et præter talem legem et contra eam, est distinguere potentiam ordinatam et absolutam. Ideo dicunt Juristitæ (b), quod quis potest hoc facere de facto, hoc est, de potentia sua absoluta, vel de jure, hoc est, de potentia ordinata secundum jura.

Quid potentia ordinaria, et quid absoluta.

Quando (c) autem illa lex recta secundum quam ordinate agendum est, non est in potestate agentis, tunc potentia ejus absoluta non potest excedere potentiam ejus ordinatam circa objecta aliqua, nisi circa illa agat inordinate. Necessarium enim est illam legem stare, comparando ad tale agens, et actionem non conformem illi legi rectæ non esse rectam neque ordinatam, quia tale agens tenetur agere secundum illam rectam legem cui subest. Unde omnes, qui subsunt legi divinæ, si non agant secundum illam, inordinate agunt.

Non est distinguere potentiam ordinatam et absolutam in subditis quoad legem superioris.

Sed quando (d) in potestate agentis est lex et rectitudo ejus, ita quod

non est recta, nisi quia est ab illo statuta, tunc potest recte agere agendo aliter quam lex illa dictet, quia potest statuere aliam legem rectam, secundum quam agat ordinate; nec tunc potentia sua absoluta simpliciter excedit potentiam ordinatam, quia esset ordinata secundum illam aliam legem, sicut secundum priorem; tamen excedit potentiam ordinatam præcise secundum priorem, contra quam vel præter quam facit. Ista possent exemplificari de Principe et subditis, et lege positiva, etc.

2. Ad propositum igitur applicando dico (e), quod leges aliquæ generales rectæ de operabilibus dictantes, præfixæ sunt a voluntate divina, et non quidem ab intellectu divino, ut præcedit actum voluntatis divinæ, ut dictum est *dist.* 39.

actus. ntatis, ntelle- tus. t. 4. 4. 9. nis lex o vo- ate li- at.

Sed quando intellectus (f) offert voluntati divinæ talem legem, puta quod *omnis glorificandus prius est gratificandus*, si placet voluntati suæ quæ libera est, recta est lex, et ita de aliis legibus. Deus igitur agere potens secundum istas rectas leges, ut præfixæ sunt ab eo, dicitur agere secundum potentiam ordinatam; ut autem potest agere multa, quæ non sunt secundum istas leges jam præfixas, sed præter illas, dicitur ejus potentia absoluta, quia multa alia potest agere ordinate, et multa alia posse fieri ordinate ab illis, quæ fiunt conformiter istis legibus, non includit contradictionem, quia rectitudo illius legis, secundum quam quis dicitur recte et ordinate agere, est in potestate ipsius agentis; ideo sicut potest aliter agere, ita potest aliam legem statuere rectam, quia si statueretur a Deo, recta esset, quia nulla lex est recta, nisi quatenus a voluntate divina acceptatur. Et tunc potentia ejus absoluta non se extendit ad aliquid aliud, quam ad illud quod ordinate fieret, si fieret. Non quidem fieret ordinate secundum istum ordinem, sed fieret ordinate secundum alium ordinem, quem alium ordinem ita posset voluntas divina statuere, sicut aliter potest agere.

Advertendum (g) tamen est, quod aliquid esse ordinatum et ordinate fieri, est dupliciter. Uno modo ordine universali, quod pertinet ad legem communem, sicut ordinatum est secundum legem communem, *omnem finaliter peccatorem esse damnandum*, ut si Rex statuat quod omnis homicida moriatur. Secundo modo ordine particulari, circa hoc judicium, ad quod non pertinet lex, quia lex est de universalibus casibus; de casu autem particulari non est lex, sed judicium secundum legem, quod est conclusio legis, ut quod iste homicida moriatur. 3.

Dupliciter aliquid ordinatur lege universali, et particulari judicio.

Dico, quod Deus non solum potest agere aliter, quam ordinatum est ordine particulari, sed etiam aliter quam ordinatum est ordine universali, sive secundum leges justitiæ, potest ordinate agere, quia tam illa quæ sunt præter illum ordinem, quam illa quæ sunt contra illum ordinem, possunt a Deo ordinate fieri, potentia absoluta. Potentia tamen ordinata non dicitur, nisi secundum ordinem legis universalis, non autem secundum ordinem legis rectæ de aliquo particulari. Quod apparet ex hoc, quia possibile est Deum salvare aliquem, qui tamen

morietur in peccato mortali finaliter, et damnabitur, non autem conceditur ipsum posse salvare Judam jam damnatum. Nec tamen hoc est impossibile de potentia absoluta Dei, qui non includit contradictionem; igitur istud, scilicet salvare Judam, eo modo est impossibile, quo modo possibile est salvare istum; istum ergo potest salvare (h) de potentia ordinata, quod verum est, et illum non, non quidem ordinatione particulari, quæ est quasi de isto agibili et operabili particulari tantum, sed ordine universali, quia si salvaret istum, staret statutum modo cum legibus rectis, quas recte præfixit de salvatione et damnatione singulorum.

Potentia ordinata est secundum ordinem legis universalis, non particularis.

4. Staret enim cum ista, quod *omnis finaliter malus damnabitur*, quæ est lex præfixa de damnandis, quia iste adhuc non est finaliter peccator, sed potest esse non peccator, maxime dum est in via, quia potest Deus eum gratia sua prævenire. Sicut si Rex præveniret aliquem ne faceret homicidium, si non damnat eum, non facit contra legem suam universalem de homicida, non autem staret cum illa particulari lege, quod Judam salvaret. Judam enim potest præscire salvandum de potentia ordinata, sed non isto modo ordinata, sed absoluta isto modo, sed alio modo ordinata secundum aliquem alium ordinem, quia secundum ordinem alium tunc possibilem institui. Potentia igitur absoluta potest Judam salvare, potentia vero ordinata potest istum peccatorem salvare, licet nunquam salvabitur; sed lapidem nec potest beatificare potentia absoluta, nec ordinata. Et secundum hoc patet respectu cujus dicitur potentia absoluta in Deo, scilicet in quantum potest contra legem universalem, et non contra legem particularem.

Potest peccator dum est in via se convertere, quia prævenitur gratia Dei.

Qualiter autem voluntas divina possit circa particularia et circa leges rectas instituendas volendo oppositum ejus, quod nunc vult, dictum est supra de hoc *dist.* 39.

Ad argumentum primum patet, quod consequentia non valet, quia si faceret alio modo res, quam modo ordinatum est eas fieri, non propter hoc inordinate fierent, quia si statueret alias leges secundum quas fierent, eo ipso ordinate fierent.

Ad argumentum in oppositum concedo, quod probat de potentia absoluta, quæ tamen si esset principium alicujus, esset eo ipso ordinata, sed non secundum ordinem ab eo præfixum eumdem, quem primo habuit.

COMMENTARIUS.

1. (a) *Respondeo in omni agente per intellectum*, etc. Doctor in ista quæstione multa declarat, quæ satis sunt facilia. In aliquo potest distingui potentia ordinata et potentia absoluta, et est in omni agente potente recte agere et non recte agere. Est tamen advertendum, quod potentia absoluta et ordinata in Deo non sunt duæ potentiæ distinctæ ex natura rei, nec formaliter. Imo proprie, cum dicitur potentia absoluta vel ordinata, non dicitur aliqua potentia, sed magis quidam modus agendi, scilicet ordinate vel absolute. *Absoluta ergo potentia est illa quæ respicit omne non includens contradictionem;* et sic voluntas divina dici-

In Deo potentia ordinata et absoluta non sunt duæ potentiæ.

Quæ sit potentia absoluta, et ordinata.

tur posse agere secundum potentiam absolutam, inquantum absolute potest in omne possibile, sive in omne non includens contradictionem. *Ordinata* vero *est illa qua Deus potest conformiter agere ordini et statuto a se posito*, ut Judas potest salvari absoluta potentia, id est, quod Deus habet naturalem potentiam, qua potest Judam salvare, sed ipse ordinavit, quod nullum vult salvare, qui decesserit in mortali peccato; stante ergo illo ordine non potest Judam salvare. Dicit ergo Doctor quod potentia ordinata dicitur, inquantum est principium exequendi alia conformiter legi rectæ secundum ordinem præfixum ab illa lege. Dicitur vero potentia absoluta inquantum potest agere præter illam legem vel contra eam, et tunc potentia absoluta excedit potentiam ordinatam, quia est absoluta, ut est in potestate agentis observare illam legem, et aliquid agere, de quo nihil disponit illa lex, et similiter oppositum illius, de quo illa lex disponit; excedit ergo ordinatam inquantum est voluntas in se considerata in ordine ad omne possibile ab ipsa fieri vel omitti.

[Diffe]rentia agere [praet]er legem et contra legem

Nota quod agere præter legem et contra legem multum differunt. Primo modo, est agere aliquid, de quo illa lex non determinat vel disponit, ita quod sive sit agere aliquid, sive ejus oppositum, dummodo non sit a tali lege dispositum, est præter legem agere; sed agere contra legem est agere oppositum illius, quod lex disponit. Exemplum primi, lex disponit non esse furandum, si ago aliquid non dispositum in tali lege, nec oppositum illius legis. Exemplum secundi, si committo furtum, tunc ago contra legem.

Item nota, quod Doctor non tantum distinguit potentiam absolutam et ordinatam in Deo, sed etiam in omni libero agente, qui potest secundum legem et præter legem, et contra legem agere, tam contra legem præfixam a superiori quam secundum dictamen rationis rectæ ex natura sumptum. Exemplum primi, ut lex condita a legislatore. Exemplum secundi, ut lex naturalis, de qua Doctor *in* 2. *d.* 39. et *in* 3. *d.* 37. et *in* 4. *d.* 17.

(b) *Ideo dicunt Juristæ.* Dicit Doctor, quod illud quod dicimus de potentia absoluta, Juristæ dicunt de facto; et quod dicimus de potentia ordinata, ipsi dicunt de jure. Id enim possumus, quod de jure possumus. 2.

(c) *Quando autem illa lex recta secundum quam ordinate agendum est*, non posset ergo ordinate agere alia ab illa lege statuta, et si ageret, inordinate ageret, et potentia absoluta, licet inordinate ageret, et hoc modo absoluta posset excedere ordinatam.

(d) *Sed quando in potestate agentis est lex*, etc. id est, quod si statuat aliam legem a priori lege, et agat secundum illam legem posterius statutam, agit de potentia ordinata, (accipiendo potentiam ordinatam pro ordinate agere) ita enim ordinate agit secundum secundam legem, sicut secundum primam, potest tamen dici absoluta, non quia inordinata, sed quia absoluta a priori lege. Et quomodo omnis actus voluntatis divinæ sit de se rectus, imo rectitudo, vide Doctorem supra *in prolog. quæst. ult. dist.* 1. *q.* 1. *d.* 39. *et dist.* 43. *in* 2. *d.* 23. etc.

(e) *Ad propositum igitur applicando dico.* Doctor nunc applicat ad propositum suum principale ea quæ dixit. Sed prius declaro differentiam, quæ est inter *legem* et *judicium*. Nam *lex* 3.

Differentia inter legem et judicium.

est propositio universalis, dictans determinationem divinæ voluntatis circa *esse* vel agere creaturæ rationalis, ut *omnis finaliter in mortali peccato moriens damnatur.* Similiter, *omnis finaliter hinc exiens in gratia Dei est beatificandus.* Judicium vero est de particularibus ad quæ applicatur lex, ut in syllogismo practico, ut arguendo sic : Omnis finaliter moriens in mortali peccato est damnandus, sed Judas est hujusmodi ; ergo Judas est damnandus. Cognitio majoris universalis dicitur *lex*, sed cognitio conclusionis deductæ ex majori et minori dicitur *judicium* ; unde judicat Judam esse damnandum. Et ista de lege universali et judicio satis patent hîc, et etiam satis diffuse *in 2 dist.* 6. *quæst.* 2. Nunc expono litteram. Cum dicit, quod *leges aliquæ generales recte de operabilibus dictantes præfixæ sunt a voluntate divina*, ut dictum est supra *dist.* 38.

Dictare congruit cognitioni practicæ.

Adverte, quod lex statuta proprie non dictat voluntati, (cum ex se non possit esse præsens,) sed dictare congruit cognitioni practicæ ; cognitio ergo in aliquo intellectu alicujus determinationis divinæ voluntatis dicetur lex dictans, puta cognosco per revelationem quod Deus determinavit omnem homicidam decapitari, talis cognitio potest dici lex regulativa voluntatis, ut conformiter velit tali dictamini. Sed vide quæ dicta sunt in quæstione de scientia practica.

4. (f) *Sed quando intellectus offert voluntati divinæ talem legem*, etc. Sed pro intelligentia litteræ hujus et sequentis, præmitto aliqua. Primo, si intellectus divinus offert hoc voluntati divinæ, quod *quilibet glorificandus est prius gratificandus*, si offert ut rectum et justum, ita quod rectitudo sit a tali dictamine, tunc voluntas divina (ut videtur) non posset juste et ordinate agere contra illud dictamen, et sic non posset ordinate aliter velle quam dictatum est. Sicut etiam Doctor *in 4. dist.* 46. *quæst.* 1. dicit expresse, quod (accipiendo justitiam, ut est rectitudo voluntatis propter se servata, et etiam ut est ad quasi alterum) talis justitia est in Deo præcedens actum voluntatis divinæ, ut puta cognitio, qua intellectus divinus cognoscit quod Deus est super omnia diligendus, talis cognitio dictat necessario voluntati divinæ ut diligat Deum super omnia, tunc voluntas divina non posset juste velle oppositum, nec agere contra nec præter illud dictatum. Vide ibi. Sic in proposito, si ponitur talis lex præcedens in intellectu divino, et rectitudo esse a tali lege, voluntas divina non posset velle oppositum ; et hoc ordinate, nec etiam inordinate, quia agere inordinate est simpliciter ei impossibile. Posito hoc, non posset in ea distingui potentia ordinata et absoluta, quia tantum posset agere conformiter tali legi ; et sic forte videretur velle de necessitate, quia etiam intellectus dictaret de necessitate naturæ, nisi forte diceretur quod dicit Scotus *in 4. dist.* 46. *quæst, prima*, qui sic dicit ad litteram : *Esto tamen quod intellectus de aliquo ante apprehenderet illud esse agendum quam voluntas illud vellet, sicut apprehendi de hoc* : Deus est diligendus, *non sequitur naturali necessitate, illud apprehendi, et voluntas non potest discordare* ; *ergo voluntas naturali necessitate hoc vult, quia non potest discordare in objecto, ut scilicet velit aut nolit illud quod ostendit volen-*

dum in modo tendendi in illud objectum, discordat vel magis proprie distinguitur, quia intellectus suo modo tendit in illud, scilicet naturaliter, et voluntas suo modo, scilicet libere, et illæ potentiæ concordant, quæ semper in idem objectum tendunt suis propriis modis tendendi, sicut phantasia et intellectus non discordant, licet hæc tendat in objectum ut singulare, et ille in objectum ut universale. Hæc Scotus.

5. Dico ergo duo : Primum, quod respectu eorum quæ fiunt ad extra nulla lex intellectus, sive nulla cognitio regulativa voluntatis divinæ, sive dictans quid agendum, præcedit in intellectu divino respectu voluntatis divinæ, et hoc est magis secundum mentem et verba Doctoris, ut patet expresse, supra in *prolog. q. ult. et in isto primo d.* 38. 39. *et* 41. *et præsenti dist. et in* 2. *d.* 1. *q.* 1. *et in* 4. *d.* 46. *q.* 1. et *in quodlib. q.* 14. *et alibi.* Vide diligenter, et invenies expressam Doctoris intentionem. Nullo ergo modo regulatur voluntas divina ab intellectu divino respectu creaturæ. Et si aliquando præcedit cognitio respectu operabilium, tantum præcedit ut neutra, non enim intellectus divinus ante determinationem divinæ voluntatis scit determinate, puta Christum esse adorandum in Sacramento altaris esse justum, vel parentibus obediendum esse justum, ut satis patere posset ex his quæ sunt dicta supra *in dist.* 39. talia enim sunt recta ex natura rei ; sunt enim recta, quia a divina voluntate præcepta. Secus forte esset de his quæ recta sunt ex natura rei, sicut de principiis practicis notis ex terminis et de conclusionibus ex talibus principiis deductis, quæ ex natura rei sunt recta, contra quæ etiam voluntas divina dispensare non posset, et forte contra istam legem non posset ordinate aliqua voluntas, et sic non esset distinguenda potentia absoluta et potentia ordinata. De quibus principiis et conclusionibus, vide Doctorem *in* 2. *dist.* 39, et *in* 3. *dist.* 37. et *in* 4. *dist.* 17. et alibi. Secundum, quod omnis actus voluntatis divinæ maxime circa omnia contingentia de se, est rectus, imo ipsa rectitudo, etiam posito quod nulla cognitio directiva præcedat, et si præcederet adhuc non diceretur rectus, quia conformis tali regulæ, sed simpliciter ex hoc quod a tali voluntate eliceretur de necessitate, diceretur rectus a regula. De hoc vide Doctorem in *prolog. quæst. ult. et in primo dist.* 38. 39. 41. *in* 2. *dist.* 23. *et* 34. Omnis ergo determinatio divinæ voluntatis de aliqua propositione universaliter dicitur lex, ut cum determinat omnem in mortali peccato decedentem fore damnandum ; omnis etiam determinatio circa aliquod particulare, sive circa aliquam conclusionem sumptam sub illa lege universaliter dicitur judicium, ut determinat Judam in mortali peccato decedentem fore damnandum. Et in istis, sive circa ista, contingit distinguere in voluntate divina potentiam absolutam et ordinatam. Et ex his patet littera Doctoris.

omodo o modo guletur ntas di- ab in- ctu di- respec- eaturæ.

Occurrit tamen dubium in hoc quod dicit, quod in voluntate divina contingit distinguere potentiam absolutam et ordinatam, et quod potentia absoluta potest agere præter et contra legem prius ordinatam. Pono quod Deus ab æterno ordinavit vel statuit omnem finaliter in gratia decedentem fore glorificandum, quæro, si potest statuere legem contrariam, puta quod 6.

omnis moriens in gratia non glorificetur aut non? Si non, ergo non erit in eo potentia absoluta. Si sic, ergo voluntas divina poterit mutari. Patet, quia non potest habere aliam determinationem contrariam primæ determinationi sine mutatione, quia non sine novo *velle*, ut patuit supra *dist.* 39. Licet enim voluntas dicatur libera circa opposita, pro quanto est in potestate sua eligere quod voluerit, tamen postquam se determinavit ad unum oppositorum, non poterit se determinare ad aliud, ut supra patuit *dist.* 39.

Responsio. Respondeo quod voluntas divina non potest statuere oppositum illius quod prius statuit, ut si statuit omnem homicidam damnari, non potest postea contrarium statuere, hoc enim non posset esse sine nova determinatione voluntatis. Quomodo ergo in ea est distinguere potentiam ordinatam et absolutam? Dico quod, etiam hoc stante, est distinguere in ea potentiam ordinatam et absolutam, hoc scilicet modo, quia voluntas divina est libera ad opposita, sive successive sive pro eodem instanti, ut supra patuit *dist.* 39. et quodcumque statueret, ordinate statueret; si enim statueret omnem glorificandum esse prius glorificandum, ista lex esset ordinata. Similiter si statueret omnem glorificandum non esse prius glorificandum, ista lex esset ordinata, tamen posset dici absoluta pro quanto ab alia lege esset absoluta. Diceretur ergo posse agere de potentia absoluta, inquantum voluntas divina absolute considerata pro eodem instanti, quo statuit omnem glorificandum esse prius glorificandum, potuit oppositum statuere, et si oppositum statuisset, illud diceretur de potentia absoluta, quia absoluta ab alia lege, quam pro eodem instanti potuit statuere. Et sic forte debet intelligi ista littera, cum dicit: *Deus igitur agere potens secundum istas rectas leges ut præfixæ sunt ab eo, dicitur agere secundum potentiam ordinatam*; ut autem potest agere multa quæ non sunt secundum istas leges jam præfixas, sed præter illas dicitur ejus potentia absoluta, quia multa alia potest agere ordinate, et multa alia posse fieri ordinate ab illis quæ fiunt conformiter istis legibus, non includit contradictionem, quia rectitudo illius legis secundum quam quis dicitur recte et ordinate agere, est in potestate ipsius agentis.

Declaratio de potentia Dei absoluta et ordinata.

7. Quomodo Deus agat potentia absoluta et ordinata.

Posset etiam dici quod Deus dicitur agere potentia absoluta et potentia ordinata, et hoc semper ab æterno, quidquid vult ab æterno voluit, ut patet infra *distinct.* 45. et ideo si ab æterno vult omnem glorificandum prius gratificandum esse, hoc vult de potentia ordinata. Et quia volens hoc potest in illo instanti velle oppositum, et sic potest velle oppositum potentia absoluta, scilicet a priori lege, sicut dicit Doctor supra *distinct.* 36. quod voluntas divina volens actu *A* fore pro instanti *B*, potest non velle *A* pro eodem instanti *B*, ut ibi diffuse expositum est. Sic ergo posito quod velit *A* pro instanti *B*, et hoc potentia ordinata, potest tamen non velle *A* pro instanti *B*, et hoc potentia absoluta, et si ponatur in *esse* quod velit oppositum, tunc vult de potentia absoluta a priori lege. Et sic de novo non posset velle oppositum illius, quod ordinatum et statutum est, quia voluntas divina quidquid vult, immutabiliter vult, sicut et intellectus divinus quidquid intelligit, immutabiliter intelligit, ut supra ostensum est *dist.* 39.

8 (g) *Advertendum tamen est*, etc. In ista littera plura tangit Doctor. Primum, quod *aliquid esse ordinatum et ordinate fieri, potest esse dupliciter, scilicet ordine universali*, et tunc tale ordinatum dicitur lex, quæ est de casibus universalibus; *et ordine particulari*, et tale ordinatum dicitur judicium, quod est conclusio legis universalis. Secundum: *Deus non tantum potest aliter agere quam ordinatum sit ordine particulari, sed etiam quam sit ordinatum ordine universali.* Tertium: *Potentia ordinata non dicitur nisi secundum ordinem legis universalis, non autem secundum ordinem legis rectæ de aliquo particulari, quia possibile est Deum salvare aliquem, qui tamen morietur finaliter in peccato mortali, et damnabitur.* Et hoc est ei possibile potentia ordinata, quia adhuc non est judicatus, nec incidit in lege statuente quæ est, quod *omnis finaliter moriens in peccato mortali damnetur*, potest enim prævenire ne incidat in illam sententiam, *Non autem conceditur posse salvare Judam jam damnatum*, et hoc potentia ordinata, quia jam judicatum est secundum legem universalem, quæ est quod *omnis finaliter moriens in mortali peccato damnabitur*, potest tamen potentia absoluta ipsum salvare, quia non includit contradictionem.

[Margin: ...luntas di...na quid...uid vult ...mutabili...er vult.]

[Margin: ...ssibile est ...o potentia ...inata sal...re mori...urum in ...pe cato ...mortali.]

(h) *Istum ergo potest salvare de potentia ordinata*, etc. Ista littera stat in duobus dictis. Primum: Si Deus potest salvare *A*, qui finaliter morietur in peccato, et damnabitur, hoc erit de potentia ordinata, quia hoc stat cum lege universali, scilicet quod *omnis finaliter malus damnabitur*, quia iste adhuc non est finaliter peccator, quia potest Deus eum gratia sua prævenire, et sic potest non esse peccator dum est in via. Secundum: Judam damnatum posse salvari, non stat cum illa lege priori, et ideo non potest salvare de potentia ordinata, id est, conformi priori lege, sed si potest, hoc erit de potentia absoluta, quia contra legem præfixam. Si tamen statueret Deus aliam legem, puta quod finaliter morientes in peccato mortali non damnabuntur, vel quod omnis damnatus salvabitur, tunc posset Judam salvare de potentia ordinata, quia Judam salvari stat cum illa lege, etc. 9.

DISTINCTIO XLV.

(*Textus Magistri Sententiarum*).

De voluntate Dei, quæ essentia Dei est, et de signis ejus.

A. Jam de voluntate Dei aliquid pro sensus nostri imbecillitate dicendum est. Sciendum est igitur, quia *voluntas* sive *volens* de Deo secundum essentiam dicitur. Non est enim ei aliud *velle* et aliud *esse*, sed omnino idem. Et sicut idem est ei *esse bonum* quod *esse Deum*, ita idem est ei *esse volentem* quod *esse Deum*. Nam voluntas, qua semper volens est, non affectus vel motus est, qui in Deum cadere non valet, sed divina *usia*, qua volens est, Deus est, et hujusmodi.

Quod licet idem sit Deo velle quod esse, non tamen potest dici Deus omnia esse quæ vult.

B. Objectio quorumdam. Et licet idem sit Deo *velle* quod *esse*, non tamen dicendum est, Deum *esse omnia* quæ vult. Quod quidam, de Dei voluntate non recte sentientes, nobis objiciunt dicentes : Si idem est Deo *velle* quod *esse*, ergo cum dicimus, Deum velle omnia quæ facit, dicimus eum *esse omnia* quæ facit ; alioquin non ibi illo verbo *idem* significatur, quod significatur hoc verbo *esse*, cum de Deo dicitur. Et si ita est, non semper dicitur de Deo *velle* secundum essentiam. Si vero secundum essentiam non dicitur aliquando, quomodo ergo dicitur de Deo ? Relative enim (supple velle) nunquam dicitur. Respons… plenam co… tinens sol… tionem. Ad quod dicimus, quia licet idem penitus sit Deo *velle* quod *esse*, non tamen potest dici esse *omnia* quæ vult ; sicut idem est Deo *esse* quod *scire*, nec tamen sicut dicitur *scire omnia*, ita quoque potest dici *esse omnia*.

Quis sit sensus horum verborum : Deus scit, vel Deus vult ; item Deus scit omnia vel vult aliquid, et quid de Deo in his prædicetur ?

C. Et ubicumque Deus dicitur *scire* vel *sciens*, et *velle* vel *volens*, hæc de eo secundum essentiam dicuntur. Cum enim dicitur : Deus scit vel Deus vult, sive Deus est sciens vel volens, essentia divina prædicatur et Deus esse enuntiatur. Cum autem additur *omnia* vel *aliquid* vel *aliqua*, et dicitur : Deus scit omnia, vel vult aliquid vel aliqua ; essentia quidem divina prædicatur, non simpliciter et absolute, sed ita ut scientiæ, quæ ipse est, omnia subjecta monstrentur, et voluntati, quæ ipsa eadem est, aliquid vel aliqua subjecta esse dicantur, ut talis fiat sensus : Deus scit omnia, id est, Deus est, cujus scientiæ, quæ ipsius essentia est, omnia subjecta sunt. Similiter : Deus vult hæc vel illa, id

est, Deus est, cujus voluntati, quæ ipse est, hæc sive illa subjecta sunt. *Volens* ergo sive *velle* dicitur Deus secundum essentiam, cujus voluntas essentia est sempiterna et immutabilis (licet ea varientur et transeant, quæ ei subjecta sunt) quæ non potest esse injusta nec mala, quia Deus est.

Quod Dei voluntas summe bona causa est omnium quæ naturaliter sunt, cujus causa non est quærenda, quia nullam habet, cum sit æterna.

D. ...dicit ...e ejus ...quæ- ...la non ...st. Hæc itaque summe bona voluntas causa est omnium, quæ naturaliter fiunt vel facta sive futura sunt, quæ nulla præventa est causa, quia æterna est. Ideoque causa ipsius quærenda non est. Qui enim ejus causam quærit, aliquid majus ea quærit, cum nihil ea majus sit. Unde Augustinus *lib.* 83. *quæst.* « Qui quærit quare voluerit Deus mundum facere, causam quærit voluntatis Dei. Omnis autem causa efficiens major est eo quod efficitur. Nihil autem majus est voluntate Dei. Non ergo ejus causa quærenda est. » Idem in libro de Genesi contra Manichæos : « Si qui dixerint, quid placuit Deo facere cœlum et terram? Respondendum est eis : qui voluntatem Dei nosse desiderant, causas voluntatis Dei scire quærunt, cum voluntas Dei omnium quæ sunt, ipsa sit causa. Si enim habet causam voluntas, est aliquid, quod antecedat voluntatem Dei, quod nefas est credere. Qui ergo dicit : quare fecit Deus cœlum et terram? Respondendum est illi : quia voluit. Voluntas enim Dei causa est cœli et terræ, et ideo major est voluntas Dei quam cœlum et terra. Qui autem dicit : quare voluit facere cœlum et terram ? majus aliquid quærit, quam est voluntas Dei ; nihil autem majus inveniri potest. Compescat se ergo humana temeritas, et id quod non est, non quærat, ne id quod est, non inveniat. » Ecce his auctoritatibus aperte insinuatur, quod voluntatis Dei causa nulla est, et ideo quærenda non est.

(Margin: ...quæst. ...1. c. 2.)

Quod voluntas Dei prima et summa causa est omnium,

« Voluntas igitur Dei, ut ait Augustinus 3. *lib. de Trinit.* prima et summa causa est omnium specierum atque motionum. Nihil enim fit, quod non de interiori atque intelligibili aula summi Imperatoris egrediatur secundum ineffabilem justitiam. Ubi enim non operatur quod vult Dei omnipotentis sapientia ? quæ *pertingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter*, et non solum facit ea quæ perseverantia consuetudinis admirationem non admittunt, sed etiam ea quæ propter raritatem et insolitum eventum mira videntur, ut sunt defectus luminarium et terræ motus et monstruosi animantium partus et his similia, quorum nihil fit sine voluntate Dei, sed plerisque non apparet. Ideoque placuit vanitati Philosophorum etiam causis aliis ea tribuere, cum omnino videre non possent superiorem cæteris omnibus causam, id est, voluntatem Dei. Itaque non nisi Dei voluntas causa prima est sanitatis, ægritudinis, præmiorum, atque pœnarum, gra-

(Margin: E. Aug. c. 4. — Idem c. 1. ejusd. et in princ. 2. capitis. — Sap. 8. 1.)

tiarum et retributionum. » Hæc igitur sola est, unde ortum est quidquid est, et ipsa non est orta, sed æterna.

Quibus modis in Scriptura accipitur Dei voluntas?

F

Idem lib. 2. Quæ vere et proprie dicitur Dei voluntas, et ea dicitur beneplacitum. Psalm 113. 119. Rom. 9. 19. Rom. 12. 2.

Hic non est prætereundum nobis, quod sacra Scriptura de voluntate Dei variis modis loqui consuevit; et tamen non est Dei voluntas diversa, sed locutio diversa est de voluntate, quia nomine voluntatis diversa accipit. Nam *voluntas* Dei vere ac proprie dicitur quæ in ipso est et ipsius essentia est; et hæc una est nec multiplicitatem recipit nec mutabilitatem, quæ inexpleta esse non potest, de qua Propheta ait: *Omnia quæcumque voluit, Dominus fecit.* Et Apostolus: *Voluntati ejus quis resistit?* Et alibi? *Ut probetis, quæ sit voluntas Dei bona et beneplacens et perfecta?* Et hæc voluntas recte appellatur beneplacitum Dei sive dispositio.

Quod secundum figuram dicitur voluntas Dei præceptio, prohibitio, permissio, consilium, operatio, et ideo pluraliter dicit Scriptura voluntates.

G.

Voluntas signi. Psalm. 110.

Aliquando vero secundum quamdam dicendi figuram voluntas Dei vocatur quod secundum proprietatem non est voluntas ejus, ut *præceptio, prohibitio, consilium,* nec non *permissio* et *operatio.* Ideoque pluraliter aliquando Scriptura *voluntates* Dei pronuntiat. Unde Propheta: *Magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates ejus.* Cum non sit nisi *una* voluntas Dei, quæ ipse est; pluraliter tamen dicit *voluntates*, quia voluntas Dei variis modis ac pro diversis accipitur, ut dictum est. Ita etiam idem Propheta propter multos effectus misericordiæ et justitiæ pluraliter dicit: *Misericordias Domini in æternum cantabo.* Et alibi: *Justitiæ Domini rectæ, lætificantes corda,* cum tamen in Deo *una* sit misericordia, *una* justitia, eademque sit misericordia quæ justitia, scilicet divina *usia.*

Voluntates Dei Psalm. 88. 2. Psalm. 18. 9.

Quare præceptio et prohibitio et consilium dicantur Dei voluntas?

H.

Præceptio, prohibitio, consilium.

Ideo autem *præceptio* et *prohibitio* atque *consilium,* cum sint tria, dicitur tamen unumquodque eorum Dei voluntas, quia ista *signa* sunt divinæ voluntatis; quemadmodum et *signa* iræ dicuntur ira, et dilectionis *signa* dilectio appellantur; et dicitur *iratus* Deus, et tamen non est ira in eo aliqua, sed *signa* tantum quæ foris fiunt, quibus iratus ostenditur, ira ipsius nominantur. Et est figura dicendi, secundum quam non est falsum quod dicitur, sed verum quod dicitur, sub tropi nubilo obumbratur. Et secundum hos tropos diversæ voluntates Dei dicuntur, quia diversa sunt illa quæ per tropum voluntas Dei dicuntur.

Ubi voluntas Dei pro præcepto, et consilio accipiatur.

I

Mat. 6. 10. Mat. 12. 50. Aug. c. 3.

Pro præcepto Dei atque consilio potest accipi voluntas, ut ibi: *Fiat voluntas tua, sicut in cælo et in terra.* Et alibi: *Qui facit voluntatem Patris mei, qui in cælis est, ipse frater meus et soror et mater est.* Et

contra hanc voluntatem multa fiunt. Unde Augustinus in libro de Spiritu et littera : « Infideles, inquit, contra voluntatem Dei faciunt, cum ejus Evangelio non credunt. »

Quod Deus velit ab omnibus fieri ea quæ præcipit, vel non fieri quæ prohibet.

K. Et si illa tria dicuntur Dei voluntas, ideo quia signa sunt divinæ voluntatis, non est tamen intelligendum, Deum omne illud fieri velle, quod cuicumque *præcepit*, vel non
n. 22. 2. fieri quod *prohibuit*. Præcepit enim Abrahæ immolare filium, nec tamen voluit ; nec ideo præcepit ut id fieret, sed ut Abrahæ probaretur
c. 1. 11. fides. Et in Evangelio præcepit sanato, ne cui diceret ; ille autem prædicavit ubique, intelligens, Deum non ideo prohibuisse, quin vellet opus suum prædicari, sed ut daret formam homini laudem humanam declinandi.

De permissione et operatione ubi dicantur Dei voluntas.

L. *Permissio* quoque Dei et *operatio*
rmissio eratio. . c. 95. voluntas Dei appellantur, qualiter accipit Augustinus in Enchiridio dicens : « Non fit aliquid, nisi Omnipotens fieri velit, vel *sinendo* ut fiat, vel *ipse faciendo*. Nec dubitandum est, Deum facere bene etiam sinendo fieri, quæcumque fiunt male. Non enim hoc nisi justo judicio sinit, et profecto bonum est omne quod justum est. » Ecce manifeste hìc habes, Dei voluntatem appellari ipsius *operationem* vel *permissionem*, cum dicit, non fieri aliquid, nisi Omnipotens fieri velit, ubi includit et bona et mala omnia, quæ fiunt. Ideoque aperte distinguit, quomodo Deum velle dixerit, ne eadem ratione intelligeretur velle bona et mala, subdens *vel sinendo ut fiat*, hoc quantum ad mala dicit, *vel ipse faciendo*, hoc quantum ad bona. Mala enim sinit fieri, sed non facit; bona vero ipse facit. Ideoque dixit, eum *velle*, quia et volens mala sinit et volens bona operatur, et ob hoc *permissio* et *operatio* voluntas Dei dicuntur.

Quinque supra sunt proposita quæ dicuntur secundum tropum, et ideo distinguat lector ubique pro quo eorum accipiatur voluntas.

Quinque igitur supra posita sunt, M.
quæ dicuntur secundum tropum Dei *voluntas*, quia *signa* sunt divinæ voluntatis, quæ una est et immutabilis, scilicet Dei beneplacitum. Ideoque diligenter distinguat lector, ubi de voluntate Dei Scriptura commemorat, juxta quem modum accipi oporteat, utrum pro *beneplacito* Dei, an pro aliquo *signorum* ejus. Magna enim est adhibenda discretio in cognitione divinæ voluntatis, quia et *beneplacitum* Dei est voluntas ejus, et *signum beneplaciti* ejus dicitur voluntas ejus. Sed *beneplacitum* ejus æternum est, *signum* vero *beneplaciti* ejus non; et consonat rerum effectibus *beneplacitum* ipsius, et ipsi effectus rerum ab illo non discordant. Fit enim omne quod *beneplacito* vult fieri, et omne quod non vult fieri, nequaquam fit. Non ita autem est de *signis*, quia *præce-*

pit Deus multis ea quæ non faciunt, et *prohibet* quæ non cavent, et *consulit* quæ non implent.

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum ab æterno Deus voluit alia a se?

D. Thom. 1. *part. quæst.* 19. *art.* 3. et 7. D. Bonavent. *hic art.* 1. *quæst.* 1. Richard. *art.* 1. *quæst.* 4. Cordub. *lib.* 1. *quæst.* 55. *dub.* 6. Vasquez 1. *part. dist.* 106. *cap.* 2. Suarez 2. *Metaph. dist.* 30. *sum.* 16. *num.* 32. *Vide* Scot. *in Report.* et 5. *Metaph. quæst.* 2. Bassol. *hic art.* 2. Vorillon. Tartaret. Leuchet. Orbellis *hic.*

1. Argum. 1. Circa distinctionem quadragesimam quintam, in qua Magister agit de voluntate Dei, quæro: Utrum Deus ab æterno voluit alia a se? Quod non, quia tunc in voluntate divina fuisset relatio realis ad creaturam; consequens est falsum, sicut patet *dist.* 30. ergo et Quæst. 2. antecedens. Probatio consequentiæ, prius Deus vult aliquid quam intelligat se velle illud; sit illud *A*, quia sicut dictum est *dist.* 30. certitudo intellectus divini circa futura contigentia, non est sine certitudine determinationis voluntatis; ergo relatio illa, quæ est in voluntate divina primo ad *A*, præcedit omnem considerationem intellectus de illa volitione; igitur non est in voluntate sive in volitione, ut cognita est, sed ut in se est, et per consequens est ibi ex natura rei, et non in cognito ut cognitum est.

Contra, si non voluit ab æterno, ergo nec modo vult de novo, quia tunc esset mutabilis; ergo nihil vult.

SCHOLIUM.

Respondet ad quæstionem, sicut intellectus Dei, quia perfectus, est principium intelligendi omnia, de quo supra dist. 35. et 36. ita et voluntas quoad volenda omnia volibilia. Et sicut intellectus Dei nihil potest de novo intelligere, ita nec voluntas ex tempore potest aliquid velle, quia mutaretur, quia esse volitum non est mutatio in objecto, ergo in ipsa. Addo, si dicatur quod tantum esset mutatio rationis, hoc ipsum inferre voluntatem non esse infinite perfectam, quia differre determinationem alicujus agibilis sine ulla ratione vel motivo, arguit imperfectionem; sed nihil potuit in tempore occurrere voluntati Dei, quod ab æterno non fuit ei ostensum, quia omnia nuda sunt et aperta oculis ejus, Hebr. 4. ergo imprudentia foret in Deo differre resolutiones suas.

Respondeo (a), omnis potentia operativa perfecta potest esse principium operandi circa quodcumque objectum natum respici a tali potentia, sicut perfectus intellectus potest esse principium intelligendi quodcumque intelligibile, et perfectus visus potest esse principium perfecte videndi quodcumque visibile; igitur cum in Deo sit voluntas formaliter, ex *dist.* 2. et etiam summe perfecta (quia infinita), ex eadem distinctione sequitur, quod ipsa potest esse principium volendi quodcumque volibile, non autem potest esse principium volendi aliquid ex tempore, quia hoc non potest esse sine mutatione alicujus, et non objecti voliti, quia objectum volitum non habet *esse*, nisi quia volitum, et quia habet *esse* in voluntate divina; ergo ipsa mutatio esset ipsius voluntatis, sicut deductum est *dist.* 39. de * ratione ipsius voluntatis; ergo voluntas divina potest in æternitate sua esse principium volendi quodcumque 2.

Quæst. 1

Deus si aliquid velle in tempore mutaretur

* Al. relatione.

volibile. Non est autem ratio volendi simul opposita ambo, quia illa respectu nullius possunt esse simul, nec est ratio volendi neutrum, quia tunc in creaturis nihil tale esset a Deo volitum, et per consequens nihil causaret in creaturis, quia contingentia non potest esse in Deo nisi a parte voluntatis, sicut deductum est *dist.* 39 ergo in æternitate est ratio volendi alterum oppositum in quibuscumque aliis a se.

3. Creaturæ relatio terminatur ad Deum sub ratione absoluta.

Ad argumenta (b) respondeo, sicut dictum est prius *dist.* 30. de relationibus ex tempore, quod terminantur ad Deum sub ratione mere absoluta, et simili modo de ideis *dist.* 33. et simili modo de omnipotentia *dist.* 43. quæ est mere absoluta, secundum quod est attributum divinum, et sic terminat relationem creaturæ possibilis ad Deum. Ita dico, quod voluntas divina sub ratione mere absoluta terminat respectum voliti ad ipsam, quod quidem voluntas divina producit in *esse* volito et in æternitate, sicut intellectus producit in *esse* cognito vel intellecto, et simili modo dicendum de *esse* voliti, sicut dictum est de esse cogniti *dist.* 39.

Sed tunc argues (c), si volitum habet relationem ad voluntatem divinam, aut relationem realem, aut secundum rationem tantum. Si realem, igitur fundamentum suum est reale; ergo illa res habet *esse* reale ab æterno. Si relationem rationis tantum, contra, non est per actum intellectus divini comparantis objectum illud ad intellectum suum; ergo non est relatio rationis in eo. Licet enim intellectus divinus prius comparet illud objectum ut cognitum ad intellectum suum, quam sit volitum ab ipso, et in illo priori causet relationem rationis ipsius objecti ut cogniti ad intellectum suum, non tamen videtur causare aliquam relationem ejus ad voluntatem.

Licet hîc posset responderi (d), quod ista relatio voliti ad voluntatem sit per actum intellectus divini comparantis objectum volitum ad voluntatem suam, quia prius comparat objectum ad voluntatem suam quam comparet ad intellectum suum, si poneretur idem *esse* sufficere in objecto intellectus ut objectum est cognitum, et voluntatis ut volitum est, et quod nullo modo esset volitum, nisi quia prius fuit intellectum; tamen respondeo aliter (e), quod in isto objecto ut volito, est relatio alia ad voluntatem divinam, quam illa quæ in eo est, ut intellecto ad intellectum divinum; et ista alia relatio non est relatio realis, nec tamen est rationis (loquendo stricte de relatione rationis, scilicet intellectus.) Nec ista divisio est sufficiens, quod omnis relatio aut est realis, aut rationis, (accipiendo relationem rationis stricte,) quia omnis potentia, quæ potest habere actum circa objectum existens vel non existens, et illud objectum potest actu suo comparare ad aliud, ad quod tale objectum non comparatur ex natura rei, potest in objecto, ut objectum est, causare relationem ipsius ad aliud, quæ quidem relatio non est realis, quia non est ex natura objecti in se, nec tamen est stricte rationis, quia non semper illa potentia comparans, est ratio tantum sive potentia ratiocinativa;

4. Ens rationis sit ab omni potentia collativa, non tantum ab intellectu.

potest enim voluntas utens aliquo bono ad finem, causare in objecto illo relationem ad illum finem. Et nec est illa realis relatio, quia non est in aliquo ex natura rei, sed ex comparatione voluntatis conferentis; potest enim uti Deo ad creaturam; nec est illa relatio rationis, quia potentia ista causans istam comparationem, non est ratio, sive intellectus, sive imaginatio dicatur talis virtus collativa, sive quæcumque alia. Certum est enim quod voluntas est talis potentia collativa et comparativa ita bene, sicut potentia intellectiva, et ideo certum est quod utraque istarum potentiarum potest objectum suum comparare, et in objecto suo causare relationem non realem, quia sic esset ibi in tali ex natura rei sine omni comparatione, nec relationem rationis stricte sumptam pro relatione causata ab intellectu, licet eam quandoque concomitetur relatio rationis causata ab intellectu. Sed voluntas divina, et etiam voluntas omnis, (quidquid sit de imaginatione, de qua modo non), potest comparare seipsam ad objectum in *esse* volito ab æterno, et e converso, et sic potest in objecto causare relationem rationis ad ipsam.

COMMENTARIUS.

1. Prima conclusio. (a) *Respondeo, omnis potentia operativa.* Ista littera clara est, et stat in duabus conclusionibus.

Prima, quod voluntas divina est potentia perfecta respectu omnis volibilis, et sic cum ab æterno fuerit perfectissima, ab æterno voluit quidquid voluit. Et Doctor vult quod sicut intellectus perfectus est principium omnis intelligibilis, ut supra patuit *dist.* 35. 36. et 39. quia si producit omnia in *esse* intelligibili et in *esse* cognito, sic voluntas divina, quæ est formaliter infinita, ut supra ostensum est, *dist.* 2. *dist.* 1. erit principium omnis volibilis, differenter tamen, quia intellectus est principium mere necessarium, voluntas vero tantum liberum. Est etiam differentia, quia intellectus producit omnia in *esse* cognito et in *esse* possibili, ut supra patuit *dist.* 44. voluntas vero præsupponit de necessitate *esse* cognitum illorum, et *esse* possibile. Nunquam enim voluntas divina producit aliqua in *esse* volibili, sed tantum in *esse* volito vel in *esse* simpliciter et reali, prius enim res est volibilis quam voluntas habeat aliquem actum circa illam; antequam enim determinetur Antichristum fore a divina voluntate, prius habet *esse* possibile et *esse* volibile. Non sic est de intellectu divino, qui solo suo actu producit omnia in *esse* cognito, et per consequens in *esse* possibili, quod fundatur in *esse* cognito, et sic ante illum actum nihil est, nec in *esse* simpliciter nec in *esse* cognito, nec in *esse* possibili, nec in *esse* intelligibili.

Esse volibile non est a voluntate divina.

2. Secunda conclusio. Secunda, voluntas divina non potest velle aliquid de novo, sed quidquid voluit, ab æterno voluit, licet non pro æterno, quia si posset velle aliquid de novo, tunc mutaretur, quia est impossibile transire a contradictorio in contradictorium sine mutatione, ut supra *dist.* 39. prolixe exposita est ista propositio. Sed ista mutatio non posset esse in objecto, quia tantum habet *esse* volitum, et nullum *esse* reale; ergo si esset aliqua mutatio, illa esset in voluntate divina, quia transiret a

privatione alicujus actus ad ipsum actum. Sed an voluntas divina possit velle aliquid de novo, quod prius tamen noluit, et si voluit aliquid ab æterno, an oppositum illius possit nunc velle sine sui mutatione, hoc esset difficile sustinere. Si tamen diceretur quod sicut eodem actu simplicissimo et singularissimo potest prædestinare, reprobare, creare, etc. Et si eodem modo simpliciter actu potest nunc creare, et prius non creavit, quare etiam et de novo non potest aliquid eodem simpliciter actu velle, quod prius noluit, et hoc sine mutatione? In ista tamen materia dic ut exposui in secundo, semper me submittendo pedibus sanctæ Romanæ Ecclesiæ et peritioribus me. Nec illa dixi assertive, sed tantum sine assertione, et salvo semper meliori judicio, vide ibi. Deinde addit Doctor quod voluntas divina, quæ est perfectum principium volendi ab æterno, non est ratio volendi simul opposita. Licet enim ipsa voluntas sit libera respectu oppositorum, ita quod sicut potest velle *A* pro instanti *B*, ita potest non velle *A* pro eodem instanti *B*, non tamen potest simul velle *A* pro instanti *B*, et nolle *A* pro eodem instanti, quia tunc duo opposita simul verificarentur de eodem. Nec est ratio volendi neutrum, puta quod sit ratio volendi *A*, nec hoc, nec illud, quia tunc in creaturis nihil causaretur, quia contingentia non potest esse in Deo, nisi a parte voluntatis, ut supra patuit *dist.* 39. ergo in æternitate est ratio volendi alterum oppositum in quibuscumque aliis a se, etc.

3. (b) *Ad argumenta respondeo.* Doctor facit unum argumentum probando, quod si voluntas divina voluit omnia ab æterno, quod tunc in ea esset relatio ad creaturam, cujus oppositum probatum est, supra *dist.* 30. Quare autem hoc sequatur, patet, quia prius Deus vult aliquid, quam intelligat se velle illud, ut patet supra *quæst. ult. prolog.* et *dist.* 39. Certitudo enim intellectus divini circa contingentia non est sine certitudine voluntatis; ergo relatio illa, quæ est in voluntate divina, primo ad *A* præcedit omnem considerationem intellectus de illa volitione, igitur non est in voluntate sive in volitione ut cognita est, sed ut in se est, et per consequens est ibi ex natura rei, et non in cognito ut cognitum est. Modo relatio rationis semper videtur fundari in cognito ut cognitum est, ut supra patuit *dist.* 8. *quæst.* 3. et in Universalibus Doctoris, et omnis relatio, quæ oritur ex natura extremorum, sive ex natura rei, est realis.

Respondet Doctor, et in ista responsione pulchra quædam sunt notanda. Primum, quod voluntas divina eo modo terminat relationem *esse* voliti, quo modo intellectus terminat relationem *esse* cogniti; sed intellectus sive actus intelligendi, terminat sub ratione absoluta, ut supra patuit *dist.* 36. ergo et voluntas sive actus volendi sub ratione absoluta terminat relationem voliti ab ipsa; et dic conformiter sicut dictum est *d.* 36. de determinatione actus intellectus divini respectu relationis cogniti ad ipsum actum.

(c) *Sed tunc argues.* Doctor arguit probando quod in volito non est talis relatio ad voluntatem divinam, quia illa relatio, aut est realis, aut rationis. Non primum, quia fundamentum non est reale, ut patet, quia tantum *esse* 4.

volitum. Non secundum, quia non est per actum intellectus divini comparantis ipsum objectum volitum ad intellectum suum; ergo in eo non est relatio rationis, licet enim intellectus divinus prius comparet illud objectum ut cognitum ad intellectum suum quam sit volitum, et in illo priori causet relationem ipsius objecti ut cogniti ad intellectum suum, non tamen videtur causare aliquam relationem ejus ad voluntatem.

(d) *Licet hic posset responderi.* Respondet dando plures responsiones. Primo, quod in objecto volito potest esse relatio rationis terminata ad voluntatem, quia intellectus divinus potest prius comparare objectum volitum ad ipsam voluntatem volentem illud quam ad seipsum, et ex tali comparatione causatur in objecto volito, vel saltem derelinquitur quæ immediate terminatur ad voluntatem divinam. Potest etiam in ipso subjecto volito causare aliam relationem terminatam ad ipsum intelligentem, quia potest ipsum ut cognitum comparare ad seipsum ut cognoscentem, et sic in illo derelinquitur quædam relatio rationis, et terminatur ad actum intellectus divini.

5. Non omnis relatio rationis fit ex comparatione. Est tamen advertendum, quod secundum Doctorem non omnis relatio rationis fit ex comparatione unius ad aliud, sicut sunt secundæ intentiones, quæ semper causantur vel saltem derelinquuntur ex comparatione duorum cognitorum, ut patet a Doctore in suis Universalibus, et *in* 4. *dist.* 1. *quæst.* 2. Sunt enim multæ relationes rationis, quæ nullam præsupponunt comparationem, ut omnis relatio quæ fundatur in *esse* cognito vel in *esse* volito, inquantum hujusmodi, ut patet a Doctore supra *dist.* 35. et expressius *d.* 36. ubi vult quod primo est intellectus divinus; secundo actus intelligendi; tertio intellectus divinus illo actu intelligendi producit lapidem in *esse* cognito; et quarto in ipso lapide ut cognito statim fundatur relatio, quæ terminatur ad actum intellectus divini, et hoc nulla præcedente comparatione, qua ipsum lapidem ut cognitum, comparat ad intellectum divinum, ut cognoscentem. Dico ergo ad mentem Doctoris supra *dist.* 8. *quæst.* 3. *dist.* 35. 36. quod omnis relatio quæ fundatur in aliquo *esse* cognito ut cognito, sive in *esse* volito ut volito, sive in *esse* viso, et sic de aliis, potest dici relatio rationis, et nullo modo realis, quia non habet fundamentum reale. Et sic etiam in proposito in *esse* volito, ut hujusmodi, fundat relatio rationis, quæ immediate terminatur ad actum voluntatis divinæ, et hoc nulla adhuc præcedente comparatione.

(e) *Tamen respondeo aliter.* Hîc Doctor intendit ostendere quod in objecto volito ut volito, potest causari aliqua relatio rationis, etiam per comparationem alterius potentiæ ab intellectu. Sicut enim intellectus comparare potest unum cognitum ad aliud cognitum, et ex tali comparatione derelinquitur aliqua relatio rationis in objecto sic comparato, sic similiter voluntas potest comparare aliquod volitum ad aliud volitum, vel ad seipsum ut volentem, et ex tali comparatione potest derelinqui relatio rationis. Et addit Doctor quod hoc non tantum est verum de intellectu et voluntate, sed etiam de omni potentia collativa. Illa tamen relatio rationis, quæ esset causata ab aliis potentiis collativis ab in- 6. In objecto volito ut volito potest causari aliqua relatio rationis

tellectu, (qui solus proprie dicitur ratio sive rationalis) non diceretur proprie relatio rationis, accipiendo relationem rationis, ut denominatur a ratione proprie sumpta, quia hujusmodi relatio tantum est ab intellectu; posset tamen improprie dici relatio rationis, vel melius relatio quædam distincta a relatione vere reali. Dico ergo quod in volito a voluntate divina per actum voluntatis divinæ possunt fundari plures relationes rationis, sive nullo modo reales. Primo est voluntas; secundo est actus voluntatis; tertio illo actu ab æterno producit lapidem in *esse* volito; quarto in ipso lapide, ut volito, oritur una relatio rationis, quæ terminatur ad actum voluntatis divinæ, et hoc nulla adhuc præcedente comparatione; quinto ab æterno comparat lapidem volitum ad seipsam volentem, et sic in lapide volito causatur una relatio rationis, et in ipsa voluntate ut volente causatur alia. Similiter comparando unum volitum ad aliud volitum, in utroque volito comparato causatur relatio rationis; et sic breviter ad quot comparat lapidem volitum, tot relationes rationis causat in eo.

Adverte etiam quod non potest causare relationem rationis in se, nec in objecto volito de novo, sive ex tempore, sed tantum ab æterno. Et dic conformiter de intellectu divino, qui non potest causare relationem novam, rationis, ut supra patuit *dist.* 30.

DISTINCTIO XLVI.

(Textus Magistri Sententiarum).

De voluntatis Dei impletione.

A. Hîc oritur quæstio. Dictum est enim in superioribus et auctoritatibus communitum, quod voluntas Dei, quæ ipse est vocaturque beneplacitum ejus, cassari non potest, quia illa voluntate *quæcumque voluit, fecit in cælo et in terra;* cui, teste Apostolo, *nihil resistit.* « Quæritur ergo, quomodo accipiendum sit quod Apostolus de Domino ait : *Qui vult omnes homines salvos fieri.* Cum enim non omnes salvi fiant, sed plures damnentur, videtur utique non fieri quod Deus vult fieri, humana scilicet voluntate impediente voluntatem Dei. Dominus quoque in Evangelio impiam civitatem compellans : *Quoties*, inquit, *volui congregare filios tuos, sicut gallina congregat pullos suos sub alas, et noluisti?* Ita hæc dicuntur, tanquam Dei voluntas superata sit hominum voluntate, et infirmissimis nolendo impedientibus, non potuerit facere potentissimus quod volebat. Ubi est ergo illa omnipotentia, qua *in cælo et in terra,* secundum Prophetam, *omnia quæcumque voluit, fecit?* Et quomodo *voluntati ejus* secundum Apostolum, *nihil resistit,* si colligere filios Jerusalem voluit, et non fecit? » Hæc enim prædictis plurimum obviare videntur.

Dist. XLV. lit. F. — Psalm. 113. 11. Rom. 9. 19. — 1. Tim. 2. 4. — Mat. 23. 37. Ex Aug. in Enchirid. c. 97.

Solutio, quomodo intelligendum sit illud : volui congregare filios tuos et noluisti ?

B. Sed audiamus solutionem ; ac primum, quomodo accipiendum sit illud quod Dominus ait, videamus ? « Non enim ex eo sensu illud dictum est, ut ait Augustinus *in Enchiridio*, prædictam solvens quæstionem, quasi Dominus voluerit colligere filios Jerusalem, et non sit factum quod voluit, quia ipsa noluerit ; sed potius illa quidem filios suos ab ipso colligi noluit, qua tamen nolente, filios ejus collegit ipse omnes quos voluit ; quia in cælo et in terra non quædam voluit et fecit, quædam vero noluit et non fecit, sed *omnia, quæcumque voluit, fecit,* » ut sit sensus : *Quoties volui congregare filios tuos, et noluisti,* id est, quotquot congregavi mea voluntate semper efficaci, te nolente feci. Ecce in evidenti positum est, quod illa Domini verba superioribus non repugnant.

Aug. c. 97.

Quomodo intelligendum sit illud : qui vult omnes homines salvos fieri ?

C. Nunc videre restat quomodo etiam præmissa verba Apostoli prædictis non contradicant, qui de Deo loquens ait : *Vult omnes homines salvos fieri.* Quorum occasione ver-

[?]. præcedenti pagr. F. ex Aug. cap. 69. borum multi a veritate deviaverunt dicentes, Deum multa velle fieri, quæ non fiunt. Sed non est intelligendum, ea ratione illud esse dictum, quasi Deus voluerit aliquos salvari, et non salventur. « Quis enim tam impie desipiat, ut dicat Deum malas hominum voluntates, quas voluerit et quando voluerit et ubi voluerit, in bonum non posse convertere. Non est utique verum, quod in Psalmo dicitur : *Quæcumque voluit, fecit*, si aliqua voluit et non fecit ; et quod est indignius, ideo non fecit, quoniam, ne fieret quod volebat Omnipotens, voluntas hominis impedivit. » Ideoque « cum audimus et in sacris litteris legimus, quod velit omnes homines salvos fieri, quamvis certum sit nobis, non omnes homines salvos fieri, non tamen ideo debemus omnipotentissimæ Dei voluntati aliquid derogare, sed ita intelligere quod scriptum est : *Vult omnes homines salvos fieri*, tanquam diceretur, nullum hominem fieri salvum, nisi quem fieri ipse voluerit ; non quod nullus sit hominum, nisi quem salvum fieri velit, sed quod nullus fiat salvus, nisi quem velit salvari ; et ideo rogandus est, ut velit, quia necesse est fieri, si voluerit. Non est enim credendus Omnipotens aliquid voluisse fieri quod factum non

[Jo]n. I. 9. sit. Sic etiam intelligitur illud : *illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, non quia nullus hominum est, qui non illuminetur, sed quia nisi ab ipso nullus illuminatur. Potest et alio modo illud intelligi, dum tamen credere non cogamur, Omnipotentem aliquid voluisse fieri, factumque non esse, qui sine ullis ambiguitatibus si in cœlo et in terra, sicut Veritas cantat, *omnia quæcumque voluit, fecit*, profecto facere non voluit quæcumque non fecit. » Ex his aperte ostenditur quod Deus ea voluntate, quæ ipse est, non vult aliquid fieri, quod non fiat, neque non fieri quod fiat.

Utrum mala Deo volente vel nolente fiant.

Ideoque cum constet, omnia bona, quæ fiunt, ejus fieri voluntate, quæ si fieri nollet, nullatenus fierent ; recte quæri solet : Utrum et mala omnia, quæ fiunt, id est, peccata, Dei fiant voluntate, an nolente eo fiant ? Super hoc diversi varie sentientes, sibi contradicere inveniuntur. Alii enim dicunt, quod Deus vult mala esse vel fieri, non tamen vult mala. Alii vero, quod nec vult mala esse nec fieri. In hoc tamen conveniunt et hi et illi, quod utrique fatentur, Deum mala non velle. Utrique vero rationibus atque auctoritatibus innituntur ad muniendam suam assertionem.

D. Quæ super hoc a diversis dicuntur.

Duæ opiniones.

Quare dicunt quidam Deum velle mala esse vel fieri ?

Qui enim dicunt, Deum mala velle esse vel fieri, suam his modis muniunt intentionem. Si enim, inquiunt, mala non esse vel non fieri vellet, nullo modo essent vel fierent, quia si vult ea non esse vel non fieri, et non potest id efficere, scilicet ut non sint vel non fiant, voluntati ejus et potentiæ aliquid resistit, et non est omnipotens, quia

E. Rationes I. opinionis.

non potest omne quod vult, sed impotens est; sicut et nos sumus, qui quod volumus quandoque non valemus. Sed quia omnipotens est et in nullo impotens, certum est, non posse fieri mala vel esse, nisi eo volente. Quomodo enim invito eo et nolente, posset ab aliquo malum fieri, cum scriptum sit : *Voluntati* Aug. c. 96. *ejus quis resistet ?* Supra etiam dixit Augustinus : « quia necesse est fieri, si voluerit. » Sed vult mala fieri, aut non fieri. Si vult non fieri, non fiunt ; fiunt autem, vult ergo fieri. *Item*, bonum est mala esse vel fieri, alioquin summe bonus non permitteret ea fieri. Unde Augustinus *in Enchiridio* : Quamvis ea, inquit, quæ mala sunt, inquantum mala sunt, non sunt bona, tamen ut non solum bona, sed etiam sint et mala, bonum est. Nam nisi esset hoc bonum, ut essent et mala, nullo modo esse sinerentur ab omnipotenti Deo Bono, cui proculdubio quam facile est quod vult facere, tam facile est quod non vult esse non sinere. Hoc nisi credamus, periclitatur nostra confessio, qua nos in Patrem omnipotentem credere confitemur. » Ecce hîc aperte habes, quod bonum est mala esse, omnis autem boni Deus auctor est, qui vult, omne bonum esse quod est. Cum ergo bonum sit mala fieri vel esse, ergo et mala vult fieri vel esse. His atque aliis hujusmodi rationibus et auctoritatibus utuntur qui dicunt, Deum velle mala esse vel fieri.

Hic ponit rationes illorum qui dicunt Dei voluntate non fieri mala vel non esse.

Illi vero, qui dicunt, Dei voluntate mala non fieri vel non esse, inductionibus præmissis ita respondent dicentes, Deum nec velle mala fieri, nec velle non fieri, vel nolle fieri, sed tantum non velle fieri. Si enim vellet ea fieri vel esse, faceret utique ea fieri vel esse, et ita esset auctor malorum ; non est autem auctor malorum, ut Sanctorum protestantur auctoritates, non ergo ejus voluntate fiunt mala. *Item*, si nollet mala fieri vel vellet non fieri, et tamen fierent, omnipotens non esset, cum ejus voluntas humanæ voluntatis effectu impediretur. Ideoque non concedunt, Deum velle mala fieri, ne malorum auctor intelligatur ; nec concedunt, eum velle mala non fieri vel nolle fieri, ne impotens esse videatur ; sed tantum dicunt, eum non velle mala fieri, ut non auctor, sed permissor malorum monstretur. Unde et Evangelista, ubi ostendit, Deum auctorem esse omnium bonorum, dicens : *Omnia per ipsum facta sunt*, consequenter malorum auctorem esse negat dicens : *Et sine ipso factum est nihil*, id est, peccatum. Non dixit, per eum factum esse, vel eo nolente et invito, sed tantum sine eo, id est, sine ejus voluntate, quia non ejus voluntate fit peccatum. Non ergo Deo *volente* vel *nolente*, sed *non volente* fiunt mala, quia non subest Dei voluntati, ut malum *fiat* vel *non fiat*, sed ut *fieri sinat*, quia bonum est sinere mala fieri ; et utique volens sinit

F. Rationes 2. opinionis. Quare non sit verum, Deum velle mala fieri ?

Quod verum sit Deum non velle malum fieri.

Joan. 1. 3. Quod non Deo volente vel nolente sed non volente, fiant mala.

non volens *mala*, sed volens *sinere*, ut ipsa fiant, quia nec *mala* sunt bona, nec *ea fieri* vel esse bonum est.

Quomodo intelligendum sit illud Augustini : mala fieri bonum est ?

G. Quod vero Augustinus ait : Mala
g. c. 11. fieri bonum est, nec sinerentur mala ab omnipotenti Bono fieri, nisi hoc esset bonum, ut ea essent ; ea ratione dictum esse asserunt, quia ex malis, quæ fiunt, Deus bona elicit ; nec ipse permitteret ea fieri, nisi de eis boni aliquid faceret. Unde Augustinus *in eodem libro Enchiridion*, aperte indicans, prædictorum verborum talem esse intelligentiam, ait : « Deus omnipotens, cui rerum est summa potestas, cum summe bonus sit, nullo modo sineret, aliquid mali esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo. »
Cap. 72. Item *in eodem* : « Melius judicavit Deus de malis bona facere quam mala nulla permittere. » Ex hoc itaque sensu dictum est ac verum est, bonum esse mala fieri, quia ex malis quæ fiunt, bonis *qui secundum propositum vocati sunt Sancti* accedit bonitas, id est, utilitas. Talibus (Rom 8. 28. Commenta- ad c. 14.) enim, ut ait Apostolus, *in bonum cooperantur omnia*, etiam mala, quia eis prosunt, quæ aliis facientibus obsunt. Unde etiam aliquando in Scriptura legitur, malum appellari bonum, ut Hieronymus super Marcum : Malum, inquit, Judæ bonum, fuit scilicet nobis. Nec si bonum est illi vel illi, inde sequitur, quod simpliciter bonum sit. Proprie enim ac simpliciter bonum est, quod in se et facienti bonum est.

Quadripartita boni acceptio.

Est enim aliquid, quod *in se* bonum est et *cui fit*, sed non est bonum *facienti*, ut cum subvenitur pauperi, sed non propter Deum. Et est aliquid bonum *in se* et *facienti*, sed non ei cui fit, ut cum veritas propter Deum alicui non obedienti prædicatur. Et est aliquid *in se* et *facienti* et ei *cui fit* bonum, ut cum veritas prædicatur propter Deum credenti. Unde Apostolus : *Bonus odor sumus Deo, aliis odor vitæ, aliis odor mortis*. Est autem aliud, quod nec *in se* bonum est et *facienti* nocet et damnat, nisi pœniteat, ut malum, valet tamen *ad aliquid*. Ut enim, ait Augustinus *in Enrichidio* : « A summe et æqualiter et immutabiliter bona Trinitate creata sunt omnia, nec summe nec æqualiter nec immutabiliter bona, sed tamen bona etiam singula. Simul vero universa valde bona, quia ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo ; in qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum et loco suo positum, eminentius commendat bona, ut magis placeant et laudabiliora sint, dum comparantur malis. »

(II. Quadruplex bonum.) (II. Cor. 15. 16.) (Aug. c. 10. et 11.)

Quod mala universitati valent, et facientibus sua propria, vel patientibus aliena prosunt, electis tamen.

Hinc patet, quod ex malis, quæ fiunt, aliquod provenit bonum, dum bona magis placent et laudabiliora existunt. Ipsis etiam facientibus ex

(I. Aug. c. 9. Luc. 22. 61. 62.)

malis quæ faciunt, interdum bona proveniunt, si *secundum propositum vocati sunt Sancti*. « Talibus enim, ut ait Augustinus *in libro de correctione et gratia*, usque adeo Deus omnia cooperatur in bonum, ut, si qui horum deviant et exorbitant, etiam hoc ipsum eis faciat proficere in bonum, quia humiliores redeunt atque doctiores, » ut Petrus. « Illa etiam mala, quæ ab iniquis fideles pie perferunt, ut ait Augustinus *in libro de Trinit.* ipsis utique prosunt vel ad delenda peccata, vel ad exercendam probandamque justitiam, vel ad demonstrandam hujus vitæ miseriam. Ideoque et Job Dei manum, et Apostolus Satanæ stimulum sensit ; et uterque bene profecit, quia malum bene portavit.

Aug. 13. lib. c. 16. Job 19. a. 2. Cor. 12. c.

Ex prædictis concludit ostendens esse bonum fieri mala multis modis.

K. Vera sententia adstruitur.

Si quis igitur diligenter attendat quæ scripta sunt, facile est ei percipere, ex malis bona provenire, et ex ea ratione dictum esse, quod bonum est mala *fieri* vel *esse*, non quia malum sit bonum, vel quia bonum sit malum fieri. Non est enim bonum malum fieri ab aliquo, quia non est bonum, ut aliquis *faciat* malum. Si enim hoc esset bonum, profecto hujus Deus auctor esset, qui est auctor omnis boni. Quodsi hujus Deus auctor est, eo ergo auctore homo agit malum, et ita eo auctore homo fit deterior. Et si eo auctore homo fit deterior, tunc eo volente homo fit deterior. Idem est enim dicere aliquid fieri *Deo auctore*, quod *Deo volente* ; Deo autem auctore homo non fit deterior ; ergo non Deo volente, ut Augustinus *in libro* 83. *quæstionum* aperte astruit *a minori* dicens ita : « Nullo sapiente homine auctore fit homo deterior ; tanta enim est ista culpa, quæ in sapientem hominem cadere nequeat. Est autem Deus omni homine sapiente præstantior ; multo minus igitur Deo auctore fit homo deterior. Multo enim est præstantior Dei voluntas quam hominis sapientis. *Illo* autem *auctore* cum dicitur, *illo volente* dicitur; est ergo vitium voluntatis, quo est homo deterior. Quod vitium, si longe abest a Dei voluntate, ut ratio docet, a quo sit, quærendum est. » Ecce aperte dicit hic Augustinus, Deo auctore vel volente hominem non fieri deteriorem, sed vitio voluntatis suæ. Non est ergo Deo auctore, quod malum fit ab aliquo, et ita Deo volente mala non fiunt.

Aug. q. 3.

Quod in Deo non est causa, ut sit homo deterior.

L. Quæst. 4.

Deinde idem Augustinus quærens, quæ sit causa, ut homo sit deterior, in Deo non esse asserit, *in eodem libro* sic dicens : « Ut sit homo deterior, aut in *ipso* causa est, aut in *alio*, aut in *nihilo*. Si in *nihilo*, nulla causa est ; si in *alio*, aut in *Deo*, aut in *alio* quolibet homine, aut in *eo* quod neque Deus, neque homo sit. Sed non in *Deo* ; bonorum enim Deus tantum causa est ; ergo aut in homine est, aut in eo quod nec Deus nec homo, aut in nihilo. » Ex his aperte ostenditur, quod non est bonum, ut sit homo deterior, quia non est Deus ejus rei causa, qui tantum causa bonorum est. Et si non

est bonum, ut homo fiat deterior, non est igitur bonum, ut ab eo fiat malum ; non igitur vult Deus, ut ab eo fiat malum.

Aliter probat quod Deo auctore non fiunt mala.

M. Item aliter etiam ostenditur, quod Deo auctore, id est, volente, non fiunt mala, quia ipse non est causa *tendendi ad non esse. Tendere* enim ad *non esse* malum est. Ipse autem auctor mali non est ; tendit vero ad *non esse*, qui operatur malum ; non ergo Deo auctore est, quod aliquis operatur malum. Non est ergo bonum, quod aliquis operatur malum, quia tantum boni Deus auctor est. Hoc autem Augustinus *in eodem lib.* aperte explicat, ita dicens : « Qui omnium quæ sunt, auctor est, et ad cujus bonitatem id pertinet, ut sit omne quod est, boni tantummodo causa est. Quocirca mali auctor non est, et ideo ipse summum bonum est, a quo in nullo deficere bonum est ; et malum est deficere. Non est igitur causa deficiendi, id est, tendendi ad *non esse*, qui, ut ita dicam, essendi causa est, quia omnium quæ sunt, auctor est, quæ inquantum sunt, bona sunt. » Ecce aperte habes, quod deficere a Deo, qui summum est bonum, malum est ; mala ergo facere malum est ; non ergo Deo auctore vel volente mala fiunt.

[Aug. q. 21. princip. et fine.]

Objectio quorumdam sophistica, qua probare nituntur ex Deo esse quod mala fiant.

N. Jam sufficienter ostensum est, quod Deo auctore non fiunt mala. Quidam tamen *sophistice* incedentes, et ideo *Deo odibiles*, probare conantur, ex Deo auctore esse, quod mala fiunt, hoc modo. Quod mala fiunt, verum est ; omne autem verum, quod est, est a veritate, quæ Deus est ; a Deo igitur est, quod mala fiunt. Quod autem omne verum a Deo sit, confirmant auctoritate Augustini *lib.* 83. *quæstionum*, ita dicentis : « Omne verum a veritate verum est ; est autem veritas Deus : Deum igitur habet auctorem omne verum. » Est autem verum, quod mala fiunt vel sunt ; Deo ergo auctore est, quod sunt vel fiunt mala.

[Aug. q. 1. Eccli. 37. 23.]

Responsio, ubi concedit omne verum esse a Deo, et sophisma aperit.

Quibus facile est nobis respondere ; sed indignum responsione videtur quod dicunt : « Omne namque verum a Deo est, » ut ait Augustinus, cui consonat Ambrosius, qui tractans illud verbum Apostoli : *Nemo potest dicere : Dominus Jesus, nisi in Spiritu sancto,* dicit, quod « omne verum, a quocumque dicitur, a Spiritu sancto est. » Cum itaque verum sit, quod mala fiunt, hoc verum, quod dicitur illa locutione, scilicet *mala fiunt*, a Deo est ; sed non inde sequitur, quod a Deo sit, ut mala fiant. Si enim hoc diceretur, auctor malorum Deus esse intelligeretur. Quod ex simili manifeste falsum ostenditur : Deus prohibet furtum fieri ; sed furtum fieri verum est ; ergo prohibet verum. Non sequitur.

O. [Responsio. I. Cor. 12. 3. Per simile ostendit illud esse falsum.]

Partem quæstionis approbat illorum, qui dicunt Deum non velle mala fieri.

P. Hæc igitur et alia hujusmodi nænia relinquentes, præmissæ quæstionis parti saniori faventes, quæ Sanctorum testimoniis plenius approbatur, dicamus, Deum non *velle mala fieri*, nec tamen *velle non fieri*, neque *nolle fieri*. Omne enim quod vult *fieri*, fit, et omne quod vult *non fieri*, non fit. Fiunt autem multa quæ non vult fieri, ut omnia mala.

(*Finis textus Magistri*).

QUÆSTIO UNICA.

Utrum voluntas beneplaciti Dei semper impleatur ?

Alensis 1. *p. q.* 36. *m.* 2 *et q.* 40. *m.* 4. D. Bonav. *d.* 47. *q.* 1. Richard. *q.* 1. Durand. *q.* 1. D. Thom. 1. *p. q.* 19. *art.* 6. *et* 7. Marsil. 1. *q.* 45. Vasq. 1. *p. d.* 83.

1\. Circa distinctionem quadragesimam sextam, in qua Magister agit de voluntate Dei quantum ad ejus impletionem, quæro : Utrum voluntas beneplaciti Dei semper impleatur ? Et videtur quod non, primæ ad Timoth. secundo : *Deus vult omnes homines salvos fieri ;* non tamen erunt omnes salvati ; ergo, etc.

Argum. 1.

Præterea, Matth. 22. ait Salvator illis filiis Jerusalem : *Quoties volui congregare filios tuos, quemadmodum gallina congregat pullos suos sub alas, et noluisti ;* ergo ut prius.

Argum. 2.

Contra, Rom. 9. *Voluntati ejus quis resistet?* et in Psalm. *Omnia quæcumque voluit fecit.*

Ratio opposit. Psal. 113.

SCHOLIUM.

Respondet affirmative loquendo de voluntate Dei efficaci. Ratio est, quia quidquid efficaciter vult, potest sua omnipotentia facere, nec mutari potest, nec impediri. Exponit dupliciter illum locum 1. Tim 2. Deus vult omnes homines salvos fieri, de quo Bonav. hic art. 1. quæst. 1. Richard. q. 1.

Respondeo (a) voluntas Dei quantum ad omnia semper debet impleri, quia sicut omnipotens potest omne possibile, ita quando voluntas divina determinat se ad ponendum aliquid in *esse* ultima determinatione, illud erit. Velle autem illud voluntate beneplaciti, est ultima determinatio, quæ potest poni ex parte voluntatis ipsius omnipotentis volentis ponere effectum in *esse* ; ergo respectu cujuscumque effectus, si Deus est sic volens, illud erit. 2.

Et posset ratio confirmari, quia si causa ultima determinatione ad aliquid determinata non poneret effectum in *esse*, hoc non videretur nisi propter impotentiam ejus, ut puta, quia non sufficeret ex se, vel quia esset impedita ab aliquo alio, vel propter mutabilitatem ejus, antequam intelligatur effectus poni in *esse* ; sed omnipotens nec est impotens, nec impeditus, nec mutabilis ; ergo, etc.

Ad primum (b) argumentum, dico ; quod licet illud dictum Apostoli posset exponi de distributione accommodata pro omnibus qui salvi fient, tamen multo melius posset exponi de voluntate antecedente sic. id est, vult omnes homines salvare et salvos fieri, quantum scilicet est ex parte et sui, et voluntate sua antecedente, pro quanto dedit eis dona 3.

Ad arg. 1. Prima expositio est August. in Enchir. c. 103. Secunda est Chrys. hom. 1. in ad Ephes. Hieronym. Ambros. Theoph. in illum locum. Damasc. lib. 2. c. 25. 29.

... 2. d Gen. 19. naturalia, et leges rectas et adjutoria communia sufficientia ad salutem; sicut de rege statuente bonas leges, et præligente ministros ad custodiam istarum legum, posset dici, quod vult omnes subditos suos pacifice vivere et quiete; et tamen si videret aliquem tribulari injuste, non statim oporteret, quod Rex intromitteret se ad faciendum illum quiete vivere, nisi devolveretur causa ad ipsum per querimoniam de facto; ergo vult quidem iste quemlibet pacifice vivere et quiete antecedenter, non tamen vult quemcumque immediate, ita vivere. Ita dico in proposito, quod etsi Deus non habeat voluntatem beneplaciti ad istum salvandum, tamen vult isti illa adjutoria communia antecedentia ad salutem omnium, quibus iste etiam potest sufficienter bene vivere et salvari, propter quæ dici potest, quod quantum est ex parte sui, vult omnes salvos fieri.

... 2. Ad secundum, Magister exponit et bene: Non quasi Dominus voluerit colligere filios Jerusalem, et non sit factum, sed quod voluit, quod omnes quos ipse congregavit sua voluntate congregavit. Vide expositionem Magistri, et nota eam.

COMMENTARIUS.

(a) *Respondeo voluntas Dei*, etc. Pro intelligentia hujus præmittenda sunt aliqua. Primo, quod *voluntas* in proposito non accipitur pro voluntate absoluta, sive pro ipsa potentia volitiva, patet, quia ut sic, nullum actum habet, nec ut sic, est ibi aliquid beneplacitum. Sed acciptur hîc *voluntas* pro actu voluntatis, secundum quem potest voluntas diversimode nominari, videlicet vel voluntas beneplaciti vel voluntas signi, nam propter hujusmodi actum insunt sibi plura prædicata. Secundo, idem actus voluntatis est tantum unus et simplicissimus in se, et ex parte rei nullo modo diversificatus; potest tamen dici alius et alius secundum alium et alium respectum secundum quod diversimode transit super diversa objecta. Ut enim transit super essentiam divinam, sive ut respicit illam, necessario vult illam, ut supra patuit *d.* 10. *q. unica.* Ut vero transit super creaturas, tunc contingenter vult illas; dico ergo quod idem actus potest dici actus beneplaciti, et tunc dicitur beneplaciti, quando transit efficaciter super objectum. Exemplum, ut *velle* transit super Petrum, ut glorificandum efficaciter, ille actus dicitur actus beneplaciti, sive actus efficax, quia tunc voluntas divina illo actu vult Petrum efficaciter beatificari. Et *voluntas efficax, voluntas beneplaciti, voluntas consequens*, idem penitus important; ista enim forte solo nomine differunt. (Voluntas efficax beneplaciti et consequens idem important.) Cum vero ille actus transit super objectum non efficaciter, dicetur *actus non efficax, actus absolutus, actus antecedens*, quæ idem important. Potest enim voluntas imaginari aliquid velle multipliciter, ut infra patet a Doctore distinctione immediate sequenti. Primo, quod aliquid fiat, et sic est *præceptum.* Secundo, ne aliquid fiat, et sic est *prohibitio.* Tertio, nec fieri, nec non fieri absolute, sed si fiat, expedit, vel bonum est, et sic est *consilium.* Quarto, nec absolute fieri, nec non fieri, sed nolle prohibere vel licere fieri, et sic est *permissio.* Quinto, velle fieri, et sic est *impletio*, et coincidit

cum voluntate efficaci sive beneplaciti. Et de ista voluntate est præsens quæstio.

2. Et probat Doctor, quod voluntas beneplaciti Dei semper adimpletur, quia sicut omnipotens potest omne possibile, ita quando voluntas divina determinatur ad volendum aliquid esse ultima determinatione, illud erit. Velle autem illud voluntate beneplaciti est ultima determinatio, quæ potest poni ex parte voluntatis omnipotentis volenti ponere effectum in *esse*, et sic tale volitum de necessitate erit, scilicet necessitate consequentiæ; licet enim voluntas in eodem instanti, quo vult Petrum prædestinari, possit non velle, tamen posita volitione in *esse*, qua vult Petrum esse de numero salvandorum, tunc Petrus necessario salvabitur. Et de hoc prolixe tractatum est supra *d*. 39.

(b) *Ad primum*. Ad argumentum principale, quod fundatur in dicto Pauli, dat duas solutiones. Prima, quod potest dictum Pauli exponi de distributione accommoda, scilicet pro omnibus qui salvi fient. Secunda et melior, quod potest exponi de voluntate antecedente, et littera est nota. De ista tamen voluntate antecedente et consequente, vide aliqua quæ exposui *in secundo dist*. 37.

DISTINCTIO XLVII.

(Textus Magistri Sententiarum).

Quod voluntas Dei semper sit efficax.

Voluntas quippe Dei semper efficax est, ut fiat omne quod velit, et nihil fiat quod nolit ; quæ de homine semper impletur, quocumque se vertat. Nihil enim, ut ait Augustinus, in libero arbitrio constitutum superat voluntatem Dei ; etsi faciat contra ejus voluntatem, tamen contra ejus voluntatem, quæ ipse est, nihil putandum est ita fieri, tanquam *velit* fieri, et non fiat ; vel *nolit* fieri et fiat. Illa enim voluntas, ut ait Augustinus *in Enchiridio*, semper impletur aut *de* nobis, aut *a* nobis. *De* nobis impletur, sed tamen non implemus eam, quando peccamus. A nobis impletur, quando bonum facimus ; ideo enim facimus, quia scimus placere Deo. Ita et de homine semper Deus implet suam voluntatem, quia nihil facit homo, de quo Deus non operetur quod vult. Non enim vult Deus, ut peccet homo quilibet. Si autem peccaverit, pœnitenti vult parcere, ut vivat, in peccatis vero perseverantem punire, ut justitiæ potentiam contumax non evadat. Sicut alios ab æterno præparavit ad pœnam, ita alios præparavit ad gloriam. « Et hæc sunt *magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates ejus*, et tam sapienter exquisita, ut cum angelica et humana creatura peccasset, id est, non quod ille, sed quod voluit ipsa fecisset, etiam per eamdem creaturæ voluntatem qua factum est, quod Creator non voluit, impleret ipse quod voluit ; bene utens etiam malis tanquam summe bonus ad eorum damnationem, quos juste prædestinavit ad pœnam, et ad eorum salutem, quos benigne prædestinavit ad gratiam. Quantum enim ad *ipsos* attinet, quod Deus noluit fecerunt ; quantum vero ad *omnipotentiam Dei*, nullo modo id facere valuerunt. Hoc quippe ipso, quod contra ejus voluntatem fecerunt, de ipsis facta est voluntas ejus. Propterea namque *magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates ejus*, ut miro et ineffabili modo non fiat *præter* ejus voluntatem quod etiam fit *contra* ejus voluntatem ; quia non fieret, si non sineret, nec utique nolens sinit, sed volens, nec sineret bonus fieri male, nisi omnipotens et de malo posset facere bene. » His verbis evidenter monstratur, quod voluntas Dei æterna semper impletur de homine, etiamsi faciat homo *contra* Dei voluntatem. Sed attendendum est diligenter, quomodo in superioribus dicitur, fieri aliquid *contra* Dei voluntatem, quod tamen non fit *præter* eam ; et qualiter intelligendum sit illud : quantum ad se, fecerunt quod Deus noluit ; quantum vero ad omnipotentiam

Inquirit sensus prædictorum verborum. Dist. 46.

Dei, nullo modo id facere valuerunt. Videntur enim ista superioribus obviare, ubi dictum est : *Voluntati ejus nihil resistere.*

Hîc aperit dicens diversis modis supra accipi Dei voluntatem.

B. Dist. XLV. Verum, ut supra diximus, voluntas Dei diversis modis accipitur, quæ diversitas in prædictis verbis si diligenter notetur, nihil ibi contradictionis reperitur. Ubi enim dicit non fieri *præter* ejus voluntatem etiam quod fit *contra* ejus voluntatem dissimiliter accepit voluntatem, et non *ipsam voluntatem,* quæ Deus est et sempiterna est, sed ejus *signa* prædictis verbis intelligi voluit, id est, *prohibitionem* sive *præceptionem* et *permissionem.*

Multa enim fiunt *contra* Dei *præceptum* vel *prohibitionem,* quæ tamen non fiunt *præter* ejus *permissionem.* Ipsius namque *permissione* omnia fiunt mala, quæ tamen *præter* ejus voluntatem sempiternam fiunt. Sicut Augustinus dicit super illum locum Psalmi : *Ut non loquatur os meum opera hominum.* Opera enim hominum dicit ea quæ mala sunt, « quæ præter Dei *voluntatem* fiunt, », quæ ipse est, sed non præter ejus *permissionem,* quæ ipse non est. Appellatur tamen ipsa Dei *voluntas,* quia Deus volens sinit mala fieri. Fiunt et contra ejus *præceptionem* vel *prohibitionem,* sed non contra ejus *voluntatem,* quæ ipse est, nisi dicantur *contra* eam fieri, quia *præter* eam fiunt. *Contra* eam quippe nihil ita fit, ut *velit* fieri, et non fiat, vel *nolit* fieri et fiat. Quod evidenter ibi Augustinus notavit, ubi ait :

Aug. enarratione ad Psalm. 16. 4. Ex quo sensu verum sit nihil fieri contra ejus voluntatem.

August in Enchirid. c. 100.

Quantum ad ipsos attinet, quod Deus noluit fecerunt ; quantum vero ad omnipotentiam Dei, nullo modo id facere valuerunt, ac si diceret, fecerunt contra Dei *præceptum,* quod appellatur voluntas, sed non fecerunt contra Dei *voluntatem omnipotentem,* quia hoc non valuerunt, illud valuerunt ; et ita per hoc quod fecerunt contra Dei voluntatem, id est, præceptum, de ipsis facta est voluntas ejus, id est, impleta est voluntas ejus sempiterna, qua eos damnari volebat. Unde Gregorius *super Job* : « Multi voluntatem Dei peragunt, unde mutare contendunt, et consilio ejus resistentes obsequuntur ; quia hoc ejus dispositioni militat, quod per humanum studium resultat. » Hîc aperte ostenditur, quia dum mali consilio ac præcepto Dei resistunt, quod voluntas Dei appellatur, ea faciunt, unde voluntas ejus, quæ ipse est, impletur, quæ *dispositio* vel *beneplacitum* vocatur. « Nam, ut ait Augustinus *in Enchiridio,* quantælibet sint voluntates Angelorum vel hominum, bonorum vel malorum, vel illud quod Deus, vel aliud volentium quam Deus ; Omnipotentis voluntas semper invicta est, quæ mala esse nunquam potest, quæ etiam, dum mala irrogat, justa est, et profecto quæ justa est, mala non est. Deus ergo omnipotens, sive per misericordiam cujus vult misereatur, sive per judicium quem vult obduret, nec inique aliquid facit, nec nisi volens quidquam facit, et omnia quæcumque vult, facit. »

Greg. moral. super Job 5. compre dit sap tes.

Aug. c.

Summatim perstringit sententiam prædictorum, addens quare Deus præce-

pit omnibus bona facere et mala vitare, cum non velit hoc ab omnibus impleri.

inc. ijus. Ex prædictis liquet, quod voluntas Dei, quæ ipse est, semper *invicta* est nec in aliquo *cassatur*, sed per omnia *impletur*. *Consilium* vero ejus atque *præceptio* sive *prohibitio* non ab omnibus implentur, quibus proposita et data sunt. Neque ideo *præcepit* omnibus bona vel *prohibuit* mala vel *consuluit* optima, quod vellet ab omnibus bona quæ præcepit fieri, vel mala quæ prohibuit vitari, (si enim vellet, utique et fierent, quia in nullo potest ab homine superari vel impediri ejus voluntas,) sed ut justitiam suam hominibus ostenderet, et mali essent inexcusabiles; denique ut boni ex obedientia gloriam, mali ex inobedientia pœnam sortirentur, sicut utrisque ab æterno præparavit. Ea igitur quæ *omnibus* præcepit vel prohibuit, a quibusdam voluit fieri vel vitari, sed non ab omnibus; et quædam *personaliter* præcepit et in veteri et in nova lege, quæ ab eis quibus præcepit, fieri noluit, ut Abrahæ de immolatione filii, et in Evangelio quibusdam curatis, quibus præcepit, ne cui dicerent.

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum permissio divina sit aliquis actus voluntatis divinæ?

D. Thom. 1. *p. q.* 19. *art.* 6. 11. *et* 12. D. Bonav. *hic q.* 2. *et d.* 45. *a.* 3. *q.* 1. *et* 2. Richard. *hic q.* 2. *et d.* 45. *a.* 3. *q.* 1. *et* 2. Suarez 1. *p. tract.* 1. *lib.* 3. *cap.* 8.

Circa distinctionem quadragesimam septimam, quæro: Utrum permissio divina sit aliquis actus voluntatis divinæ? Quod sic, quia aliter non videtur Deus hunc certitudinaliter scire peccaturum; nescit enim futurum contingens sine determinatione voluntatis suæ. Sed circa peccatorem non videtur habere aliquem actum, nisi permittere eum peccare, neque enim habet respectu illius *velle* vel *nolle*; ergo si permittere non sit aliquis actus, non erit Deus certus de peccato istius futuro, quia non erit aliqua determinatio voluntatis suæ ad istud futurum contingens certitudinaliter cognoscendum. Arg. 1.

Contra, permissio connumeratur cum aliis signis voluntatis divinæ; sed præceptum non est aliquis actus elicitus voluntatis divinæ; ergo multo fortius, nec permissio. Ratio adversa.

SCHOLIUM.

Ponit differentiam volitionis et nolitionis efficacis, a volitione et nolitione efficaci, quam vocat remissam. Ponit etiam signa horum actuum, de quo agit 2. d. 6. q. 2. et d. 7. et 3. d. 30. Sed actus hic assignati non possunt poni in Deo, ut videtur, quia nolitio cujuscumque positi in *esse*, affert tristitiam, de quo Scot. 3. d. 15. et 4. d. 14. q. 1. et in creatis permittere proprie dicitur habens nolitionem remissam permissi, ut hic accipit Scotus. Item etsi inter homines præceptum sit signum velle efficacis, in Deo non est, alias omnia ejus præcepta adimplerentur. Resolvit ergo Doctor permissionem Dei esse negationem volitionis prohibendi malum, et addit posse Deum reflexe velle istam non volitionem, et exemplificat in reprobatione Judæ, de quo supr. d. 41. n. 12. et quoad hoc potest dici, quod permissio Dei includit actum positivum. In solutione argumenti quomodo videt Deus peccatum futurum, respondet, ex eo quod est cooeperaturus vel non cooperaturus, quod intellige, prævisa nostra cooperatione, ut notavi d. 39. num. 23.

2. Quid volitio efficax.

Respondeo, (a) in nobis potest distingui duplex actus voluntatis, *velle* scilicet et *nolle*, et uterque est actus positivus, et si sint circa idem objectum, sunt contrarii actus, qui exprimuntur aliis vocabulis, quæ sunt *amare* et *odire*. Et utrumque in nobis potest distingui, ut *velle* distinguatur in *velle efficax* et in *velle remissum*, ut dicatur *velle efficax*, quo voluntati non tantum complacet *esse* voliti, sed si posset statim ponere volitum in *esse*, statim poneret. Ita etiam nolitio efficax est, qua non tantum nolens impedit aliquid, sed si possit, omnino destruit illud. Voluntas autem remissa est, qua ita placet volitum, quod tamen voluntas non ponit illud in *esse*, licet possit ponere illud in *esse*. Nolitio etiam remissa est, qua ita displicet nolitum, quod non prohibeat illud esse, licet possit. In nobis ergo permissio proprie videtur esse nolitio remissa alicujus mali, quod scio, (non enim dicor proprie permittere illud, de quo nihil scio) vel illud quod ita fit ab alio, quod placet mihi, sed illud permitto quod scio ab alio male fieri, et displicet, si non prohibeo, hoc permitto, etsi tamen possem prohibere. Signum autem efficacis volitionis, si fiat immediate a voluntate, est adimpletio; si per alterum, est præceptum; et volitionis remissæ in nobis, forte est consilium, signum, vel persuasio sive monitio; ita signum nolitionis remissæ est permissio, vel dissuasio, et signum nolitionis efficacis est prohibitio.

Volitio et nolitio remissa, seu inefficax.

Sciens mala, et non prohibens cum possit, permittit.

Signa volitionis et nolitionis efficacis ac remissæ.

Signa voluntatis divinæ numerantur quinque, præceptum, pro- hibitio, consilium, permissio, oratio, quo alii

Si ista distinctio posset (b) poni in Deo, ita quod sicut unus actus ejus est velle et nolle, et hoc sine contrarietate vel distinctione in illo actu in se, ita poneretur super quædam objecta volita ejus velle efficax, et similiter nolle suum super objecta quædam nolita efficax, super quædam autem non; tunc posset dici nolitio Dei remissa respectu illorum objectorum, quæ ita nollet, quod tamen non vellet ista prohibere, et hæc nolitio Dei posset dici permissio ejus, et ita est actus in Deo inquantum transit super objectum, sic se habens ad voluntatem divinam.

3. De quo d. 15. et d. 11. q.

Si autem (c) istud non placet, pro eo quod nolitio cujuscumque positi in *esse* videtur esse cum aliqua tristitia, et cum aliqua imperfectione ipsius voluntatis nolentis, tunc potest dici, quod permissio extra vel signum est quod effectus sit, qui tamen est contra præceptum divinum, et istud est permissio, quod est signum voluntatis divinæ. Huic autem non correspondet aliquid in ipsa voluntate divina, nisi non velle prohibere illud, sive non nolle, quod est negatio actus divini positivi, et per consequens non est actus positivus. Et quod dicitur volens sinere, hoc potest intelligi, non quod habeat velle rectum circa illud quod permittit, sed actum reflexum. Offertur enim voluntati suæ hunc peccaturum, vel peccare, primo voluntas ejus circa hunc non habet velle; velle enim ipsum habere peccatum, non potest; secundo potest intelligere voluntatem suam non volentem hoc, et tunc potest velle voluntatem suam non velle hoc, et ita dicitur volens sinere, et voluntarie permittere; sicut ex alia parte, præsentato sibi Juda; primo Deus habet non velle sibi gloriam, et non

primo nolle, secundum illam ultimam positionem *dist.* 41. et potest tunc secundo se reflectere super istam negationem actus, et velle eam, et ita volens, sive voluntarie, non eligit Judam finaliter peccaturum, et non nolitionem gloriæ, sed non volitionem gloriæ.

Ad argumentum in. 5. solendo primum dubium.

Ad primum argumentum dictum est *dist.* 41. quomodo non est prævisio Dei de peccato futuro per hoc solum, quod scit se permissurum hunc peccare finaliter, et sic finaliter damnandum. Sed cum hoc requiritur quod sciat se cooperaturum isti in actu peccandi, vel non cooperaturum ad actum illum, cujus omissio erit peccatum omissionis ; concomitatur tamen utramque istarum permissionum, Deum prævidere se non velle prohibere hunc peccare, et ita patet quomodo permissio divina sit actus voluntatis, et quomodo non.

COMMENTARIUS.

1\. Tria requiruntur ad permissionem proprie.

(a) *Respondeo, in nobis potest distingui duplex actus voluntatis* positivus, scilicet *velle* et *nolle*, de quibus vide clarius *in* 2. *d.* 6. *q.* 2. *d.* 7. et *in* 3. *d.* 30. et alibi. Nota quod ad permissionem proprie dictam tria requiruntur. Primo, quod permissum, sive sic volitum volitione remissa sit malum, sive male fiat. Secundo, quod sciatur quod sit tale, quia non dicor proprie permittere illud de quo nihil scio, vel illud quod ita sit ab alio quod placet mihi; sed illud permitto quo scio ab alio male fieri et displicet, sed non prohibeo, hæc permitto, si possem prohibere. Tertio, ergo est quod non velim prohibere, licet possem prohibere.

(b) *Si ista distinctio posset poni in Deo.* Et sic secundum unam opinionem omnia supradicta de *velle* et *nolle* efficaci vel remisso, sunt in Deo respectu objectorum, ita quod aliqua velit efficaciter, alia remisse, aliqua nolit efficaciter vel remisse. Et sic idem actus posset dici nolitio Dei remissa respectu illorum objectorum, quæ ita nollet, quod tamen non vellet ista prohibere, et hæc nolitio Dei posset dici permissio ejus, et ita est actus in Deo inquantum transit super objectum sic se habens ad voluntatem divinam.

(c) *Si autem istud non placet*, etc. 2.
Permissio divina, est pura negatio volitionis.

Tunc potest dici quod permissio divina, est pura negatio volitionis, scilicet non volendo prohibere illud quod sit contra præceptum, tamen voluntas divina potest velle quod non velit prohibere, sed illud velle non est permissio ; sed per ipsum dicitur Deus velle sinere illum peccare, vel velle non prohibere, eo modo quo dictum est supra de Juda *dist.* 41. et sic permissio potest dici voluntaria. Exemplum : In primo signo offertur Judas ut peccaturus, et voluntas divina non habet primo velle Judam peccare, id est, quod voluntas non vult ipsum peccare, quia non potest velle aliquem habere peccatum. Secundo, potest intelligere voluntatem suam non volentem hoc, et tunc potest velle voluntatem suam non velle hoc, et ita dicitur volens sinere, et voluntarie permittere.

In primo ergo instanti voluntas divina habet non velle Judam peccare, illud *non velle* non est actus positivus, imo *non velle* est negatio actus, sicut cum dicimus, voluntas divina habet non velle gratiam Judæ; illud *non*

velle est tantum negatio gratiæ Judæ, et sic habet non velle Judam peccare, et non habet nolitionem, quia stante nolitione peccati, et positione peccati, videretur sequi aliqualis tristitia, quæ secundum ipsum in 2. et in 3. *dist.* 15. et in 4 *dist.* 14. et 20. et 44. concomitatur nolitionem alicujus positivi; habet ergo tantum non velle peccatum. In secundo figno intellectus divinus cognoscit voluntatem divinam habere tantum actum negativum respectu peccati Judæ, qui actus negativus est non volitio peccati, et tunc voluntas reflectitur supra se non volentem, et post vult ipsam non volitionem. Modo velle non volitionem illam, est volontarie sinere Judam peccare, permittere enim Judam peccare, est non velle ipsum peccare, cum tamen posset prohibere, et sic non prohibere cum possit, est permittere, et significatum hujus est *non velle* Judam peccare; et sic primo est permissio; secundo est permissio voluntaria in hoc, quod voluntas vult tale non velle, scilicet Judam peccare.

3. Pulchrum exemplum de prædestinatione.

Et ponit Doctor bonum exemplum de prædestinatione, quomodo scilicet voluntas divina volens non prædestinat Judam, quæ in primo signo non habet circa Judam nolle dare beatitudinem quod *nolle* in nobis est actus positivus, sed habet non velle dare beatitudinem, ubi tantum negatur actus. Secundo: Intellectus divinus cognoscit voluntatem divinam non velle dare beatitudinem, tunc voluntas reflectitur supra se non volentem, et tunc vult se non velle dare beatitudinem. Ex hoc sequitur quod voluntarie non prædestinat Judam, quia voluntarie vult se non velle. Primo ergo non habet nolle absolute, sed tantum non velle, posset etiam sustineri quod primo habeat *nolle*. Sic in proposito, primo habet non velle peccatum, secundo habet actum reflexivum, quo vult se non velle. Ex hoc sequitur quod voluntarie vult Judam peccare, non tamen voluntarie primo, sed voluntarie tantum actu reflexo, modo præexposito.

Adverte tamen quod prima opinio non reprobatur a Doctore, imo est sustentabilis; solum enim removetur, quia videtur sonare aliqualem inperfectionem. Secundum tamen primam opinionem etiam potest dici quod volens permittit, sicut et secundum secundam opinionem, differenter tamen quia in prima actus affirmativus voluntatis quo reflectitur, est tantum reflexivus super *nolle* remissum. Exemplum: Voluntas divina habet *nolle* remissum Judam peccare; secundo, intellectus divinus hoc cognoscit, et repræsentat hoc voluntati divinæ, et tunc ipsa reflectitur super se nolentem, et vult se nolle remisse Judam peccare. Et quia talis nolitio remissa respectu peccati quod posset prohibere, si vellet dicitur permisso, ideo cum reflectitur supra se nolentem, volendo se nolle, voluntarie permittit; in secunda vero opinione voluntarie permittit, quia actu reflexivo reflectitur supra se non nolentem, volendo se non velle, ut supra exposui. 4.

DISTINCTIO XLVIII.

(Textus Magistri Sententiarum).

Qualiter voluntas nostra divinæ conformetur.

A. Sciendum quoque est, quod aliquando mala est voluntas hominis idem volentis, quod Deus vult fieri; et aliquando bona est voluntas hominis aliud volentis quam Deus. Ut enim bona sit hominis voluntas, oportet attendere, *quid* congruat ei velle et *quo fine*. Tantum enim interest inter voluntatem Dei et voluntatem hominis, ut in quibusdam aliud congruat Deo velle, aliud homini. Unde Augustinus *in Enchiridio:* Aliquando inquit, bona voluntate homo vult aliquid, quod Deus non vult bona multo amplius multoque certius voluntate (nam illius mala voluntas esse nunquam potest) tanquam si bonus filius patrem velit vivere, quem Deus bona voluntate vult mori. Et rursus fieri potest, ut hoc velit homo voluntate mala, quod Deus vult bona, velut si malus filius velit mori patrem, velit etiam hoc Deus. Nempe ille vult quod non vult Deus, iste vero id vult quod vult et Deus; et tamen bonæ Dei voluntati pietas illius potius consonat, quamvis aliud volentis, quam hujus idem volentis impietas. Multum enim interest, quid velle homini, quid Deo congruat, et ad quem finem suam quisque referat voluntatem, ut approbetur vel improbetur. » Potest enim velle bonum, quod non congruit ei velle, et potest velle bonum, quod congruit, sed non refert ad finem rectum; et ideo non est bona voluntas.

[...]c. 101. [...]rincipio.

Quod bona Dei voluntas mala hominum voluntate impletur, ut in passione Christi contigit, ubi quiddam factum est, quod Deus bona, et Judæi mala voluntate voluerunt, voluerunt tamen et aliquid quod Deus non voluit.

B. Illud quoque non est prætermittendum, quod aliquando Dei voluntas bona per malam hominis voluntatem impletur, ut in crucifixione Christi factum est, quem Deus bona voluntate mori voluit; Judæi vero impia voluntate eum crucifixerunt. Et volebant Judæi mala voluntate quiddam, quod Deus bona voluntate volebat, scilicet ut Christus pateretur et moreretur; sed volebant et aliquid aliud, quod Deus non volebat, scilicet occidere Christum, quod fuit mala actio et peccatum. *Actum* quippe Judæorum non voluit Deus, *passionem* vero Christi voluit, sicut et in Psalmo Christus ad Patrem ait: *Tu cognovisti sessionem meam,* Psalm. 138. 2.
id est, voluisti et approbasti passionem meam; » tibi enim placuit. Voluit itaque tota Trinitas, ut Christus pateretur, nec tamen voluit, ut Judæi occiderent; quia voluit pœnam

Christi, sed non voluit culpam Judæorum, nec tamen noluit; si enim noluisset, nec fuisset.

Oppositio.

C. Objectio. Sed ad hoc opponitur sic: Si voluit Deus, ut Christus pateretur, voluit utique, ut pateretur a Judæis, vel non. Si voluit, ut non pateretur a Judæis, cum passus sit, factum est itaque, quod voluit Deus non fieri. Si autem voluit, eum pati a Judæis, ergo voluit eum occidi a Judæis; voluit itaque, ut Judæi occiderent eum. Responsio. Ad quod respondentes dicimus, simpliciter concedendum esse, quod Deus voluit, Christum pati et mori, quia ejus passio bonum fuit et causa nostræ salutis. Cum autem dicitur: volebat, eum pati vel occidi a Judæis; hîc distinguendum est. Si enim intelligitur sic; volebat, eum sustinere passionem sive crucifixionem a Judæis illatam, verus est sensus; si vero intelligitur sic: volebat, ut Judæi occiderent eum, falsum est. Non enim volebat Deus actionem Judæorum, quæ mala erat, sed volebat passionem bonam; et hæc voluntas per malas Judæorum voluntates impleta est. Unde Augustinus *in Enchiridio*: « Deus quasdam voluntates suas utique bonas implet per malorum hominum voluntates malas, sicut per malevolos Judæos bona voluntate Patris Christus pro nobis occisus est; quod tantum bonum fuit, ut Apostolus Petrus, quando id fieri nolebat, *Satanas* ab ipso qui occisus est, diceretur. » Ecce manifeste habes, magnum bonum fuisse, quod Christus occisus est, et hoc bonum quia Petrus nolebat, ideo redargutus est.

Aug. c. 101. Mat. 16. d.

Utrum placuerit viris sanctis, quod Christus pateretur et moreretur; placuit quidem intuitu nostræ redemptionis, sed non ipsius cruciatus.

Ex quo solvitur quæstio, qua quæri solet, utrum viris sanctis placere debuerit, quod Christus pateretur vel occideretur. Debuit enim eis placere intuitu nostræ redemptionis, sed non intuitu ipsius cruciatus. Voluerunt ergo ac vehementer cupierunt, Christum mori propter liberationem hominis et impletionem divinæ voluntatis sed non, voluerunt delectatione ipsius afflictionis. De eodem ergo lætabantur et tristabantur, sed ob aliud gaudebant et propter aliud dolebant. Volebant igitur, Christum mori pro hominis redemptione, et tamen de morte ipsius diversis de causis corda eorum varie movebantur.

Quomodo sentiendum sit de passionibus Sanctorum, an velle an nolle debeamus?

E. Quod passiones Sanctorum possimus velle, et nolle, et utrumque bona voluntate. Si vero quæritur, utrum eodem modo sentiendum sit de passionibus et martyriis Sanctorum; dicimus, aliquam esse differentiam inter passionem capitis et membrorum. Christi namque passio causa est nostræ salutis, quod non est passio alicujus Sancti. Nullius enim passione redempti sumus nisi Christi. Profuerunt quidem non modo eis qui passi sunt, verum etiam aliis fidelibus ipsorum passiones; verumtamen nostra redemptio non sunt:

hoc enim illius sola passio potuit, qui Deus est et homo. Illius ergo passionem credentium piæ mentes voluerunt et optaverunt fieri, sicut futuram credebant; passiones vero Sanctorum possumus velle et nolle, et utrumque bona voluntate, si rectos nobis proponamus fines. Cui enim placuit Pauli passio eo fine, quia præmium ejus per hoc auctum et paratum cernebat, bonam videtur habuisse voluntatem, quæ voluntati ejus congruebat, qua *cupiebat dissolvi et esse cum Christo*. Qui autem voluit, eum declinare passionem et effugere manus iniquorum compassione pietatis, et ille habuit bonam voluntatem. Unde Augustinus *in Enchiridio* : « Bonæ apparebant voluntates piorum fidelium, qui nolebant, Apostolum Paulum Jerusalem pergere, ne ibi pateretur mala, quæ Agabus Propheta prædixerat. Et tamen hoc illum Deus pati volebat pro annuntianda fide Christi, exercens martyrem Christi; neque istam bonam voluntatem suam implevit per Christianorum voluntates bonas, sed per Judæorum malas; et ad eum potius pertinebant qui nolebant quod volebat, quam illi per quos volentes factum est quod volebat, quia id ipsum mala voluntate fecerunt, quod Deus bona voluntate voluit. » Ita et in passione Christi factum est : Quod enim Deus voluit, hoc idem Judas, Judæus et diabolus, sed illi mala voluntate, Deus vero bona voluntate, scilicet ut Christus moreretur. Verumtamen illi actum voluerunt, quem Deus non voluit.

Ad Phil. 1. 4. 23. Aug. c. 131. Act. 21. 10.

Explicit liber primus.

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum voluntas humana sit bona moraliter, quandocumque conformatur voluntati divinæ?

Alensis 1. *part. quæst.* 41. *membr.* 1. *et* 3. D Bonavent. *hic quæst.* 1. Richard. *art.* 1. *quæst* 2. *et art.* 2. *quæst* 1. *et* 2. Durand. *quæst.* 1. D Thom. 1. *part. quæst.* 19. *art.* 6. *et* 1. 2. *quæst.* 19. *art.* 9. 10. *et hic quæst.* 3. Gabr. *hic quæst.* 1. Gregor. *quæst.* 1. Cordub. *lib.* 1. *quæst.* 51. *fuse.* Mayron. *dist.* 46. *quæst.* 4.

Circa distinctionem quadragesimam octavam et ultimam hujus libri, in qua Magister tractat de conformitate voluntatis humanæ ad voluntatem divinam, quæro : Utrum voluntas humana, vel generalius, utrum voluntas creata sit bona moraliter, quandocumque conformatur voluntati increatæ? Quod sic, veritas intellectus creati est quando conformatur intellectui increato; ergo a simili de voluntate creata, tunc est bona, quando voluntati conformatur increatæ, quare, etc. 1.

Argum. 1.

Contra, Judæi voluerunt Christum pati et mori etiam, quod Christus voluit; et tamen ipsi peccaverunt : *Dimitte* (inquit) *eis Pater, quia nesciunt quid faciunt;* ergo, etc.

Ratio ad opposit. Luc. 23.

SCHOLIUM.

De bonitate morali actus agit Scot. supr. dist. 17. quæst. 2. § Ad solutionem, num. 37. et 2. dist. 7. 40. 42. et 3. dist. 34. 36. et 4. dist. 14. quæst. 2. et fuse quodlib. 18. Hic dicit duo. Primum, etiamsi voluntas creata esset conformis divinæ quoad omnes circumstantias, adhuc non esset bona sicut divina, quia diversæ circumstantiæ congruunt utrique. Primo, divina non regulatur, ex quæst. 4. prolog. et dist. 38. nostra sic, supr. dist. 1. quæst. 1. et dist. 44. et 2. dist. 23. Secundo, illa non movetur a bono creato, sup. dist. 41. et 3. dist. 18. 19

nostra sic. Secundum dictum, non sufficere ad bonitatem, quod nostra sit conformis divinæ quoad objectum, quia secundum Dionysium et Philosophum defectus unius circumstantiæ sufficit ad malum. Addo teneri nos conformare nostram voluntatem voluntati divinæ præcipienti et prohibenti, sed non consulenti, nec ultra tenemur conformare eam, in objecto materiali, vel formali positive, divinæ voluntati, imo possumus inefficaciter velle oppositum ejus quod Deus videri vult, modo positive non displiceat motivum formale Dei, de quo recentiores 1. 2. d. 19. art. 9. et 10.

2. Respondeo (a) secundum Dionysium *de Divinis nominibus*, cap. 4. *Bonum est ex causa integra*, et secundum Philosophum, *secundo Ethicor.* oportet simul omnes circumstantias concurrere in actu quocumque morali, ad hoc ut sit bonus moraliter ; sufficit tamen defectus unius, et cujuscumque circumstantiæ ad hoc ut sit malus moraliter. Voluntas igitur creata conformis voluntati divinæ in substantia actus, sive in substantia ut circumstantionata quacumque una circumstantia, sive sit conformis sibi in omnibus circumstantiis pertinentibus ad bonitatem moris, et forte si esset conformis sibi in omnibus circumstantiis, puta quod propter idem vellent, et eodem modo, et sic de omnibus aliis circumstantiis, adhuc non oporteret eam esse bonam, sicut voluntas increata est bona, quia non congruunt eædem circumstantiæ actui, ut actus est diversorum agentium. Non enim voluntati creatæ congruit ita intense velle aliquod objectum bonum, sicut voluntati increatæ, et intensio actus respectu objecti in agente creato et increato, est differens multum in eis ; et saltem quidquid sit de conformitate voluntatis creatæ et increatæ in omnibus circumstantiis non sufficit conformitas in bonitate actus et objecti, quia potest esse difformitas in aliis circumstantiis, quæ necessario requiruntur ad bonitatem actus voluntatis.

Cap. 3.

Ad argumentum in oppositum, dico quod non est simile, quia veritas intellectus non dependet nisi a solo objecto, quod objectum si ita se habeat sicut intelligitur, verus est intellectus ; bonitas autem voluntatis non dependet a solo objecto, sed ab aliis omnibus circumstantiis, et potissimum a fine. Propter quod notandum est, quod omnis nostra volitio potissimum ordinata est ad finem ultimum, qui est *alpha* et *omega*, principium et finis, cui sit honor et gloria in sæcula sæculorum. Amen.

Veritas dependet ab objectotantum, bonitas etiam a circumstantiis.

COMMENTARIUS.

1. (a) *Respondeo secundum Dionysium. De bonitate actus moralis*. Hîc Doctor breviter se expedit, quia alibi prolixe determinat, ut supra patuit *distinct.* 17. *in* 2. *distinct.* 7. *distinct.* 40.42. *et in* 3. *distinct.* 34. 36. *et in* 4. *aliqualiter*, *distinct.* 14. *quæst.* 2. et diffuse *in quodlib. quæst.* 18. hoc supposito, scilicet de actu morali, ponit aliquas conclusiones.

Prima : Posito quod voluntas creata eliciat actum, puta amandi proximum, cum omnibus circumstantiis, et quantum ad substantiam et intensionem et circumstantias actus, quantum sibi possibile est, adhuc non oportet quod voluntas creata esset ita bona, sicut voluntas divina, quia non eædem circumstantiæ conveniunt volitioni divi-

næ et creatæ, quia divina infinite vult, creata vero finite, ut patebit in 3. *dist.* 32. ubi ostenditur quomodo voluntas divina æqualiter diligit omnia comparando dilectionem divinam ad Deum, sive accipiendo nolitionem divinam in se, differenter tamen quantum ad connotata, loquendo de dilectione effectus, non affectus, quia nemini afficitur.

2. Secunda conclusio : Posito quod voluntas creata in actu et objecto conformetur, adhuc non sufficit, nisi in omnibus circumstantiis conformetur ; sed hîc non videtur quod voluntas creata non potest elicere actum aliquem conformem actui recto voluntatis divinæ quoad omnes circumstantias requisitas, aliqua enim circumstantia est in actu voluntatis divinæ circa idem objectum, quæ non potest esse in actu voluntatis creatæ. Voluntas enim divina diligit *A* ut omnino prima regula, et nullo modo priori regula determinabilis, quia hoc sonat imperfectionem, ut supra patuit *in prolog. quæst. ult.* et *d.* 38. Voluntas vero creata non potest moraliter diligere *A*, nisi inquantum regulatur ab aliqua superiori regula, quia actus voluntatis creatæ non est de se rectus, ut elicitur, ut supra patuit *dist.* 1. *quæst.* 1. *et dist.* 44. et in 2. *dist.* 23. *et alibi.* Voluntas etiam divina cum diligit aliquod bonum, puta *A*, nullo modo movetur ab illo, imo illud est bonum, quia a voluntate divina volitum, ut patuit supra *dist.* 41. *et in dist.* 37. *et in* 3. *dist.* 1. 8. *et.* 19. Voluntas vero creata movetur a bonitate creata, et innumeræ differentiæ possunt assignari. Et sic patet quod alia est bonitas moralis actus voluntatis divinæ, et alia actus voluntatis creatæ. Et sic ad bonitatem actus moralis in voluntate creata non requiritur omnimoda conformitas actui morali voluntatis divinæ circa idem objectum.

Actus voluntatis creatæ non est de se rectus.

FINIS TOMI DECIMI.

Sancti Amandi (Cher). — Ex typis de DESTENAY, BUSSIÈRE FRÈRES.

INDEX

DISTINCTIONUM ET QUÆSTIONUM LIBRI PRIMI SENTENTIARUM.

(CONTINUATIO)

DISTINCTIO DECIMA QUARTA.

DISTINCTIO DECIMA QUINTA.

DISTINCTIO DECIMA SEXTA.

DISTINCTIO DECIMA SEPTIMA.

DISTINCTIO DECIMA OCTAVA.

DISTINCTIO DECIMA NONA.

DISTINCTIO VIGESIMA.

DISTINCTIO VIGESIMA PRIMA.

DISTINCTIO VIGESIMA SECUNDA.

DISTINCTIO VIGESIMA TERTIA.

DISTINCTIO VIGESIMA QUARTA.

DISTINCTIO VIGESIMA QUINTA.

DISTINCTIO VIGESIMA SEXTA.

DISTINCTIO VIGESIMA SEPTIMA.

DISTINCTIO VIGESIMA OCTAVA.

DISTINCTIO VIGESIMA NONA.

DISTINCTIO TRIGESIMA.

DISTINCTIO TRIGESIMA PRIMA.

DISTINCTIO TRIGESIMA SECUNDA.

DISTINCTIO TRIGESIMA TERTIA.

DISTINCTIO TRIGESIMA QUARTA.

DISTINCTIO TRIGESIMA QUINTA.

DISTINCTIO TRIGESIMA SEXTA.

DISTINCTIO TRIGESIMA SEPTIMA.

DISTINCTIO TRIGESIMA OCTAVA.

DISTINCTIO TRIGESIMA NONA.

DISTINCTIO QUADRAGESIMA.

DISTINCTIO QUADRAGESIMA PRIMA.

DISTINCTIO QUADRAGESIMA SECUNDA.

DISTINCTIO QUADRAGESIMA TERTIA.

DISTINCTIO QUADRAGESIMA QUARTA.

DISTINCTIO QUADRAGESIMA QUINTA.

DISTINCTIO QUADRAGESIMA SEXTA.

DISTINCTIO QUADRAGESIMA SEPTIMA.

DISTINCTIO QUADRAGESIMA OCTAVA.

Sancti-Amandi (Cher). — Ex typis de DESTENAY, Bussière Frères.